القواعد الأصولية عند ابن تيمية

وتطبيقاتها في المعاملات التقليدية والاقتصاديات المعاصرة

تأليف

د. محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي الهاشمي

عضو هيئة التدريس المكلف بجامعة أم القرى

والمشرف التربوي بقسم الثقافة والتعليم بجدة

المجلد الأول

مكتبة الرشد

ناشرون

ح مكتبة الرشد ١٤٢٩ هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
الهاشمي ، محمد عبدالله الحاج
القواعد الاصولية عند الامام ابن تيمية في مجموع الفتاوى وباب المعاملات دراسة استقرائية / محمد عبدالله الحاج الهاشمي - الرياض ١٤٢٩
١- أصول الفقه أ. العنوان
ردمك ٨- ٠٧٩٨- ٠١-٦٠٣ - ٩٧٨
ديوى ٢٥١ رقم الإيداع ١٤٢٩/٤٨٩٨

ردمك٨- ٠٧٩٨- ٠١ - ٦٠٣ -٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٢٩/٤٨٩٨

جميع حقوق الطبع محفوظه

الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م

مكتبة الرشد - ناشرون
المملكة العربية السعودية - الرياض
الإدارة : مركز البستان - طريق الملك فهد هاتف ٤٦٠٢٥٩٠
ص.ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٩٣٤٥١ - فاكس ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail:rushd@rushd.com
Website:www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

- الرياض: المركز الرئيسي: الدائري الغربي، بين مخرجي ٢٧ و٢٨ هاتف ٤٣٢٩٣٣٢ فاكس ٤٣٢٩٣٧٥
- الرياض: فرع الشمال، طريق عثمان بن عفان، هاتف: ٢٢٥٣٠٥٢
- الرياض: فرع الدائري الشرقي هاتف ٤٩٧١١٩٩ فاكس ٤٩٦١٥٩٩
- فرع مكة المكرمة: شارع الطائف هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ فاكس ٨٣٨٣٤٢٧
- فرع جدة : مقابل ميدان الطائرة هاتف: ٦٧٧٦٣٣١ فاكس ٦٧٧٦٣٥٤
- فرع القصيم : بريدة - طريق المدينة هاتف ٣٢٤٢٢١٤ فاكس ٣٢٤١٣٥٨
- فرع أبها: شارع الملك فيصل : هاتف ٢٣١٧٣٠٧ فاكس ٢٢٤٢٤٠٢
- فرع الدمام : شارع الخزان هاتف :٨١٥٠٥٦٦ فاكس ٨٤١٨٤٧٣
- فرع حائل هاتف ٥٣٢٢٢٤٦ فاكس ٥٦٦٢٢٤٦
- فرع الإحساء: هاتف ٥٨١٣٠٢٨ فاكس ٥٨١٣١١٥
- فرع تبوك هاتف ٤٢٤١٦٤٠ فاكس ٤٢٣٨٩٢٧

مكاتبنا بالخارج

- القاهرة : مدينة نصر : هاتف :٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠١٠١٦٢٢٦٥٣
- بيروت بئر حسن هاتف ٠٥/٤٦٢٨٩٥ موبايل ٠٣٥٥٤٣٥٣ - فاكس ٠٥/٤٦٢٨٩٥

أصل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه نوقشت بكلية الشريعة والقانون بجامعة أم درمان الإسلامية بجمهورية السودان في ١٤/٧/ ١٤٢٧هـ، وأجيزت بتقدير ممتاز.

المقدمة

القواعد الأصولية عند ابن تيمية

وتطبيقاتها في المعاملات التقليدية والاقتصادية المعاصرة

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، من يضلل الله فلا هادي، ونشهد أن لا إله الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، أرسله بالحق بشيرا ونذيرا، فبلغ الرسالة وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق جهاده، صلى عليه وسلم تسليما كثيرا، وعلى صحابته وآله، ومن سار على نهجه، واقتفى أثره، وأحيا سنته، وأقامه شرعه، إلى يوم الدين، وبعد

فهذه دراسة أصولية ذات لون خاص، تنتهج الأسلوب الاستقرائي الجمعي الذي عليه تقوم التقعيدات ذات السمة التأصيلية، التي تسمح بمساحة رحبة من التفريع المقنن والمؤصل بما يقلل هامش الخطأ ويعطي نواتج أقرب إلى الصواب، وأوسع في التطبيق، كل ذلك من خلال ابن تيمية، الشخصية الفكرية الإسلامية الأبرز في شتى مجالات المعرفة، وهو أصولي متمرس أسهمت كتاباته وأطروحاته في إنشاء مدرسة فكرية قائمة بذاتها، يعتبر الجانب الأصولي فيها من أقوى وأظهر الجوانب، واللون التقعيدي على وجه الخصوص من أبرز سمات هذه المدرسة الرائدة، سواء في شقها العقدي أو التشريعي، وكان لها دورها المتميز في إثراء المكتبة الإسلامية بصنوف وافرة من المعلومات في ميادين العلم وأنواع المعارف، الأصولية وغير الأصولية.

وقد كان لي مع ابن تيمية تجربة فريدة وزاخرة بمعايشتي له أثناء دراسة الماجستير من خلال رسالتي حول قواعده وضوابطه الفقهية، الأمر الذي جعلني أقف أمام ثروة هائلة لا تزال تزخر بها مكتبة هذا الإمام، في جميع الجوانب، ولاسيما الجانب الفقهي والأصولي، وإزاء هذه الحقيقة التي عشتها سنينا ربت على الخمس وجدتني مدفوعا إلى المضي في هذا السبيل لأسبر أغواره وأخوض غماره، ثقافة عقل وذكاء قلب، حفظ وعيي عمق مداه، وأشربت نفسي حبه والشوق إلى منتهاه، يحدوني في كل ذلك واجبان، أحدهما للعلم والآخر للعلماء، ولكل واحد منهما في ضمير المسلم مكانة لا يصح تجاهلها، ولا يتأتى القفز مطلقا فوقها.

ولهذا فإنني عندما أتيحت لي الفرصة لمواصلة دراساتي العليا في مرحلة الدكتوراه وجدتني أهتبل هذه الفرصة لأتناول في شخصية ابن تيمية جانبا لا يقل أهمية عن بقية جوانب فكره، وأطروحاته فيه متوفرة وناضجة حتى لا يعد افتئاتا ولا مبالغة عده ضمن علماء هذا القسم في التشريع الإسلامي وهو القسم الأصولي، وهو أمر لمسته بقوة أثناء رحلتي مع الشيخ، وعندي عليه براهين شتى، وسأسعى من خلال هذا الموضوع -إذا يسر الله وكتب لي المعونة والتوفيق- إلى إثبات ذلك ببرهان حق لا يقبل الجدل ولا المماراة.

وقد اخترت جانب القواعد الأصولية لدى ابن تيمية لأدرس من خلاله أصوليته وفكره التقعيدي، مستكملا بذلك الجانب الذي درسته من خلال قواعده الفقهية، واخترت لهذه الدراسة أسلوب الجمع الاستقرائي للقواعد الواردة ضمن باب المعاملات كوحدة فقهية متصلة، من خلال (مجموع الفتاوى) التي جمعها ابن قاسم النجدي في خمسة وثلاثين مجلدا، حتى يمكن تصنيف هذه القواعد في حلقات متصلة وضمن مجموعات مترابطة، ليمكن التوصل من خلالها إلى بعض أصولية الشيخ من خلال قواعده الأصولية التي يبني عليها فروعه الفقهية، استنباطا من النصوص الشرعية والأدلة التفصيلية.

وقد اخترت لهذا البحث العنوان التالي:

القواعد الأصولية عند ابن تيمية وتطبيقاتها في المعاملات التقليدية والاقتصاديات المعاصرة

وأصل هذا البحث عبارة عن أطروحة دكتوراه تقدمت بها لدى جامعة أم درمان الإسلامية بجمهورية السودان، ونلت بها الدرجة ولله الحمد في الشريعة والقانون، شعبة أصول الفقه، بتقدير (ممتاز) سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، وتكونت لجنة المناقشة من كل من: الأستاذ الدكتور التيجاني أبو بكر علي، رئيس قسم أصول الفقه بالجامعة، مشرفا، والأستاذ الدكتور علي أحمد محمد بابكر الرئيس السابق للجامعة، ورئيس مجمع اللغة العربية، مناقشا خارجيا ومقررا، والدكتور عباس إبراهيم أحمد محمود، عضو هيئة التدريس بقسم أصول الفقه بالجامعة، مناقشا داخليا.

وفيما يلي أذكر جانبا من أسباب أهمية هذا البحث وطرفا من صعوباته، ومنهجي فيه وأختم ببيان الخطوط العريضة للخطة التي رسمتها لتنفيذ هذا المنهج، فأقول بالله التوفيق :

أهمية البحث

أهمية هذا البحث تكمن في جوانب متعددة منها على سبيل الإجمال :

أولا : تعلقه بالقواعد الأصولية وهي عبارة عن أوعية شديدة للاتساع للمعلومات والمعرفة، فهي أشبه ما تكون بالحواسيب الآلية التي تحوي كما هائلا من البيانات، فهي أليق بعصر السرعة الذي نعيشه، وسعتها هذه مبعثها قدرتها البنيوية في أن تشمل قدرا لا ينحصر من الفروع والجزئيات غير المتناهية، في عبارة موجزة ومختصرة، فقاعدة مثل (الأمر للوجوب) تشمل ما لا ينحصر من الأوامر الشرعية، أي الواردة في نصوص الشرع، وكذا تلك التي تجري في تعاملات الناس، وهنا تأتي أهمية إضافية لهذا النوع من العلوم الشرعية، فهي فوق خدمتها التخصصية للنص الشرعي، وتعلقها المهني من هذه الجهة بالمجتهد والأصولي، تقدم كذلك خدمة جليلة للفقيه بل وحتى العامي بوضع إمكانية التطبيق بين يديه على جزئيات غير منحصرة في التعاملات اليومية بين الناس، ومن هنا تأتي أهمية اختيار موضوع المعاملات كجانب تطبيقي للبحث .

ثانيا : السبب الثاني لأهمية هذا البحث في نظري تكمن في تعلقه بـ(المعاملات) وهو المسمى الشرعي لما يعرف عصريا بالجانب (الاقتصادي)، بكل ما يحويه من أهمية بالغة في حياة الناس، إذ على المال كما لا يخفى تقوم الحياة، وتبنى الدول، وعليه تدور الصراعات الكبرى بين الأفراد والشعوب، وللإسلام نظرته الخاصة، ورؤيته المتميزة لهذا الجانب الحيوي في حياة البشر، وهي النظرة التي يقدم فيها حلولا تعجز عنها العقول، وتقف الأفهام أمامها إجلالا وإكبارا، لولا ما يحول بينها وبين الحق من رين المعاصي، وانتفاش الباطل وسطوته، هذه الرؤية الإسلامية الخاصة، يمثل هذا البحث جزءا من روافدها، ويقدم من خلال هذه القواعد الكلية حلولا لقضاياها، وبقدر

أهمية هذا الجانب في بقاء الإنسان، وقيام الدول، يكون لمثل هذا البحث أهمية أيضا.

ثالثا: ومن أسباب أهمية هذا البحث كذلك أنه يتعلق بشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو شخصية فريدة من شخصيات الزمن، ورجل خاص من رجالات التاريخ، وظاهرة من الظواهر البشرية التي تستحق أن تدرس؛ ليتأمل من خلالها صنع الخالق وعظيم قدرته، في دقة وعبقرية مخلوقاته، فعقلية ابن تيمية تبعث على العجب في قدرته على الحفظ الهائل، والفهم الدقيق، والوصول إلى المعاني المبتكرة، وصوغ النظريات والآراء المنطقية التي تأسرك وتشد انتباهك، حتى يبلغ بك العجب مداه، كيف تسنى لشخص واحد أن يتمكن من كل هذا الذكاء، والقدرة على الفهم، والوصول إلى المعاني الخفية، من خلال المقارنة الواسعة بين جملة غير منحصرة من النصوص، والاستعراض الواعي لجملة وافرة من الآراء والمعتقدات، والنقد الفاحص لكل ذلك، وتسجيل موقف شجاع وموضوعي في كل قضية، مصحوبا بكل المعطيات الضرورية، والحجج اللازمة، التي تجعل قضية التشريع الإسلامي ومسلماته العقدية فوق كل اعتبار، الإسلام في إطاره السلفي الصافي من كل إضافات أو زيادات، حتى كأنك وأنت تقرأ لابن تيمية ترسم لوحة فنية تجري أحداثها بين حرتي طيبة الطيبة، ورسول الله ﷺ حاضر فيها، وحوله أبو بكر وعمر وابن مسعود، وأولئك الأجلة من خير أمة أخرجت للناس، فليس يقول ابن تيمية شيئا ولا يدلي بدلو إلا مقرونا بقول الله تعالى، أو قول رسوله ﷺ أو أفعاله أو أخلاقه، أو كل ذلك من أصحابه، أو تابعيهم من أهل قرون التفضيل بنص الرسول ﷺ، فكان ابن تيمية بفكره وشخصه برهانا صادقا ودليلا خريتا نحو التطبيق الصحيح للإسلام في صورته النقية، ومعناه الصحيح؛ ولهذا كانت دراسة ابن تيمية فوق ما تبعث إليه من تمجيد للخالق، وتقدير للبيئة والثقافة التي أنتجت أمثال هؤلاء الأفذاذ تشحذ كذلك الهمم، وتستنهض الرجال، وتدعو إلى التجديد والإبداع في جيل مل النوم والدعة، من خلال ابن تيمية نموذجا، فهل يكون هذا باعثا للتأسي؟ لست أشك وقد درست ابن تيمية أنه النموذج الذي يستحق أن

يقتدى به علما وخلقا، دينا وورعا، وذلك سبب آخر ضاعف أهمية هذه الدراسة في رأيي، والله أعلم.

صعوبات البحث

لكل جهد بشري صعوبات ومشاق لابد أن تواكب تنفيذه، ولذا لم يكن بلوغ المجد أمرا متاحا لكل أحد، فدون الشهد وخز النحل، كما يقال، وسأذكر جريا مع المعتاد بعض صعوبات هذا البحث:

(١) **أولا**: ليس لابن تيمية مؤلف أصولي خاص كالمؤلفات المعروفة، يمكن من خلاله الاطلاع على منهجه، وتتبع مسائله الأصولية كغيره من الأصوليين، رغم أنه لا يقل عنهم أصولية؛ ولهذا تحتاج دراسة آرائه الأصولية خاصة إلى تتبع هذه الآراء من خلال المسائل الفرعية والفتاوى الجزئية والموضوعات الجانبية التي يطرقها الشيخ، وجمع ما له علاقة بموضوع البحث من خلال نظام البطاقات أو الأنظمة الشبيهة، الأمر الذي يتطلب أكثر من قراءة فاحصة لأكثر من كتاب، ولعدة مراجع، ومع ذلك قد توجد المعلومة حيث لا يتوقع وجودها، الأمر الذي يتطلب مراجعات متعددة، قد تنقض بعض ما سبق بناؤه نتيجة لغياب معلومة ثم تظهر بعد أوانها، بسبب هذا التشعب والكثرة التي تميز مؤلفات ابن تيمية.

(٢) **ثانيا**: القواعد عموما ذات طابع خاص يتميز بالدقة والحساسية، وليس من طبيعة ابن تيمية ولا غيره من العلماء المتقدمين النص على اعتبار عبارة ما قاعدة، وإن كانت كذلك في الواقع، فيحتاج تحديد كون نص ما قاعدة كلية إلى دربة طويلة وحصافة بالغة، تحتاج إلى وقت وجهد طويل، واستشارة عدد من المتخصصين، وكل تلك معوقات في سبيل الإنجاز السريع والدقيق للبحث بالصورة الملائمة؛ ولهذا أجدني في رحلة هذا البحث قد مارست عدة عمليات من الغربلة والتصفية لما اجتمع لدي في أطواره المتعددة، بناء على اجتهادات خاصة في اعتبار قاعدة كذلك أو نفي هذا الوصف عنها، فأسأل الله أن يكون التوفيق في هذا الاجتهاد حليفي،

والله المستعان.

(٣) **ثالثا**: موضوع المعاملات الذي اخترته مجالا تطبيقيا للقواعد الأصولية محل الدراسة ليس له أبعاد محددة اصطلاحيا، وإطاره الموضوعي ليس متفقا عليه، الأمر الذي فرض علي كذلك الاجتهاد في هذا المجال، وقد أسهم غياب دراسات موضوعية تتناول التبويب الفقهي وأسسه في مفاقمة هذه المشكلة، فأصبح علي أن أقوم بهذا الجانب بنفسي، فأقارن من خلال المدونات الفقهية التقليدية والعصرية بين الاصطلاحات المعتمدة لدى كل مذهب، أو كل مدرسة أو نظرية فقهية، لأخرج بتصور شامل حول الأمر، أبني على أساسه عناصر البحث، وإن كان الإطار الذي حدده للدراسة يتمثل في (المعاملات) من خلال (مجموع الفتاوى)، غير أن هذا المجموع بدوره لم يحدد من بين موضوعاته ما يشمل المعاملات، وما لا يشملها، أضف إلى ذلك أن هذا الجمع لم يكن من وضع ابن تيمية حتى يمكن اعتباره أساسا أصيلا للبناء في هذا الصدد، وقد استفدت من دراسة مقتضبة في هذا الجانب ظهرت أخيرا أشرت لها في موضعها، غير أن القرار النهائي في هذا التصنيف لا زال اجتهادا خاصا مني بنيته على أساس كل تلك المعطيات، التي لم يغب عنها استشارة سعادة المشرف، فعسى أن يكون الله قد وفقني في إصابة الحق في هذا الجانب أيضا، فهو ولي التوفيق سبحانه.

(٤) رابعا: وتأتي بعد هذا الصعوبات الفنية المعتادة، والأخطاء النسخية، والمراجعات، وما قد أضطر في أحيان كثيرة لإعادته نتيجة لمشاكل الطباعة، وتصرفات الحاسوب الهوجاء أحيانا، وهي أمور عانيت منها كثيرا، حتى أيقنت أن هذه الحضارة لم تعط الإنسان من الرفاهية إلا بقدر ما أخذت من راحته النفسية، وقيمته المعنوية، وتلك حقيقة كنت أوقن بها قبل هذا، غير ما أن ما أضافته لوعيي مشاكل الحاسب - هذه الآلة التي جاءت برفاهية كثيرة، ومعونة واسعة- أن ذلك له ضريبة كبيرة قد تكون وقتا موازيا للوقت الذي توفره، وذلك عشته في كل مراحل

هذا البحث رغم أنني لم أنفك مستخدما لهذه الوسيلة العصرية في كل مرحلة، ولكنها أتعبتني كثيرا بقدر ما أراحتني كثيرا، ولاسيما في مجال الفهرسة الفنية، التي عانيت فيها الكثير رغبة في الدقة البالغة، والجمع الشامل لكل ما أرى ضرورة فهرسته، حتى لا يتطرق النقص إلى بحثي قدر المستطاع، وحتى يمكن الاستفادة من كل مواده وموضوعاته إلى أقصى درجة ممكنة، وذلك أمر كلفني جهدا كثيرا ووقتا طويلا، فعسى أن يمن الله بالتوفيق.

منهج البحث

حرصت بعون الله وتوفيقه على أن ألتزم منهجا موضوعيا يتميز بالسبر والاستقراء إجمالا، مع مقارنة وتحليل النتائج، وصولا إلى الحقائق وتسجيلها بصدق وثبات، وعملت على أن تكون كل فرضيات البحث (القواعد الأصولية وما يبنى عليها) معرضة لامتحان البحث والتجربة، حتى يمكن الصدور عن هذه القواعد- بعد تعرضها لأقصى أنواع السبر، وأقسى درجات التجربة- عن ثقة بصحة بمحتواها وثبات نتائجها، كما ينبغي أن تكون القواعد، ليكون البناء عليها قويا راسخا.

وههنا بعض عناصر رئيسة أشير إليها في هذا المنهج:

١. استقرأت المجلدات الثلاثة التي يقع فيها باب المعاملات من مجموع الفتاوي، وهي التاسع والعشرون والثلاثون والحادي والثلاثون، ومن ثم سجلت القواعد المجمعة على بطاقات مستقلة لكل قاعدة، ثم فرزتها وصنفتها بحسب موضوعات أبواب الأصول.

٢. قمت بدراسة هذه القواعد دراسة مستقلة لكل قاعدة مع التمهيد بدراسة مشتركة لكل مجموعة مترابطة منها على أن تكون الدراسة التفصيلية لكل قاعدة تشمل ما يلي:

- شرح القاعدة وبيان المقصود منها ومصدر استمدادها في فقه ابن تيمية، وربطها بالنصوص مجال تطبيقها، مع التزام كلام ابن تيمية في كل ذلك.
- الاستدلال للقاعدة -ما أمكن- من خلال استدلالات ابن تيمية أو استدلالات غيره ممن استخدم القاعدة من الأصوليين إذا وجدت.

- بيان فروع القاعدة المتعلقة بالمعاملات التي ذكرها الشيخ من ضمنها، بدون التزام حصر الفروع بل أكتفي فيها بما تدعو الحاجة إليه تمثيلا وبيانا.

٣. قارنت آراء ابن تيمية بآراء غيره من الأصولين وصولا إلى الراجح ليبنى عليه ولم أشأ في الغالب أن أدخل في مناقشات تفصيلية قد تخرج بالبحث عن مقصوده الأصلي.

٤. اعتنيت في التطبيق بالقضايا العصرية والنوازل -بين فينة وأخرى- لبث الحياة في هذا الفقه، ولربط الأصول الفقهية بثمرتها النهائية، وهي الفروع التطبيقية.

٥. قدمت للدراسة بتمهيد تناولت فيه ابن تيمية رحمه الله من خلال نبذة تاريخية موجزة عن حياته الشخصية، ولمحة دراسية حول أصوليته، وتحليل مختصر عن نظريته في العقود كمدخل إلى فقه المعاملات عنده، كما تناولت في التمهيد التعريف بفقه المعاملات، وبأصول الفقه وقواعده، كل ذلك توطئة للموضوع الرئيس محل الدراسة، والله الموفق.

٦. ختمت الدراسة ببضعة أسطر ضمنتها بعض خواطري التي علقت بذهني أثناء رحلة بحثي، فشكلت انطباعاتي الشخصية فصغتها على شكل نتائج وتوصيات، ولكن لم أستطرد في وصف كل ما يعتلج في نفسي، وتزدحم به مخيلتي من آراء وأفكار تشكلت بها نفسيتي وانطبعت في مخيلتي وأنا أعيش أحداث هذه الرسالة، فحاولت أن اختصر في ذلك ما أمكن، فعسى أن يكون الله قد وفقني في إيصال بعض من ذلك، فهو ولي التوفيق والسداد.

٧. قمت بعزو الآيات القرآنية في صلب البحث، كما قمت بتخريج الأحاديث النبوية مع بيان درجة ما ليس في الصحيحين منها، وشرح المصطلحات الغريبة وترجمت لغير المشهورين من الأعلام الواردين في أصل البحث، وخصصت لذلك هوامش الرسالة، كما قمت بصناعة الفهارس التخصصية خدمة للبحث وتيسيرا لتناوله، فوضعت فهرسا للآيات وآخر للأحاديث والآثار، والأعلام الواردة في الرسالة مع الإشارة إلى كل موضع تكرر فيه ورود الآية أو الحديث أو العلم، كما وضعت ثبتا للمراجع التي اعتمدت عليها

وأشرت إلى طباعتها التي كان أكثر النقل منها ، وربما أشرت إلى غيرها إذا رأيت ضرورة ذلك ، ثم ختمت بفهرس مفصل لكل محتويات الرسالة ، والله الموفق ، ، ،

خطة البحث

في ضوء ذلك المنهج الذي وصفت جاءت خطة الرسالة كما يلي :

المقدمة

وفيها وصف الرسالة وعملي فيها ومنهجي وخطتي ، وهي هذه.

التمهيد ، ويشمل :

المبحث الأول : التعريف بابن تيمية ومنهجه الأصولي

المطلب الأول : ترجمة مختصرة لابن تيمية

المطلب الثاني : لمحة عن منهج ابن تيمية ومدرسته الأصولية

المبحث الثاني : التعريف بالمعاملات وفقه ابن تيمية

المطلب الأول : المعاملات في الفقه التقليدي

المطلب الثاني : المعاملات في النظرية العصرية

المبحث الثالث : التعريف بالقواعد الأصولية

المطلب الأول : معنى القواعد الأصولية لغة واصطلاحا

المطلب الثاني : الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية

الفصل الأول الأدلة الشرعية وقواعدها ، ويشمل :

المبحث الأول : النصوص

المطلب الأول : تمهيد حول المراد بالنصوص

المطلب الثاني : في قواعد النصوص وتطبيقاتها

المبحث الثاني : الإجماع

المطلب الأول : تمهيد حول الإجماع

المطلب الثاني : في قواعد الإجماع وتطبيقاتها

المبحث الثالث : القياس

المطلب الأول: تمهيد حول القياس

المطلب الثاني : في قواعد القياس وتطبيقاتها

المبحث الرابع : الاستصلاح

المطلب الأول: تمهيد حول الاستصلاح

المطلب الثاني : في قواعد المصالح وتطبيقاتها

الفصل الثاني الأحكام الشرعية وقواعدها، ويشمل :

المبحث الأول : تمهيد حول الحكم الشرعي وأقسامه

المطلب الأول: معنى الحكم الشرعي

المطلب الثاني : أنواع الحكم الشرعي

المبحث الثاني : في قواعد الحكم الشرعي وتطبيقاتها

المطلب الأول: في قواعد الحكم التكليفي

المطلب الثاني : في قواعد الحكم الوضعي

الفصل الثالث اللغة وقواعدها، ويشمل :

المبحث الأول : تمهيد حول اللغة ودلالاتها

المطلب الأول: معنى اللغة والمراد باللغات في مباحث الأصول

المطلب الثاني : أقسام اللغات ودلالاتها

المبحث الثاني : قواعد اللغة ودلالاتها

المطلب الأول: قواعد عامة في اللغات

المطلب الثاني : قواعد النص والظاهر والمجمل والمبين

المطلب الثالث: قواعد الأمر والنهي

المطلب الرابع : قواعد العام والخاص

المطلب الخامس: قواعد المطلق والمقيد

المطلب السادس: قواعد المنطوق والمفهوم

الفصل الرابع الاجتهاد والتقليد وقواعدهما، وبشمل:

المبحث الأول: تمهيد حول الاجتهاد والتقليد

المطلب الأول: الاجتهاد والفتوى

المطلب الثاني: التقليد

المبحث الثاني: قواعد الاجتهاد والتقليد

المطلب الأول: قواعد الاجتهاد

المطلب الثاني: قواعد التقليد

الخاتمة

الفهارس وتشمل:

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأعلام

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

وأخير أحمد الله تعالى حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه ملء السماء وملء الأرض وملء ما يجب ربنا ويرضى، فله الحمد كله، وله الثناء كله، ثم الشكر البالغ والثناء العاطر والدعاء الخالص لوالديّ المباركين حفظهما الله ومتعهما بالصحة والعافية، وأجزل لهما المثوبة في الدنيا والآخرة، فكل خير منّ الله تعالى به علي فهو بهما ومنهما وإليهما، فاللهم ارزقني برهما وحسن صحابتهما على الوجه الذي يرضيك يا ربنا، ولزوجتي الفاضلة أم عبد الله كذلك علي فضل لابد أن أذكره، فبصبرها وتشجيعها وحسن صحبتها كان لهذا العمل -بعد توفيق الله- أن يرى النور، وأخص بالشكر بعد ذلك إخوتي الذين كان لهم عليّ في هذا العمل

فضل عظيم، ولجهودهم أثر بالغ في سرعة إنجازه ودقة تنفيذه، وعلى رأس هؤلاء أخي الأصغر إبراهيم، وابن الأخت عبد الرحمن عمر محمد أحمد، والأخ محمود أحمد الأنصاري، والشكر قبل ذلك وبعده موصول لجامعتي الغراء التي كان لها الفضل في إتاحة هذه الفرصة الأكاديمية لي من خلال تسجيل هذه الرسالة لديها، جامعة أم درمان وكليتها الرائدة كلية الشريعة والقانون بمسئوليها ومدرسيها، وعلى رأسهم سعادة مشرفي الفاضل، الأستاذ الدكتور التيجاني أبو بكر علي، حفظه الله ورعاه وجزاه خير الجزاء، كما أقدم شكري لأصحاب السعادة والفضيلة لجنة مناقشة هذه الرسالة، وأسأل الله تعالى يجزيهم خير الجزاء على ما بذلوه من وقت جهد في تمحيص هذا العمل وحسن انتقاده، والإسهام في تقويمه والوصول به أقرب درجة للكمال، كما أسأله تعالى أن يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهه الكريم إنه سميع قريب مجيب، هذا وصلى وسلم على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه.

محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي الهاشمي

مكة المكرمة في ١٤٣٠/٢/٢٥هـ

ص.ب ٢٠٩٤ جدة ٢١٤٥٦ بريد ألكتروني mamydady٨٧@yahoo.com

التمهيد

المبحث الأول: نبذة عن ابن تيمية ومنهجه الأصولي

المطلب الأول: ترجمة مختصرة لابن تيمية

تشكل ترجمة ابن تيمية تحديا كبيرا لكل باحث يتعرض لدراسة ابن تيمية وجوانب فكره؛ والغريب أن مصدر هذا التحدي ليس شح مصادر هذه الترجمة وندرتها، بل على العكس من ذلك، ربما كانت وفرة هذه المصادر وكثرتها أحد أهم أسباب صعوبة الترجمة لهذا العلم الكبير، حيث لم يترك السابقون للاحقين مجالا للإبداع والتجديد والإضافة في هذا الميدان، مما جعل كل محاولة في هذا السبيل لا تعدو أن تكون تكرارا مملا، لا يزيد على تسويد بياض الصحف، وإثقال كواهل البحث، بما يوجد عنه ألف بديل وبديل، فمكتبة ابن تيمية -ولله الحمد- تعج بصنوف وافرة من الدراسات التي تناولت الشيخ في كل جانب من جوانب حياته، الشخصية والعلمية والفكرية، إلخ.. منها القديم والجديد، فما على كل باحث إلا أن يتخير العنوان الذي ينشد عنه معرفة حول ابن تيمية ليجد كل ما يحتاج إليه حاضرا وفي متناول يده، وتلك بعض مظاهر القبول والتوفيق الذي حباه الله تعالى هذا الشيخ الفاضل، الذي أبلى في الإسلام كل بلاء، وعاش حياته مجاهدا عن قضايا الدين، ومنافحا عن حقوق الأمة، في صبر وإخلاص عز نظيره، فلا غرو أن جعل الله عاجل بشراه، هذا القبول الذي وضعه لفكره في الأرض، وهؤلاء الذين هيئهم الله تعالى في كل مكان وزمان لخدمة هذا الفكر، ونشره، وشرحه، ودراسته وتمحيصه.

كل ذلك لم يدع لمستزيد زيادة، ولا لطالب علم حاجة، فإذا أضفت إلى ذلك أنني شخصيا قد تعرضت لدراسة الشيخ في محاولة أخرى، حسبت أنني طرقت فيها الباب من جهة أخرى، قد لا تكون جديدة كليا، ولكنني أجد نفسي الآن بعدها عاجزا عن المزيد؛ ولهذا سأكتفي هنا بما لا غنى عنه من تعريف بشخص الشيخ، ومن ثم أحيل من أراد الاستزادة على حيث يجدها، بكل يسر وسهولة[1]، فأقول وبالله التوفيق:

---

(١)تنوعت وكثرت تراجم ابن تيمية حتى ازدحمت بها أرفف المكتبات، واشتغل به الباحثون حتى كأن لم يكن لهم شغل سواه!، ولو ذهبت استقصي وأسرد مجرد سرد تلك التراجم، ما بين قديم وحديث،

ومفرد ومشترك، ومتخصص وغير متخصص، وشخصي وعلمي، إلى غير ذلك، ما أمكنني أن آتي من ذلك إلا بالقليل، ولكن قد كفاني وأمثالي مؤونة ذلك بحث رائع وضعه الأستاذان: محمد عزير شمس، وعلي بن محمد العمران، بإشراف الشيخ بكر أبو زيد عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، في سفر ضخم سموه **(الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون)** جمعوا فيه باستقصاء لا مزيد عليه كل تلك التراجم بأنواعها المختلفة، المعروف وغير المعروف، والمطبوع والمخطوط، فجاء بحق وافيا بالغرض، فعلى من أراد المزيد حول هذا الأمر الرجوع إليه، وهو مطبوع منذ سنة ١٤٢٢هـ، ونشرته دار عالم الفوائد، بمكة المكرمة، حرسها الله، ويوزع مجانا على نفقة بعض المحسنين جزاهم الله خيرا، والله الموفق.

البطاقة الشخصية لابن تيمية

نسبه و أسرته

هو: شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن الخضر بن إبراهيم بن علي بن عبد الله بن تيمية النميري الحراني الدمشقي[(١)].

وأسرته ذات قدم راسخة في العلم والدين، وإليها يرجع الفضل -بعد الله تعالى- في أن تظل مدينة حران إحدى العواصم الإسلامية الكبرى لنشاط المذهب الحنبلي[(٢)]، حتى غدت مدرسة حران الحنبلية لا تذكر إلا مقرونة بآل تيمية[(٣)]، فجده الأول فخر الدين محمد بن الخضر عم جده أبي البركات المجد كان شيخ حران وعالمها وخطيبها[(٤)]، وجده الثاني

(١)انظر: التبيان لبديعة الزمان لابن ناصر الدين ق ١٥٢، العقود الدرية ص١٨، الأعلام العلية ص١٢، القول الجلي لصفي الدين الحنفي ص٥، الشهادة الزكية ص٢٣، الكواكب الدرية ص٥٢، التذكرة والاعتبار والانتصار للأبرار لابن شيخ الحزاميين ص٢٣، وهم يتفقون جميعا فيما عدا النسبة " النميري" والجد " إبراهيم" فلم يذكرهما إلا ابن ناصر الدين.

(٢)انظر: أثر القرآن على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية للدكتور محمود السعيد الكردي ص٣٣

(٣)انظر: النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري لهنري لاووست ضمن بحوث مهرجان ابن تيمية ص٨٣٨

(٤)انظر: طبقات المفسرين للداوودي ص١٤٤، وهو: محمد بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن علي بن عبد الله الإمام فخر الدين أبو عبد الله الحراني، توفي بحران سنة ٦٢٢هـ (انظر ترجمته في: البداية ٩٢/١٣، تذكرة الحفاظ ٧٥٧/٢، النجوم الزاهرة ٢٠٣/٣، الوافي بالوفيات ٤٤/٣).

المجد[(١)] صاحب "المحرر" و"المنتقى" وعليهما مع كتب ابن قدامة تقوم معارف الحنابلة في القرنين السابع والثامن الهجريين[(٢)]، وأبوه شهاب الدين[(٣)] كان له درس بالجامع الأموي بدمشق، كما تولى مشيخة المدرسة السكرية الحنبلية بها[(٤)]، وأمه الشيخة الصالحة ست النعم بنت عبد الرحمن بن علي بن عبدوس الحرانية[(٥)]، وأخواه الشقيقان شرف الدين[(٦)]، وزين الدين[(١)]،

---

(١)هو مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله... أحد أئمة الحنابلة في وقته، فقيه محدث مفسر، ولد بحران حوالي سنة ٥٩٠هـ، ورحل إلى العراق والشام والحجاز، توفي في حران سنة ٦٥٢هـ، له مصنفات أهمها ما ذكرته أعلاه (انظر: سير النبلاء ٢٩١/٢٣، ذيل ابن رجب ٢٤٩/٢، البداية ١٥٦/١٣، الأعلام ٦/٤).

(٢)انظر: النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري لهنري لاووست، ضمن بحوث مهرجان ابن تيمية، ص٨٣٨

(٣)هو شهاب الدين أبو المحاسن وأبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام...، ولد بحران سنة ٦٢٧هـ، ونزل دمشق بعد استيلاء التتار على حران سنة ٦٦٧هـ صحبة ابنه شيخ الإسلام وأفراد أسرته، وكان من أعيان الحنابلة، صنف في علوم عديدة، وتوفي بدمشق سنة ٦٨٢هـ، (انظر: البداية ٢٥١/١٣، ذيل ابن رجب ٣١٠/٢، الشذرات ٣٧٦/٥، المقصد الأرشد ١٦٦/٢).

(٤)انظر: البداية والنهاية ٢٥١/١٣

(٥) وسماها ابن كثير "ست المنعم" وما أثبته من البرزالي وابن الوردي وهو أشهر، عمرت فوق السبعين، مولدها تقريبا في سنة خمس وعشرين وستمائة، وولدت تسعة أولاد ذكور ولم ترزق بنتا، وكانت صالحة خيرة من بيت علم وصلاح توفيت يوم الأربعاء العشرين من شوال سنة ستة عشر وسبعمائة (انظر: تاريخ البرزالي ج٢ ق ٢٥١ب، البداية والنهاية ٦٣/١٤، تاريخ ابن الوردي ٣٧٧/٢)

(٦)هو شرف الدين أبو محمد عبد الله بن عبد الحليم...ولد سنة ٦٦٦هـ، برع في فنون عديدة، وكان صاحب صدق وصدقة، توفي سنة ٧٢٧هـ (انظر: معجم شيوخ الذهبي ٢٦٠، ذيل ابن رجب

وأخوه لأمه بدر الدين[٢]، كانوا جميعا معروفين بالعلم والفضل، ومنهم من كان ينوب عنه في بعض دروسه كما سيأتي، وقد صحبوه وشهدوا كثيرا من محنه ومواقفه.

مولده ونشأته

ولد في حران يوم الاثنين العاشر من ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة لهجرة المصطفىﷺ[٣]، الموافق للثاني والعشرين من شهر يناير سنة ثلاث وستين ومائتين وألف لميلاد المسيحﷺ[٤].

انتقل به والده مع بقية أسرته، وهو بن ست سنين، سنة ٦٦٧هـ هروبا من وجه التتر الذي هجموا في ذلك الوقت على حواضر الإسلام ومدنه هجمتهم المعروفة، ثم استقر بهم القرار في دمشق، وهناك نشأ ابن تيمية الصغير، وتلقى تعليمه، يقول البزار[٥]: ثم انتقل به

٢/٣٨٢، مرآة الجنان ٤/٢٧٧، الشذرات ٦/٧٦).

(١)وهو زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن عبد الحليم... ولد سنة ٦٦٣هـ، كان تاجرا، وعلى قدر من العلم، وعلى خير ودين، وكان ملازما للشيخ إلى أن مات، توفي سنة ٧٤٧هـ (انظر: معجم شيوخ الذهبي٢٨٩، الشذرات ٦/١٥٢، الدرر٢/٣٢٩).

(٢)هو بدر الدين أبو القاسم بن محمد بن خالد بن إبراهيم الحراني، فقيه حنبلي تاجر، ولد بحران حوالي سنة ٦٥٠هـ، وأمّ بالجوزية ودرس بدل أخيه شيخ الإسلام بالحنبلية، وتوفي في دمشق سنة ٧١٢هـ (انظر: ذيل ابن رجب ٢/٣٧٠، البداية ١٤/٦٦، الشذرات ٦/٤٥).

(٣)انظر: تاريخ الإسلام حوادث سنة ٦٦١هـ ص٩٢، البداية والنهاية ١٣/٣٠١.

(٤)حسب تقويم دائرة معارف الشعب لعام ١٩٥٩م، القاهرة، ودائرة المعارف الإسلامية (نقلا عن: موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية للدكتور أحمد البناني ص٣٤).

(٥)هو سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن موسى بن خليل البغدادي الأزجي البزار، فقيه محدث، ولد حوالي سنة ٦٨٨هـ في بغداد، ثم رحل إلى دمشق، وجالس ابن تيمية وأخذ عنه، وصنف في

والده رحمه الله إلى دمشق المحروسة؛ فنشأ بها أتم إنشاء وازكاه، وأنبته الله احسن النبات واوفاه، وكانت مخايل النجابة عليه في صغره لائحة، ودلائل العناية فيه واضحة، اخبرني من أثق به عن من حدثه: أن الشيخ رضي الله عنه في حال صغره، كان إذا أراد المضي إلى المكتب يعترضه يهودي كان منزله بطريقه بمسائل يسأله عنها لما كان يلوح عليه من الذكاء والفطنة، وكان يجيبه عنها سريعا حتى تعجب منه، ثم أنه صار كلما اجتاز به يخبره بأشياء مما يدل على بطلان ما هو عليه، فلم يلبث أن أسلم وحسن إسلامه، وكان ذلك ببركة الشيخ على صغر سنه، ولم يزل منذ أبان صغره مستغرق الأوقات في الجهد والاجتهاد، وختم القران صغيرا، ثم اشتغل بحفظ الحديث والفقه والعربية، حتى برع في ذلك، مع ملازمة مجالس الذكر، وسماع الأحاديث والآثار، ولقد سمع غير كتاب على غير شيخ من ذوي الروايات الصحيحة العالية، أما دواوين الإسلام الكبار، كمسند احمد، وصحيح البخاري، ومسلم، وجامع الترمذي، وسنن أبي داوود السجستاني، والنسائي، وابن ماجه، والدارقطني (١) ، فإنه رحمه الله ورضي عنهم وعنه فإنه سمع كل واحد منها عدة مرات)) (٢).

ترجمته " الأعلام العلية" وله تصانيف عدة في الفقه والحديث، مات حاجا سنة ٧٤٩هـ (انظر: ذيل ابن رجب ٢/٤٤٤، الدرر ٣/١٨٠، الشذرات ٦/١٤١، الرد الوافر ٦٣).

(١) هو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي، أبو الحسن، من أهل محلة القطن ببغداد، الإمام الحافظ، المقرئ المحدث، صاحب سنن الدارقطني، ولد سنة٣٠٦هـ، قال عنه الذهبي: "كان من بحور العلم، ومن أئمة الدنيا، انتهى إليه الحفظ، ومعرفة علل الحديث ورجاله، مع التقدم في القراءات وطرقها، وقوة المشاركة في الفقه، والاختلاف، والمغازي، وأيام الناس، وغير ذلك"، توفي سنة ٣٨٥هـ. انظر: السير ١٦/٤٤٩، طبقات السبكي ٣/٤٦٢، الشذرات ٣/١١٦

(٢) االأعلام العلية للبزار ص١٦-١٧

صفاته الخَلْقية والخُلُقية

وصف الإمام الذهبي[(١)] خَلْق ابن تيمية وهيئته الجسدية، وهو من أعلم الناس وألصقهم به، فقال: ((كان الشيخ أبيض، أسود الشعر واللحية، قليل الشيب، شعره إلى شحمة أذنه، كأن عينيه لسانان ناطقان، ربعة في الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت، فصيحا، سريع القراءة))[(٢)]، ووصف خُلُقه وصورته النفسية وهو الفاحص الناقد فقال: ((تعتريه حدة ثم يقهرها بحلم وصفح، وإليه كان المنتهى في الشجاعة والسماحة، وقوة الذكاء، ولم أرَ مثله في ابتهاله واستغاثته بالله تعالى، وكثرة توجهه))[(٣)].

وفاته

توفي رحمه الله تعالى سجينا في قلعة دمشق، يوم الاثنين العشرين من شهر ذي القعدة سنة سبعمائة وثمان وعشرين للهجرة النبوية، وكان يوم وفاته يوما مشهودا لم ير في أقطار الإسلام مثله، وقد كان بحق تجسيدا لمقولة الإمام أحمد المشهورة: "بيننا وبين أهل البدع الجنائز"، فقد شهدت مهابة وكثافة جنازة ابن تيمية على مكانته في القلوب، وما وضع له الله في أرضه من القبول، يقول البزار في وصف جنازة ابن تيمية: ((ثم أخرجت جنازته فما هو

---

(١)هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي، مؤرخ الإسلام، حافظ محقق، ولد في دمشق سنة ٦٧٣هـ وتلقى العلم فيها وفي غيرها من الأقطار الكثيرة التي طاف بها، وتولى التدريس في بعض مدارسها، تصانيفه تقارب المائة، وهو من تلاميذ ابن تيمية ومحبيه ترجم له في مواضع مختلفة من كتبه، توفي في دمشق سنة ٧٤٨هـ (انظر: طبقات السبكي ٩/١٠٠-١٢٣ الدرر ٣/٣٣٦، الشذرات ٦/١٥٣-١٥٧، الأعلام ٥/٣٢٦).

(٢)ذيل تاريخ الإسلام للذهبي ص٣٢٩

(٣)نفسه ص٣٢٩-٣٣٠

إلا أن رآها الناس فأكبوا عليها من كل جانب، كلا منهم يقصد التبرك بها حتى خشي على النعش أن يحطم قبل وصوله إلى القبر، فأحدق بها الأمراء والأجناد، واجتمع الأتراك فمنعوا الناس من الزحام عليها خشية من سقوطها، وعليهم من اختناق بعضهم، وجعلوا يردونهم عن الجنازة بكل ما يمكنهم، وهم لا يزدادون إلا ازدحاما وكثرة، حتى أدخلت جامع بني أمية المحروس ظنا منهم أنه يسع الناس فبقي كثير من الناس خارج الجامع، وصلي عليه -رضي الله عنه- في الجامع ثم حمل على أيدي الكبراء والأشراف ومن حصل له ذلك من جميع الناس إلى ظاهر دمشق، ووضع بأرض فسيحة متسعة الأطراف وصلى عليه الناس، قال أحدهم: وكنت أنا قد صليت عليه في الجامع، وكان لي مستشرف على المكان الذي صلى فيه عليه بظاهر دمشق، فأحببت أن أنظر إلى الناس وكثرتهم فأشرفت عليهم حال الصلاة، وجعلت انظر يمينا وشمالا، ولا أرى أواخرهم، بل رأيت الناس قد طبقوا تلك الأرض كلها، واتفق جماعة من حضر حينئذ وشاهد الناس والمصلين عليه على أنهم يزيدون على خمسمائة ألف، وقال العارفون بالنقل والتاريخ لم يسمع بجنازة بمثل هذا الجمع إلا جنازة الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، ثم حمل بعد ذلك إلى قبره فوضع وقد جاء الكاتب شمس الدين الوزير[1]، ولم يكن حاضرا قبل ذلك فصلى عليه أيضا ومن معه من الأمراء والكبراء ومن شاء الله من الناس، ولم ير لجنازة أحد ما رئي لجنازته من الوقار والهيبة والعظمة والجلالة وتعظيم الناس لها وتوقيرهم إياها وتفخيمهم أمر صاحبها وثنائهم عليه بما كان عليه من العلم

---

(١) المقصود به: الصاحب شمس الدين عبدالله بن صنيعة المصري القبطي الوزير، أسلم سنة ٧٠١هـ وكان اسمه (غبريال)، كان كاتبا حاسبا متصرفا حسن الهيئة، ولي دواوين دمشق سنة ٧١٣هـ واستمر إلى سنة ٧٣٣هـ، اتهم خلالها مرة وطلب إلى مصر ولكنه عاد إلى عمله، له إصلاحات وأوقاف، وصودرت أملاكه في آخر أمره بعد اعترافه بالغش والخيانة، مات بمصر سنة ٧٣٤هـ، وتسميته "بالكاتب" هنا قد تكون تصحيفا وفي بعض النسخ "الصاحب" كما ذكر المحقق (انظر: الذيل ٣٨٢-٣٨٣، البداية ١٤/٥٥، ٧٠، ٧٥، ١٣٤، الدرر٢/٢٦٢-٢٦٤).

والعمل والزهادة والعبادة والإعراض عن الدنيا والاشتغال بالآخرة والفقر والإيثار والكرم والمروءة... وما وصل خبر موته إلى بلد إلا وصلي عليه في جميع جوامعه ومجامعه، خصوصا أرض مصر والشام وتبريز وقراها وغيرها»[1]، وقال ابن رجب: «وصلي عليه صلاة الغائب في غالب بلاد الإسلام القريبة والبعيدة، حتى في اليمن والصين، وأخبر المسافرون: أنه نودي بأقصى الصين للصلاة عليه يوم الجمعة "الصلاة على ترجمان القرآن"»[2]، فرحم الله الشيخ وعوض الإسلام والمسلمين عنه خير العوض.

---

(١) الأعلام العلية ص٨٤-٨٥.

(٢) ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/٤٠٧

المطلب الثاني: لمحة عن منهج ابن تيمية ومدرسته الأصولية

نحتاج بشدة ونحن ندرس قواعد ابن تيمية الأصولية أن نلم -ولو في لمحة خاطفة- بملامح منهجه الأصولي ومميزات هذا المنهج، ولكن المشكلة أن شيخ الإسلام ابن تيمية لم يترك مؤلفا خاصا في علم أصول الفقه، يمكن الرجوع إليه لمعرفة ما نحتاج إليه عنه في هذا العلم، واستنتاج سمات مدرسته الأصولية منه، ولم يكن لأجل ذلك من أولئك الأصوليين الذين لم يشتهروا سوى في هذا الميدان، أو أن شهرتهم فيه أكثر منها في غيره، بل هو من ذلك النوع من العلماء الذين أقرب وصف يلائم حالهم أنهم علماء موسوعيون، بمعنى أنهم يأتون في كل فن يطرقون بابه بكل ما يتعلق بذلك الفن، استطرادا تحت كل مادة علمية تعرج بهم بحوثهم نحوها، فتأتي لذلك مفردات بحوثهم ومعطيات أرائهم العلمية في شتى المسائل مبعثرة في بطون الكتب.

وقد تعرضت دراسات عصرية متعددة لهذا الجانب الأصولي في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية، من محاور مختلفة، قد يكون أقدمها وأشملها رسالة: صالح آل منصور، "أصول الفقه وابن تيمية"، وقد سارت دراسته على ذات النسق التقليدي في المصنفات الأصولية، على طريقة المتكلمين، مركزة على أصول الاستدلال عند ابن تيمية، وترتيبها، وتطبيقاتها الفرعية، ولم يعتن إلا قليلا بجانب الدلالات اللفظية، وطرق الاستنباط، ونحوها، وهي جوانب أشارت إليها دراسات أخرى غير مستقلة، وهي التي تأتي -كدراستنا هذه- تمهيدا لبعض البحوث التي تتناول فكر ابن تيمية المختلفة، غير أن هناك كتابا صدر حديثا بذل صاحبه فيه جهدا مشكورا في دراسة أصول فقه ابن تيمية وأتى على معظم تلك الجوانب، هو كتاب "حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية من علم الأصول" لعبد الرحمن بن عبد الله الأمير.

ونحن هنا نريد أن نأتي في لمحة سريعة على طرف من كل ذلك وصولا إلى هدفنا: معرفة منهج ابن تيمية الأصولي، وملامح مدرسته الأصولية، وسنستعين بحول الله تعالى بما يمكننا من تلك الدراسات السابقة، بقدر الحاجة، معتمدين بصفة أساسية -إن شاء الله- على معطيات هذا البحث، ربطا بين عناصره، وتوثيقا لنتائجه.

ابن تيمية والمدارس الأصولية

مر علم أصول الفقه بمراحل مختلفة من التطور والبناء، ولم يتشكل في صورته الحاضرة دفعة واحدة، وإنما عبر أطوار مختلفة ومتعاقبة، لكل طور منها طبيعته، ومميزاته، ومن ثم تبلورت -من خلال تفاعل عوامل عدة أثرت في بنيانه- مدارس أصولية لكل مدرسة منها منهجها، وخصائصها ومميزاتها، وروادها ومدوناتها.

وحتى نعرف أين يقف شيخ الإسلام وسط هذا كله، بين مناهج الأصول ومدارسه، ودوره في نشأة هذا العلم، وإقامة بنيانه، وإلى أي مراحل هذه النشأة ينتمي؟ لنعرف من خلال ذلك الطبيعة التي يمكننا من خلالها فهم قضايا ابن تيمية وآرائه الأصولية، ونتوصل إلى المفاتيح التي نستطيع بها فتح مغاليق مقاصده، ومراميه البعيدة والقريبة، فيما نتناوله في هذا البحث من قواعد، ولنعرف ذلك علينا أن نستعرض -ولو في عجالة-مراحل تطور هذا العلم، وكيفية نشأة مدارسه، وطبيعة مناهجه المختلفة.

نشأة علم أصول الفقه ومدارسه

نشأ علم الأصول -كما يؤكد ابن تيمية على ما سنعرف إن شاء الله-مع نزول الوحي، وبعثة المصطفى ﷺ، فليس علم الأصول -في نواته الأولى على الأقل-علما حديثا أو طارئا، وإن كان قد لحقت به إضافات وزيادات كادت تقطع صلته بأصله الأصيل ذلك، وهو الأمر الذي جاهد ابن تيمية -كما سنعرف إن شاء الله- لمنعه، وتعديل مساره.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة[1]: «نشأ علم أصول الفقه مع علم الفقه، وإن كان الفقه

---

(١)هو محمد بن أحمد أبو زُهْرة، من أكبر علماء الشريعة المصريين في عصره، ولد في المحلة الكبرى سنة ١٣١٦هـ، وتولى تدريس العلوم الشرعية والعربية من التعليم العام حتى العالي، وتقلد عدة مناصب أكاديمية، واتجه للبحث العلمي فأصدر أكثر من أربعين مؤلفا في علوم شتى منها الفقه وأصوله ونظرياته، والتاريخ والتراجم، وله ترجمة وافية عن شيخ الإسلام اسمها "ابن تيمية"، توفي بالقاهرة

قد دون قبله ؛ لأنه حيث يكون فقه يكون حتما منهاج للاستنباط ، وحيث كان المنهاج يكون حتما لا محالة أصول الفقه»[١].

وعدم تدوين أصول الفقه في تلك الحقبة المبكرة من فجر التشريع الإسلامي لا يعني عدم وجود هذا العلم واستقراره في نفوس أصحابه ، كما تدلنا وقائع كثيرة ، يفهم منها سيادة هذه الروح الاستنباطية لدى أولئك الرعيل ، فالواقع أن قواعد هذا العلم ومناهجه كانت مستقرة في نفوس المجتهدين ، وكانوا يسيرون في ضوئها وإن لم يصرحوا بذلك ، فعبد الله بن مسعود[٢] الصحابي الفقيه عندما يستدل بآية ﴿وَأُوْلَـٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق ٤) لأنها نزلت بعد آية : ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة ٢٣٤) إنما يفعل ذلك مستخدما قاعدة أصولية هي : (النص اللاحق ينسخ النص السابق) ، وإن لم يصرح بذلك مباشرة[٣].

ولنستمع إلى مؤرخ الإسلام الكبير أبو عبد الرحمن بن خلدون[٤] وهو يصف لنا في

سنة ١٣٩٤هـ .انظر : الأعلام ٦/٢٥-٢٦ ، جريدة الأهرام عدد ١٣ أبريل ١٩٧٤ ، معجم مصنفي الكتب العربية ٤١٣).

(١) أصول الفقه لمحمد أبو زهرة ص ٨

(٢)عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي ، أبو عبد الرحمن ، من أكابر الصحابة ، فضلا وعقلا ، وكان ملازما للنبي ﷺ ، وخادما له ، روى عنه كثيرا من الأحاديث ، وهو من أهل مكة ، ومن السابقين إلى الاسلام ، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة ، تولى بيت مال الكوفة في عهد عمر ، ومات في المدينة سنة ٣٢هـ عن ستين عاما. انظر : سير النبلاء (١/٤٦١) الأعلام (٤/١٣٧).

وكان خادم رسول الله الامين

(٣)انظر : الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان ص ١٤

(٤)هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي ، فيلسوف

استعراض وتحليل تاريخي متخصص، نشأة علم الأصول وتطوره وما آل إليه من ظهور مدرستين رئيستين هما: مدرسة المتكلمين، ومدرسة الفقهاء، ومبينا لماذا لم يحتج الصحابة في عصور الإسلام الأولى إلى تدوين علم أصول الفقه بالصورة التي ظهر بها فيما بعد، يقول رحمه الله: «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها؛ لقرب العصر وممارسة النقلة، وخبرتهم بهم، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررنا من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه، وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي، والبيان والخبر والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضا كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع؛ لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل على الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم»[(١)].

تولى الإمام الشافعي باتفاق الجميع وضع هذا العلم في صورته السلفية الأولى، ومثل

مؤرخ، وعالم اجتماع، ولد بتونس سنة ٧٣٢هـ وبها نشأ وتولى بها بعض الأعمال وتجول في بلاد المغرب وتعرض فيها لوشايات ودسائس فتوجه إلى مصر وتولى فيها القضاء مدة وبها توفي سنة ٨٠٨هـ، له مصنفات (انظر: نيل الابتهاج للتنبكتي ١٦٩-١٧٠، نفح الطيب ٤/٤١٤، الشذرات ٧/٧٦-٧٧، الأعلام ٣/٣٣٠).

(١) مقدمة ابن خلدون ص٣٦٠

بذلك جيل الريادة في التدوين الأصولي، بسماته الأصيلة، وثيقة الصلة بمصادر التشريع الصافية، وروحه النقية، وهيأ للشافعي مجيؤه في فترة خصبة من فترات تكون العلوم الإسلامية، مع تتلمذه على أقوى مدرستين شرعيتين في ذلك الوقت، تتبنى كل واحدة منهما نهجا مميزا في تلقي العلم الشرعي، وتعليمه، وتكمل بذلك احداهما الأخرى، وهما مدرستا الحديث بقيادة الإمام مالك في المدينة، بمنهجها المبني على حرفية النص وقدسيته، ومدرسة الرأي بقيادة الإمام أبي حنفية في العراق، باعتمادها الرأي واستخدامها العقل في الاستنباط والاستدلال، فتتلمذ على كل من التيارين السلفيين، وتمكن بواسطة المزج بينهما من الخروج بهذا المنهج السلفي، ووضع قواعد علم أصول الفقه على وفق ما تلقى أولئك السابقون، وعلى حسب ما درج عليه أسلافهم في الاستنباط والاستدلال، والصلة لا تزال قوية بهم، وتراثهم لا يزال غضا نقيا(١).

كما جاء دور الشافعي حاسما للجدل الذي كان قائما على أشده بين المدرستين السلفيتين، وغلو كل واحدة منهما في الإنكار على الأخرى، فبين بما وضعه من قواعد أصولية أوجه الجمع بين التيارين الحديثي السمعي، والرأيي العقلي، وقطع بما دونه في كتابه العظيم "الرسالة" مادة الخلاف، ومكن من الاستفادة مما عند الفريقين، يقول الدكتور محمد حسن هيتو واصفا ما قام به الشافعي في هذا السبيل: «... فنظر إلى الخلاف المحتدم، ورأى عجز أهل الحديث وضعفهم، وغلو أهل الرأي وتعصبهم، فوضع كتابه المسمى بالرسالة، جامعا بين الحديث والرأي، مبينا للناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والعام الذي أريد به الخاص، والظاهر الذي أريد به غير ظاهره، وتكلم فيه على حجية أخبار الآحاد، وتقديمها، ومنزلة السنة ومكانتها، وتكلم على القياس، والإجماع والاجتهاد، وشرط المفتي في دين الله، على غير ذلك من المباحث الأصولية التي حررها ودونها، فكانت هذه الرسالة بمثابة القانون القويم، الذي يعول عليه، ويحتكم إليه، والذي خفف أثر هذا النزاع، بعد أن علّم كلا الفريقين القواعد التي يجب عليهم أن يلتزموها،

(١) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة لمحمد الجيزاني ص٤٨-٤٩

ويسيروا على نهجها، وصاروا على بينة مما يدافعون به عن مذاهبهم وآرائهم))[١].

ثم توالى التصنيف في أصول الفقه بعد ذلك، كما أشار ابن خلدون، وظل خلال القرن الثالث في إطاره السلفي المحدود، ووضعت بضعة مصنفات تتناول موضوعات جزئية في هذا العلم ككتب: "طاعة الرسول ﷺ"، و"الناسخ والنسوخ" و"العلل" وكلها للإمام أحمد، و"الخصوص والعموم" لأبي إسحاق المروزي، و"إبطال القياس" و"إبطال التقليد" "وخبر الواحد" "والحجة" وهما لداود الظاهري[٢]، وقل أن تجد كتابا شاملا لكل الموضوعات الأصولية قبل أن تتبلور المدارس الأصولية وتثبت أقدامها[٣].

وذلك ما تم بالفعل مع نهايات القرن الرابع، فقد شهدت هذه الفترة ما يمكن وصفه بالانفجار التأليفي في علم الأصول، والانطلاق التام نحو حركة التدوين الشاملة، التي نشطت نشاطا عظيما، منذ مطلع القرن الخامس تحت تأثير حركة فكرية جديدة هي شروع المتكلمين في التصنيف الأصولي[٤].

---

(١) الوجيز في أصول التشريع الإسلامي للدكتور محمد حسن هيتو ص١٣

(٢)داود بن علي بن خلف الأصبهاني البغدادي، أبو سليمان، من مجتهدي العلماء، وهو إمام الظاهرية، الذين اشتهر عنهم نفي القياس، والتمسك بظواهر النصوص، ولد في الكوفة سنة ٢٠٠هـ، وسكن بغداد، وعرف عنه الزهد وحسن التعبد، إلا أنه يؤخذ عليه الكلام في خلق القرآن، له مؤلفات كثيرة، توفي في بغداد سنة ٢٧٠هـ .انظر : سير النبلاء ٩٧/١٣، البداية ٤٠/١١، طبقات السبكي ٢٨٤/٢، الأعلام ٣٣٣/٢

(٣) انظر: أصول الفقه تدوينه وتطوره للدكتور يعقوب الباحسين ص ٦١٤، أصول الفقه وابن تيمية ص ٢٩-٣١

(٤) انظر: أصول الفقه تدوينه وتطوره للدكتور يعقوب الباحسين ص ٦١٨، مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور سامي النشار ص ٦٣، أصول الفقه وابن تيمية ص ٣٤

وبهذا ظهرت إلى الوجود أشهر مدرستين في التأليف والدراسة الأصولية، لكل واحدة منهما سماتها وخصائصها، وروادها ومدوناتها هما:

مدرسة المتكلمين

ويعتبر القاضي أبو بكر الباقلاني[١]، والقاضي عبد الجبار المعتزلي[٢] أقدم وأشهر رواد هذه المدرسة، ويعتبر الأول منهما ممثلا للتيار الأشعري بما أدخله في الإسلام من علوم الفلسفة وقضايا المنطق، بينما يعد الثاني صاحب الفكر الاعتزالي بما يتميز به من اعتزاز بالعقل، وتحكيم له في قضايا الشرع.

وأشهر المصنفات في هذه الطريقة ثلاثة كتب، تمثل أركان هذا الفن وقواعده على طريقة المتكلمين بعد الشافعي، وكل من جاء بعدها ممن سلك هذه الطريقة فإنما كان اعتماده عليها[٣]:

١. كتاب "العمدة" للقاضي عبد الجبار، وشرحه المسمى "المعتمد" لأبي الحسين

---

(١)محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، القاضي أبو بكر، المتكلم المشهور، من أهل البصرة، سكن بغداد، له تصانيف كثيرة مشهورة في علم الكلام والرد على الرافضة والمعتزلة والجهمية، سمع أبا بكر أحمد القطيعي وأبا محمد بن ماسي، وعنه الحافظ أبو ذر الهروي وأبو جعفر محمد الصماني، توفي ببغداد سنة ٤٠٣هـ .انظر: وفيات الأعيان (٢/٣٥٩) – الأنساب (١/٢٦٥) – السير (١٧/١٩٠) ت (١١٠)

(٢)عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد، القاضي أبو الحسن الهمذاني، العلامة المتكلم شيخ المعتزلة صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية، ولي قضاء القضاة بالري، صنف (دلائل النبوة) و (طبقات المعتزلة) و (الآمالي في الحديث) و (تنزيه القرآن عن المطاعن)، توفي بالري سنة ٤١٥هـ، وله ٩٠ سنة .انظر: السير (١٧/٢٤٤) – طبقات السبكي (٥/٩٧)

(٣) انظر: أصول الفقه وابن تيمية ص٤٠

البصري[1].

٢. كتاب "البرهان" لأبي المعالي[2] الجويني المعروف بإمام الحرمين.

٣. كتاب "المستصفى" لأبي حامد الغزالي[3].

وتتميز هذه المدرسة بميزات:

١. أنها تقوم على تجريد قواعد الأصول عن الفقه، والميل إلى الاستدلال العقلي

---

(١)محمد بن علي بن الطيب البصري، المتكلم أحد أئمة المعتزلة، كان فصيحاً بليغاً عذب العبارة يتوقد ذكاءً، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه منها (المعتمد)، سكن بغداد وتوفي بها في ربيع الآخر سنة ٤٣٦هـ .انظر : وفيات الأعيان (٣٥٩/٢) – السير (٥٨٧/١٧)

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي، إمام الشافعية في زمانه، ولد في (جوين) قرب نيسابور سنة ٤١٩هـ، ورحل إلى بغداد والحرمين فأفتى ودرس ثم عاد إلى نيسابور فتولى فيها التدريس ثلاثين سنة "غير مدافع ولا مزاحم"، له شطحات في الكلام رجع عنها في آخر عمره، توفي سنة ٤٧٨هـ .انظر : سير النبلاء (٤٦٨/١٨) – البداية (١١٤/١٢) – طبقات السبكي (١٦٥/٥) – الأعلام (١٦٠/٤)

(٣)محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام الإمام الجليل، ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر وعاد إلى بلدته، أخذ عن إمام الحرمين ولازمه وجد واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك، درس بالنظامية، وكان شديد الذكاء سديد النظر سليم الفطرة عجيب الإدراك مناظراً وحجاجاً، كان زميلاً للكيا الهراسي ومسعود الخواني، وكان إمام الحرمين يصفهم بقوله : الغزالي بحر مغدق، والكيا أسد مخرق، والخواني نار تحرق، صنف (إحياء علوم الدين) و (البسيط) و (الوسيط) و (تهافت الفلاسفة) وغيرها، توفي سنة ٥٠٥هـ بطوس .انظر : طبقات السبكي (١٩١/٦) – السير (٣٢٢/١٩)

ما أمكن، فما أيدته العقول والحجج أثبتوه، وإلا فلا، دون اعتبار لموافقة ذلك للفروع الفقهية، فهدفهم ضبط القواعد لتكون دعامة للفقه وضابطاً للفروع من غير اعتبار مذهبي، وتعتمد على التنظير المجرد، أكثر من اعتنائها بالتطبيق، وتكثر لأجل ذلك في وضع الفرضيات العقلية.

٢. أن الكتب المؤلفة على هذا المنهج ضمت بين طياتها موضوعات هي بعلم الكلام ألصق منها بعلم الأصول كتعرضهم للحسن والقبح العقليين، وبحثهم في عصمة الأنبياء قبل النبوة، وما شابه ذلك من المباحث[١].

مدرسة الفقهاء

وسميت بذلك لأنها تعتمد فيما تضعه من قواعد على ما ألفه الفقهاء ودونوه في كتب الفروع من أحكام المسائل الفقهية، وتسمى أيضا مدرسة الحنفية؛ لأن أكثر من سار عليها والتزمها هم من الأحناف، وأشهر رواد هذه المدرسة: أبو بكر الجصاص[٢]، وكتابه "أصول الجصاص"، وأبو زيد الدبوسي[٣] وكتابه "تقويم الأدلة"، و"تأسيس النظر"، وشمس الأئمة

---

(١) انظر: الأصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقي الدين الحكيم ص٨٤، أصول الفقه وابن تيمية ص ٤٠

(٢)أحمد بن علي الرازي البغدادي، أبو بكر، المعروف بالجصاص لعمله بالجص، فقيه أصولي مفسر من أئمة الحنفية المجتهدين في عصره، من أهل الري، ولد في بغداد سنة ٣٠٥هـ ونشأ فيها وتلقى العلم، ورحل إلى الأهواز ونيسابور، ثم رجع بغداد، وتفرغ للتدريس، وامتنع من القضاء، حتى توفي بها سنة ٣٧٠هـ، وكان مشهورا بالزهد، له مؤلفات في الأصول والتفسير .انظر: سير النبلاء ١٦/ ٣٤٠، البداية ١١/ ٢٥٣، الشذرات ٣/ ٧١، الأعلام ١/ ١٧١

(٣)عبدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي، القاضي أبو زيد، الفقيه الحنفي، كان من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة وعالم ما وراء النهر، وأول من وضع علم الخلاف وأبرزه، وكان ممن يضرب به المثل في النظر وإستخراج الحجج، صاحب (كتاب الأسرار) و (تقويم الأدلة) وغيرهما، توفي ببخارى سنة ٤٣٠هـ

السرخسي[(١)] ، وكتابه "أصول السرخسي"، ولكن أحسن وأجمع ما ألف فيها هو: كتاب فخر الإسلام البزدوي[(٢)] "كنز الوصول إلى معرفة الأصول"، وقد شرحه عبد العزيز البخاري[(٣)] في كتابه "كشف الأسرار"[(٤)].

وتتميز هذه الطريقة بعدة مميزات أهمها:

١. أن القواعد فيها تابعة للفروع المنقولة عن أئمة المذاهب، فما كان من القواعد موافقا لما نقل عن الأئمة أقروه، وما كان منها مخالفا هجروه، فهم يستنبطون

.انظر : الجواهر المضية (٢/٤٩٩) ت (٩٠١) – الأنساب (٢/٤٥٤) – وفيات الأعيان (٢/٢٣)

(١)محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، شمس الأئمة أبو بكر، من كبار علماء الأحناف المجتهدين، من أهل (سرخس) في خراسان، ومن القضاة، وسجن في (فرغانة) من أجل كلمة نصح بها (الخاقان) وفي السجن أملى كتابه الموسوعي "المبسوط"، وعندما أطلق ظل بها إلى أن مات سنة ٤٨٣هـ، له مصنفات أخرى في الفقه والأصول .انظر: الفوائد البهية ١٥٨ ، الجواهر المضية ٢٨/٢ ، كشف الظنون ٦١/٦ ، الأعلام ٣١٥/٥

(٢) علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، المعروف بفخر الإسلام البزدوي، الفقيه الكبير بما وراء النهر، صاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة، قال السمعاني : روى لنا عنه صاحبه أبو المعالي محمد بن نصر بن منصور المديني الخطيب بسمرقند، من تصانيفه (المبسوط) و (شرح الجامع الكبير) و (الجامع الصغير)، توفي سنة ٤٨٢هـ .انظر : الجواهر المضية (٢/٥٩٤) – الأنساب (١/٣٣٩)

(٣)عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، علاء الدين، فقيه حنفي من علماء الأصول، من أهل بخارى، له تصانيف منها "كشف الأسرار" في شرح أصول البزدوي في أصول الفقه، و"التحقيق شرح منتخب الأصول" و"كتاب الأفنية"، توفي سنة ٧٣٠هـ .انظر: الجواهر المضية٣١٧/١ ، كشف الظنون٤٦٩/٥ ، معجم المطبوعات٥٣٧ ، الأعلام ١٥/٤

(٤)انظر: الوجيز في أصول التشريع ص٢٥ ، أصول الفقه وابن تيمية ص٤٥

قواعدهم من خلال استقراء فروعهم المذهبية وليس العكس، فهم بذلك أكثر واقعية من المتكلمين.

٢. اعتمادهم على الفروع الفقهية أدى إلى كثرة ازدحام مصنفاتهم بها، كما أدى إلى أنهم قد يجعلون من الفرع الفقهي الذي يجدونه خارجا عن القواعد التي تنتظم أفرعا شتى قاعدة مستقلة[١].

يقول الشيخ أبو زهرة في وصف نشأة المدرستين ومنهجهما: ((وقد سار الفقهاء بعد تقرر المذاهب في دراسة أصول الفقه في اتجاهين مختلفين: أحدهما: اتجاه نظري وهو لا يتأثر بفروع أي مذهب، فهو يقرر المقاييس من غير تطبيقها على أي مذهب تأييدا أو نقضا، وثانيهما: اتجاه متأثر بالفروع وهو يتجه لخدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها، بمعنى أن أصحاب المذهب يجتهدون له في أن يثبتوا سلامة الأحكام الفقهية التي انتهى إليها المتقدمون من مذهبهم، فيذكرون القواعد التي تؤيد مذهبهم، فيقرر الحنفية مثلا: أن العام دلالته قطعية، ولذلك يضعفون أخبار الآحاد التي تخالفها لأنها ظنية، والفقهاء الذين أكثروا ابتداء من هذا الاتجاه هم الحنفية، وإن وجد في كل مذهب من أخذ بها، وسميت الطريقة الأولى: أصول الشافعية باعتبار أن الشافعي أول من بين المناهج في دراسته دراسة نظرية مجردة، وتسمى هذه الطريقة أيضا طريقة المتكلمين؛ لأن كثيرين من علماء الكلام لهم بحوث في الأصول على هذا المنهاج النظري))[٢].

---

(١) انظر: تاسيس النظر للدبوسي ص ١١٦، أصول الفقه تدوينه وتطوره للباحسين ص٦٢٢-٦٢٣، أصول الفقه وابن تيمية ص٤٤

(٢) أصول الفقه لأبي زهرة ص١٥

الجمع بين المدرستين

وهناك من حاول الجمع بين الطريقتين كما فعل ابن الساعاتي[(١)]" الذي جمع بين كتابي "أصول البزدوي" على طريقة الفقهاء، وكتاب "الإحكام" للآمدي على طريقة المتكلمين، وكذا كتاب "جمع الجوامع" لابن السبكي[(٢)] ، وكتاب "التحرير" للكمال ابن الهمام الحنفي[(٣)] وشرحه "التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج[(٤)]، وكتاب "مسلم

---

(١)أحمد بن علي بن تغلب مظفر الدين ابن الساعاتي : عالم بفقه الحنفية.ولد في بعلبك، وانتقل مع أبيه إلى بغداد فنشأ بها في المدرسة المستنصرية، وتولى تدريس الحنفية بها، أشهر مصنفاته "نهاية الوصول إلى علم الأصول" في الجمع بين كتاب البزدوي والإحكام في أصول الفقه، توفي سنة ٦٩٤هـ. انظر: الجواهر المضية (١/٨٠) الأعلام (١/١٧٥)

(٢)عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تاج الدين أبو نصر، مؤرخ وفقيه شافعي، نسبته إلى (سبك) بمصر، ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ وانتقل مع والده إلى دمشق فتلقى العلم فيهما، وتولى التدريس والإفتاء والخطابة بدمشق، وناب في قضائها عن أبيه ثم تولاه بعده حتى انتهت إليه رئاسته وجرت له بسببه محن، توفي بدمشق سنة ٧٧١هـ، له مصنفات في الفقه والأصول والتراجم منها"الأشباه والنظائر" .انظر : الدرر٢/٤٢٥، حسن المحاضرة١/٣٢٨، الشذرات٦/٢٢١، الأعلام٤/١٨٤

(٣)محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام، من أئمة الحنفية، أصولي فقيه مشارك في علوم شتى، ولد بالإسكندرية سنة٧٩٠هـ وتعلم بالقاهرة حتى نبغ وأقام بحلب وبالحرمين، وتولى مشيخة الشيوخ بمصر، توفي بالقاهرة سنة٨٦١هـ له مصنفات .انظر: الضوء اللامع ٨/١٢٧، الشذرات ٧/٢٩٨، مفتاح السعادة٢/١٣٥، الأعلام ٦/٢٥٥

(٤)محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان الحلبي، الحنفي، المعروف بابن أمير الحاج وبابن الموقت، ولد بحلب ونشأ بها وارتحل إلى حما ثم إلى القاهرة فسمع بها على الحافظ بن حجر، ولازم

الثبوت" وشرحه "فواتح الرحموت".

وتمتاز هذه الطريقة بالجمع بين مزايا الطريقتين، فتعتني بتجريد القواعد الأصولية، مع ربطها بفروعها الفقهية، وعلى هذا المنهج جاءت كتب تخريج الفروع على الأصول، ككتاب الزنجاني[(١)]، والأسنوي[(٢)]، وغيرهما[(٣)].

التيار السلفي

ثم ظلت حركة التأليف في أصول الفقه إبان هذه الفترة تراوح مكانها، وتدور رحاها حول هذه المصنفات، شرحا واختصارا، وتنسج في أحسن الأحوال على منوال إحدى هذه الطرق الموصوفة.

إلا أنه في خضم هذا الجو المزدحم بهذا اللون من التأليف، المصطبغ بهذه الروح في التوجه والبحث، ثمة توجه آخر، لم يرتض في خط سيره العام هذا البعد الذي نشأ عن روح السنة، ومنهجية السلف، التي تبقى وتسير في كل قول وفعل وتفكير في ظل

ابن الهمام، وبرع في فنون وتصدى للإقراء والإفتاء، مات ليلة الجمعة التاسع والعشرين من رجب سنة ٨٧٩هـ. انظر: البدر الطالع (٢/٢٥٤) - الأعلام للزركلي (٧/٤٩)

(١)محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الزنجانى: لغوى، من فقهاء الشافعية، من أهل زنجان (بقرب أذربيجان) استوطن بغداد، وولي فيها نيابة قضاء القضاة، وعزل، ودرس بالنظامية ثم بالمستنصرية، له مؤلفات ، اشهرها "تخريج الفروع على الأصول"، توفي واقعة بغداد سنة ٦٥٦هـ. انظر: الجواهر المضية (٢/١٥٥).الأعلام (٧/١٦١)

(٢)عبدالرحيم بن الحسن بن علي القرشي الشافعي الإسنوي، جمال الدين أبو محمد، فقيه أصولي من علماء العربية، ولد بإسنا بلدة بصعيد مصر سنة ٧٠٤هـ، وقدم القاهرة سنة ٧٢١هـ لأخذ العلم من العلماء الكبار، من مصنفاته (المهمات) و (الأشباه والنظائر) وفي الأصول (نهاية السول) و (التمهيد) وغير ذلك، توفي سنة ٧٧٢هـ .انظر : البدر الطالع (١/٣٥٢) - الأعلام للزركلي (٣/٣٤٤)

(٣)انظر: الوجيز في أصول التشريع ص٢٥، أصول الفقه وابن تيمية ص٤٥

الوحي، وتلتزم بكل طاقة ممكنة بمعطيات الكتاب والسنة، سواء في المصطلحات اللفظية، أو في المسميات اللغوية، أو في الأحكام والقواعد التي تنشأ من النظر والبحث في دلالات الألفاظ، وتبنى عليها الأحكام.

وهذا التوجه هو ما يمكن تسميته بالتوجه السلفي، أو التيار السني، الذي سار في إطاره علماء أهل السنة والجماعة، واضعين نصب أعين الالتزام بكل دقة ممكنة بمصدري التشريع الأساسين، لفظا ومعنى، تأصيلا وتطبيقا، والبعد ما أمكن عن تلك المصطلحات الكلامية، والتوجهات العقلية المجردة، وسعوا إلى المحافظة على نقاء هذا العلم الشرعي، وإبقائه في صورته التي طبقه بها سلف الأمة المبارك.

وتتميز هذه الطريقة بمميزات أجملها فيما يلي:

١. الالتزام بما جاء في الكتاب والسنة أو أجمعت عليه الأمة، في التقعيد والتفريع، على وفق المنهج الذي سار عليه سلفها الفاضل، والإكثار من الاستشهاد بآراء الصحابة والتابعين، والبعد عن النقول من أقوال المتأخرين، أو من عرف عنهم تبني مناهج فلسفية أو كلامية في البحث والدراسة.

٢. ندرة التأليفات المستقلة على وفق هذه الطريقة، وإن كان رواد هذا المنهج لا يألون جهدا في التنبيه على قضايا الأصول، والبناء عليها في أثناء مؤلفاتهم التي يتناولون فيها شتى مجالات التصنيف الشرعي.

ومن أبرز رواد هذا المنهج إبان هذه الحقبة: ابن عبد البر[(١)] في المغرب، والخطيب

---

(١)يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر، حافظ المغرب، فقيه مؤرخ أديب، ولد بقرطبة سنة ٣٦٨هـ ونشأ في بيت علم، وتلقى العلم في بلده ورحل من أجله في بلاد الأندلس، قال الذهبي: " كان إماما دينا ثقة متقنا علامة متبحرا صاحب سنة واتباع ممن بلغ رتبة الاجتهاد"، ولي قضاء لشبونة وشنترين، وتوفي بشاطبة سنة ٤٦٣هـ، وترك مصنفات جمة .انظر: سير

البغدادي[(١)] في المشرق؛ فوضع الأول كتاب "جامع بيان العلم وفضله"، ووضع الثاني كتاب" الفقيه والمتفقه"، فكان دورهما قطرة غيث في واد غير خصيب بتلك المناهج الفسلفية والنظرية، التي تكاد تنفصم عراها عن روح الإسلام النقية، وصفاء السنة النبوية، بما بليت به من الطرق الكلامية، والآراء العقلية، ثم جاء بعدهما ابن السمعاني[(٢)]، ليضع لبنة أخرى تحاول أن تعود-قدر المستطاع- بهذا العلم الشرعي إلى مصادره الأصيلة، ونبعه النقي، من خلال كتابه المتخصص، "قواطع الأدلة".

يقول محمد الجيزاني في وصف دور هؤلاء الأعلام في رحلة التطور والنشوء الأصولية: «هذه المرحلة اتسمت بغزارة المادة الأصولية المبنية على الأحاديث النبوية، والآثار المروية عن الصحابة والتابعين، وذلك يمثله بوضوح كتاب ابن عبد البر، وكتاب الخطيب البغدادي، كما أن هذه المرحلة تميزت بالاتجاه الحديثي المتمثل بذكر المرويات بأسانيدها، ولم يكن هذا الاتجاه قاصرا على الرواية والتحديث بل انضم إلى

النبلاء١٨/١٥٣، الديباج المذهب٣٥٧، الشذرات٣/٣١٤، الأعلام٨/٢٤٠

(١)أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أبو بكر، المعروف بالخطيب، أحد الحفاظ المؤرخين المقدمين مولده في (غزية) ومنشأه ووفاته ببغداد، رحل إلى مكة وسمع بالبصرة والدينور والكوفة وغيرها، وكان فصيح اللهجة عارفا بالأدب، يقول الشعر، ولوعا بالمطالعة والتأليف، ذكر ياقوت أسماء ٥٦ كتابا من مصنفاته، من أفضلها (تاريخ بغداد) و(الفقيه والمتفقه) توفي سنة ٤٦٣هـ. انظر: طبقات الشافعية (٣/١٢) الأعلام (١/١٧٢)

(٢)عبدالكريم بن أبي بكر محمد بن أبي مظفر التميمي السمعاني الخراساني المروزي، أبو سعد، الإمام الحافظ الكبير محدث خراسان تاج الإسلام، صاحب المصنفات الكثيرة، ولد سنة ٥٠٦هـ بمرو، حمله والده إلى نيسابور وأحضره للسماع على عبدالغفار الشيروي وأبو العلاء القشيري وجماعة، من تصانيفه (تذييل تاريخ بغداد) و (تاريخ مرو) و(الأنساب) و(معجم البلدان) وغيرها، توفي بمرو سنة ٥٦٢هـ .انظر : طبقات السبكي (٧/١٨٠) - وفيات الأعيان (٢/١٠٠) - السير (٢٠/٤٥٢)

ذلك الاستنباط والفهم، وإثبات القياس والاجتهاد، والدعوة إلى إعمال الرأي في حدود الشرع، والتحذير من التسرع في الفتيا وإصدار الأحكام، والتنبيه على فضل العلم وأدب أهله، وكانت هذه المرحلة امتدادا للمرحلة السابقة التي تمثلت في كتاب "الرسالة" للشافعي، فقد استفاد ابن عبد البر والخطيب البغدادي وابن السمعاني استفادة مباشرة واضحة من آثار الشافعي))[١].

وفيما عدا ذلك ظلت روح الكلامية ومناهج الرأي والمنطق تسود عالم الأصول، حتى أزفت نهايات القرن السابع وبدايات الثامن، الحقبة التي ظهر فيها إماما السنة: الشاطبي[٢] في المغرب الإسلامي، بتأليفه الذي يعد بحق فتحا عظيما في عالم الأصول، يعود به بقوة وذكاء إلى نبعه الأول، ويربط بمهنية رائعة بينه وبين مصدريه الكتاب والسنة، في لون جديد متميز من الكتابة الأصولية لم يعهد قبل ذلك، لا يعتمد في أفكاره وقواعده على القواعد الكلامية المجردة، ولا الآراء العقلية المتعصبة، بل على الاستقراء التام وشبه التام لنصوص الشرع بمصدريه المعصومين الكتاب والسنة، يستنبط منهما القواعد الأصولية، ويبني عليهما الفروع الفقهية، ويعتبر كل فقه لا يبنى عليه عمل فليس بفقه.

يقول الشيخ بكر أبو زيد في وصف الشاطبي ودور ه الإبداعي إبان تلك الفترة:

---

(١) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ص٣١-٣٧

(٢) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق، أصولي لغوي محدث من علماء المالكية المجتهدين، ولد في غرناطة وبها نشأ وتعلم، وتولى الخطابة والإمامة والتزم في سيرته السنة وحارب البدع فتعرض بسبب ذلك لمحن ألف فيها كتابه "الاعتصام"، وجاء في كتابه " الموافقات" بلون جديد في صوغ أصول الفقه ووضعه في قالب مقاصدي رائع، وتوفي رحمه الله سنة ٧٩٠هـ في غرناطة انظر: نيل الابتهاج ٤٦-٥٠، ترجمة محمد أبو الأجفان له في مقدمة "الإفادات والإنشادات"، مقدمة نظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني (١٠٧-١٤١)، الأعلام (١/٧٥)

«وأبو إسحاق: هو مؤلف غرناطة الإبداعي، في كتبه: "الموافقات" في أصول الشريعة ومقاصدها، "والاعتصام" في السنة وقمع البدعة... وهو -رحمة الله عليه- في مؤلفاته هذه بعيد عن طرق التأليف التقليدية، والعمل المكرور، وإنما يفترعها افتراعا، ويبدع فيها إبداعا؛ لأنه قد اتخذ القرآن والسنة له نبراسا وإماما، وحذق لسان العرب لغة ونحوا وفقها واشتقاقا، بما لم يدرك شأوه من لحقه، ولم ينسج على منواله ومسلكه، فلا جرم كان نجما لامعا، أضاء الأمة الإسلامية في المشارق والمغارب، فلفت الأنظار، وعكفت على كتبه الأبصار، واستضاءت بأنوارها بصائر أهل الأمصار»[١].

وفي نفس الحقبة التي مثلت ثورة علمية وفكرية وحركية في عالم الإسلام حينئذ، بعد فترة ركود وجمود وتبعية طالت لقرنين من الزمان، في ذات الحقبة ظهر في المشرق الإسلامي عالمنا المترجم له شيخ الإسلام ابن تيمية، فقام بدور التجديد في كل تلك الميادين، بما فيها ميدان أصول الفقه الذي نحن بصدد الحديث حوله، مصداقا لقول المصطفى ﷺ: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[٢] فما هي حقيقة دور ابن تيمية خلال رحلة تطور أصول الفقه هذه؟ وما هي أبعاد وأسس منهجه الأصولي بناء على ذلك؟ هذا ما سأتناوله فيما يلي:

دور ابن تيمية

يعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية من رواد الحركة التصحيحية التي ظهرت في نهايات القرن

---

(١)من تقديم الشيخ بكر أبو زيد لكتاب الموافقات للشاطبي بتحقيق مشهور آل سلمان ١/هـ

(٢)حديث أبي هريرة، أخرجه أبو داود-كتاب الملاحم-باب ما يذكر في قرن المائة-حديث (٤٢٩١)، وصححه الحاكم في المستدرك-كتاب الفتن والملاحم-حديث (٨٥٩٢-٨٥٩٣) وسكت عنه الذهبي، والطبراني في الأوسط (٦/٣٢٤) برقم (٦٥٢٧) وأورده الألباني في السلسلة الصحيحة، وقال: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال مسلم، انظر: (الصحيحة برقم ٥٩٩)

السابع، وامتدت إلى منتصف ونهايات القرن الثامن، ومثل الشاطبي جانبها المغربي، وتولى ابن تيمية وتلميذه النجيب ابن القيم[١] شقها المشرقي، بعدما ظلت روح الجمود المذهبي هي السمة الغالبة في المجتمع العلمي الإسلامي شرقه وغربه، وأصبحت مناهج المتكلمين هي المهيمنة على الجو الأصولي العام، فجاء ابن تيمية ليشكل تمردا عاما على كل تلك الأوضاع التي رآها على غير ما ينبغي أن تكون، وقام في معركته الجهادية يدعو إلى لون جديد قديم من ألوان المعرفة والبحث، والفتوى والتأليف، لم يكن سائدا إلى ما قبل قرنين من زمانه؛ مما وضعه في مواجهة ضارية مع التيار التقليدي السائد في عصره ذلك، وجعله يلاقي في طريق دعوته مصاعب كثيرة ويعيش أحداثاً جساماً امتدت به إلى آخر رمق حين مات سجيناً بدمشق.

وقد كانت روح الإبداع والتجديد هي إحدى مميزات ابن تيمية الملازمة له؛ ولهذا لم يكن دوره في رحلة تطور علم أصول استثناء من ذلك؛ فقام مدفوعا بسلفيته، وحرصه الشديد على التزام طريقة الرسول ﷺ وصحابته الكرام في تلقي الأحكام والتعامل مع النصوص، كما عرف عنه، قام بالدعوة إلى العودة بأصول الفقه ضمن بقية علوم الشرع وكل جوانب الحياة، إلى نبعها الأصيل، ومصدرها النقي: الكتاب والسنة، معتبرا في كل مناسبة أن الخير كل الخير فيمن اتبع، والشر كل الشر فيمن ابتدع، وواضعا نصب عينه، (أن شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)[٢]، ومؤمنا كل الأيمان أن لا

---

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، شمس الدين أبو عبد الله، أحد كبار العلماء المصلحين، ولد في (زرع) قرب دمشق سنة ٦٩١هـ، وانتقل إلى دمشق وطلب العلم، وظل ملازما لابن تيمية منذ عودته من مصر إلى وفاته، وسجن معه في المرة الأخيرة وأوذي بسببه، حتى غدا صورة أخرى لشيخه يقول بآرائه وينافح عنها ويعمل على نشرها، وكتبه التي تربو على الستين تشهد على ذلك، درس في دمشق وخطب وأفتى، وتوفي بها سنة ٧٥١هـ. انظر: البداية (١٤/ ١٨٨) - ذيل ابن رجب (٢/ ٤٤٧) - الدرر (٣/ ٤٠٠) - الأعلام (٦/ ٥٦)

(٢) سيأتي تخريجه في ص[٢٩٢]

سبيل إلى النجاة، ولا طريق نحو السلامة إلا بالإتباع المطلق لما جاء به الكتاب والسنة، وأجمعت عليه الأمة، وفق ما فهمه سلفها الصالح، وطبقوه في عصورهم الفاضلة، وقرون الخيرية، قبل أن تبتلى الأمة بدخول علوم الشرق والغرب إليها، وانبهار علمائها بما ترجم من كتب اليونان، وأهل المنطق، والإغراق في العقليات، والبعد عن السمعيات، فلن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.

وقد جاء دور ابن تيمية التجديدي والتصحيحي هذا في مظهرين رئيسين اثنين:

الأول: إثبات أصالة علم أصول الفقه وسلفيته

بين شيخ الإسلام أن الكلام في أصول الفقه أمر معروف من زمن الصحابة رضي الله عنهم، ومن بعدهم من التابعين، ومن بعدهم من أئمة الدين، وأنهم أقعد بهذا الفن وغيره من فنون العلوم الدينية ممن بعدهم، فهم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه؛ لأنهم كانوا أعرف الناس بأجناس الأدلة ومراتبها، وأنواعها وأعيانها، والاستدلال بها على الأحكام لمعرفتهم بلغة العرب التي نزل بها القرآن، بل هم أئمتها؛ ولهذا كان منهجهم في الأصول -وفي غيره- آصل المناهج وأسدها وأقومها وأصحها.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «الكلام في أصول الفقه، وتقسيمها إلى الكتاب والسنة والإجماع واجتهاد الرأي، والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام أمر معروف من زمن أصحاب محمد ﷺ، والتابعين لهم بإحسان، ومن بعدهم من أئمة المسلمين، وهم كانوا أقعد بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم، وقد كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح[1]: (اقض بما في كتاب الله فان لم يكن فبما في سنة رسول الله ﷺ،

---

(١)شريح بن الحارث الكندي، أبو أمية القاضي، أدرك الجاهلية ويعد من كبار التابعين، وكان قاضياً لعمر على الكوفة ثم لعثمان ثم لعلي ﷺ فلم يزل قاضياً بها إلى زمن الحجاج، وكان أعلم الناس بالقضاء، وذا فطنة وذكاء ومعرفة وعقل ورصانة، وكان أطلساً، اختلف في وفاته فقيل ٨٧هـ وقيل ٧٨هـ وقيل غير ذلك. انظر: السير ٤/ ١٠٠ - الاستيعاب ١١٧٢ - وفيات الأعيان ١/ ٤٠٩

فإن لم يكن، فبما اجتمع عليه الناس - وفى لفظ- فبما قضى به الصالحون، فإن لم تجد فإن شئت أن تجتهد رأيك)[١] وكذلك قال ابن مسعود، وابن عباس، وحديث معاذ[٢] من أشهر الأحاديث عند الأصوليين))[٣].

ولهذا يعترض على المتكلمين المسلمين الذين يحملهم تقليدهم للفلاسفة في مناهجهم على فلسفة علم الأصول، ببنائه على تلك الأصول الفلسفية مع أصالته ونشأته الإسلامية، التي جعلته علما إسلاميا محضا، كما يقول ابن تيمية في حديثه عن الفلسفة والمتفلسفة: ((.. حتى أن من له مادة فلسفية من متكلمة المسلمين -كابن الخطيب[٤] وغيره-يتكلمون في أصول

(١)أخرجه الضياء في المختارة١/٢٣٨ عن الشعبي عن شريح أنه كتب إلى عمر رضي الله عنه يسأله فكتب إليه "أن اقض بما في كتاب الله فإن لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله ﷺ فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر ولا أرى التأخير إلا خيرا لك والسلام" وقال إسناده صحيح – وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١١٥/١٠ –كتاب آداب القاضي –باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي فإنه غير جائز له أن يقلد أحداً من أهل دهر ولا أن يحكم أو يفتي بالاستحسان

(٢)معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبدالرحمن، صحابي جليل، كان أعلم الأمة بالحلال والحرام، وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي ﷺ، آخى النبي ﷺ بينه وبين جعفر، شهد العقبة وبدراً وأحداً والمشاهد كلها، بعثه النبي ﷺ بعد غزوة تبوك إلى اليمن معلماً ومرشداً وعاد إلى المدينة في خلافة أبي بكر وتوفي في طاعون عمواس في السنة ١٨هـ . أنظر : الإصابة ١٦٠/٦ ت ٨٠٣٢ – الاستيعاب ١٤٠٢/٣ ت ٢٤١٦

(٣)المجموع ٤٠١/٢٠

(٤) هو فخر الدين الرازي، ويعرف بابن خطيب الري، ستأتي ترجمته.

الفقه الذي هو علم إسلامي محض، فيبنونه على تلك الأصول الفلسفية))[١].

ويؤكد في مقارنات متعددة صحة هذا المنهج السلفي في مقابل المناهج المحدثة بعده، وقصورها في الوصول إلى الحقائق الشرعية، وتلمس المقاصد التي يرمي إليها الشارع من تشريعاته، نتيجة لإمعانهم في البعد عن نور الوحي المعصوم بجريهم المحموم خلف العقليات، وما يلازمها من خطأ وخطل؛ ولهذا كانت مناهج الأئمة السابقين في عصور الإسلام الذهبية من عصر الصحابة إلى عصر التابعين وتابعيهم كالأئمة الأربعة ومن في درجتهم، هي أصح وأسلم المناهج، وأصولهم هي الأصول التي ينبغي أن تبنى عليها الفروع.

يقول الشيخ: ((الأصوليون يذكرون في مسائل أصول الفقه مذاهب المجتهدين كمالك والشافعي والأوزاعي[٢] وأبي حنيفة واحمد بن حنبل وداود، ومذهب أتباعهم، بل هؤلاء ونحوهم هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه؛ إذ كانوا يعرفونها بأعيانها، ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام، بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدرة، بعضها وجد وبعضها لا يوجد، من غير معرفة بأعيانها؛ فان هؤلاء لو كان ما يقولونه حقا فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلما في أدلة مقدرة في الأذهان، لا تحقق لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد، وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به هذه المقدرات، فهو كلام باطل))[٣].

وفي مقارنة أخرى حول مسألة من مسائل أصول الفقه يقول الشيخ: ((مسألة المطلق

---

(١) المجموع ٨٦/٢

(٢)عبدالرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، أبو عمرو، شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام، كان يسكن بمحلة الأوزاع وهي العقيبة الصغيرة ظاهر باب الفراديس بدمشق، ثم تحول إلى بيروت مرابطاً بها إلى أن مات، وكان خيراً فاضلاً مأموناً كثير العلم والحديث والفقه، توفي سنة ١٥٧هـ .انظر : السير (١٠٧/٧) – تهذيب الكمال (٣٠٧/١٧)

(٣) المجموع ٤٠٢/٢٠

والمقيد وهى غمرة من غمرات أصول الفقه، وقد اشتبهت أنواعها على كثير من السابحين فيه، لكن المقصود أن مسألتنا ليست من هذا الباب، مع أنها لو كانت منه لكان الواجب على من يفتي بمذهب الشافعي وأحمد أن يبني هذه المسألة على أصولهما وأصول أصحابهما، دون ما أصله بعض المتكلمين، الذين لم يمعنوا النظر في آيات الله ودلائله، التي بينها في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا أحاطوا علما بوجوه الأدلة ودقائقها التي أودعها الله في وحيه الذي أنزله، ولا ضبطوا وجوه دلالات اللسان الذي هو أبين الألسنة، وقد أنزل الله به أشرف الكتب»[1].

وبهذا يقرر الشيخ أن هذا المنهج السلفي في الأصول -الذي يمكن اعتباره منهجا مغايرا لكل المناهج التي كانت سائدة في عصر ابن تيمية وما قبله -هو المنهج الوحيد الصالح للتطبيق، والذي يضمن سلامة الإجراء، ودقة وصحة النتائج، باعتماده الدقيق على الوحي المعصوم، وتطبيقه بأقرب صورة ممكنة لما طبقه به أعلم الناس به، الذين عاصروا تنزله وعاشوا أحداثه.

ولهذا يعتبر الشيخ المصنفين في علم أصول الفقه من المتأخرين بعد أولئك الأئمة الأعلام، ليسوا من أهل العلم المعتبرين، كما يقول: «وان قال الناقل عن كثير من الأصوليين مرادي بذلك أكثر المصنفين في أصول الفقه من أهل الكلام والرأي كالمعتزلة والأشعرية وأصحاب الأئمة الأربعة ... ثم يقال: ليس في هؤلاء إمام من أئمة المسلمين الذين اشتغلوا بتلقي الأحكام من أدلة الشرع؛ ولهذا لا يذكر أحد من هؤلاء في الكتب التي يحكى فيها أقوال المجتهدين، ممن صنف كتابا وذكر فيه اختلاف المجتهدين المشتغلين بتلقي الأحكام عن الأدلة الشرعية، وهم أكمل الناس معرفة بأصول الفقه، وأحق الناس بالمعنى الممدوح من اسم الأصولي، فليس من هؤلاء من قسم الكلام إلى الحقيقة والمجاز، وان أراد من عرف بهذا التقسيم من المتأخرين المعتزلة وغيرهم، من أهل الكلام ومن سلك طريقتهم من ذلك من الفقهاء، قيل له: لا ريب أن أكثر هؤلاء قسموا هذا التقسيم، لكن ليس فيهم إمام في فن من

---

(١) المجموع ٣١/١٠٨

فنون الإسلام، لا التفسير ولا الحديث ولا الفقه ولا اللغة ولا النحو»[(١)].

الثاني: انتقاد المناهج غير السلفية في أصول الفقه

جاء المظهر الثاني لدور ابن تيمية التجديدي والتصميمي في المسار التاريخي لأصول الفقه في طرة نقد وإبطال المناهج غير السلفية في هذا المسار فقد سعى وهو يقيم بنيان هذا النهج السلفي في أصول الفقه، ويجاهد من أجل ربطه بمصادره الأصلية، والعودة به إلى ما كان عليه سلف الأمة في قرون الخيرية والتفضيل، إلى بيان ما في المناهج الأخرى -ولا سيما نهج المتكلمين- من أخطاء، وما يعتري قواعدهم التي يؤصلونها من خلل في كثير من جوانبها، الأمر الذي يقلل كثيرا من صوابية ودقة نتائجها، وقلة وندرة ثمراتها في الفروع والتطبيقات التي هي الغاية المنشودة من وراء علم أصول الفقه برمته.

وقد اتخذ هذا الانتقاد شكل ردود مختلفة في مواطن ومسائل متباينة يبحثها الأصوليون قديما وحديثا، بين فيها الشيخ خطأ المتأخرين، وصواب رأي المتقدمين، من خلال الحجة والبرهان ، ومن ذلك ما يلي:

نقد الأسلوب المنطقي في الحدود والأقيسة

من أعظم ما انتقده ابن تيمية على المتكلمين إدخالهم للمنطق في معارف المسلمين، الأمر الذي اعتبره جناية كبرى، أضرت علوم الإسلام كثيرا، ولم تفدها كما يزعمون.

فقد بين الشيخ أن أول من أدخل هذه العلوم المنطقية إلى معارف المسلمين بعد أن كانت سليمة وبريئة منها طوال قرون هو الغزالي في كتاب "المستصفى"[(٢)].

ثم بين بطلان ما زعمه الغزالي ومن تبعه من ضرورة هذه القواعد المنطقية للعلوم، وتوقف المعارف عليها، رادا -بقوة من خلال برهان السمع والعقل- قول من زعم بناء على ذلك وجوب تعلمها، يقول: «أما كتب المنطق فتلك لا تشتمل على علم يؤمر به شرعا،

---

(١) المجموع ٢٠/٤٠٣-٤٠٤

(٢) انظر: المجموع ٩/١٨٤-١٨٥، ٢٣٠-٢٣١

وإن كان قد أدى اجتهاد بعض الناس إلى أنه فرض على الكفاية، وقال بعض الناس إن العلوم لا تقوم إلا به، كما ذكر ذلك أبو حامد، فهذا غلط عظيم عقلا وشرعا، أما عقلا؛ فان جميع عقلاء بني آدم، من جميع أصناف المتكلمين في العلم حرروا علومهم بدون المنطق اليوناني، وأما شرعا؛ فإنه من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن الله لم يوجب تعلم هذا المنطق اليوناني على أهل العلم والإيمان»[(١)].

ويلخص حججه وبراهينه في إبطال فائدة المنطق وجدواه فيقول: «ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه:

أحدها: أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان، من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو[(٢)] قبل المسيح بثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به.

الثاني: أن أمتنا أهل الإسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الرومية في عهد دولة المأمون أو قريبا منها.

الثالث: أنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية»[(٣)].

ثم يشرع رحمه الله في بيان استغناء معارف الإسلام، بل كل معارف العقلاء إلى مثل

---

(١) المجموع ٩/٢٦٩

(٢) هو أرسطو طاليس، ويقال: أرسطا طاليس، والأول أقرب إلى الأصل اليوناني، ابن نيقوماخس الطبيب المشهور، وأرسطو يعتبر رأس الحكماء المشائين، ويعرف بالمعلم الأول، لأنه أول من وضع التعاليم المنطقية، ولد بمقدونيا سنة ٣٨٤ ق.م، ثم رحل وهو في عمر السابعة عشر إلى أثينا وأخذ الحكمة عن أفلاطون، توفي سنة ٣٢٢ق.م. انظر: دائرة المعارف لبطرس البستاني ٣/٧٥.

(٣) المجموع ٩/٢٤٠-٢٤١

هذه القواعد، التي لا يحتاجها الذكي، ولا يستفيد منها الغبي، يقول: «لا تجد أحدا من أهل الأرض حقق علما من العلوم وصار إماما فيه مستعينا بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق، وقد صنف في الإسلام علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام غير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرب هذا المنطق اليوناني، وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفا، وإن كان الفقه وأصوله متصلا بذلك فهي أجل وأعظم من أن يظن أن لأهلها التفات إلى المنطق؛ إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمة - التي هي خير أمة أخرجت للناس- وأفضلها القرون الثلاثة، من كان يلتفت إلى المنطق، أو يعرج عليه، مع أنهم في تحقيق العلوم وكمالها بالغاية التي لا يدرك أحد شأوها، كانوا أعمق الناس علما، وأقلهم تكلفا، وأبرهم قلوبا، ولا يوجد لغيرهم كلام فيما تكلموا فيه إلا وجدت بين الكلامين من الفرق أعظم مما بين القدم والفرق، بل الذي وجدناه بالاستقراء أن من المعلوم أن من الخائضين في العلوم من أهل هذه الصناعة أكثر الناس شكا واضطرابا، وأقلهم علما وتحقيقا، وأبعدهم عن تحقيق علم موزون، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئا من العلم، فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه، لا لأجل المنطق، بل إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة، ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيدا، واليسير منه عسيرا؛ ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك؛ لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق، مع قلة العلم والتحقيق»[(١)].

وهنا يركز ابن تيمية على مبدأ السلفية الذي ينادي به وينافح من أجله، في تلقي العلوم كلها ومنها علم أصول الفقه، الذي ابتلته هذه المناهج الدخيلة بهذه الطريقة الغريبة عنه وعن مصادره النقية، فيؤكد على أن جيل الخيرية من سلف الأمة هم أبعد الناس عن مثل هذا التوجه، وسلوكهم بريء من هذا السبيل، مع أنهم إلى كل خير أسبق، وبكل مفيد أعرف،

---

(١) المجموع ٩/٢٣-٢٤

وقواعدهم في الأصول وغيره أقعد ، وآثارها وتطبيقاتها أثمر وأفيد.

وهو بذلك يؤكد ارتباط علم أصول الفقه في صورته الصحيحة بجيل الصحابة والتابعين والقرون المفضلة، ويؤكد أن منهج أولئك القوم في الأصول -كما في غيره من العلوم- هو أسد المناهج، وأصحها، لاحتوائهم على أدوات العلم ومؤهلات البحث والاجتهاد أكثر من غيرهم ممن جاء بعدهم، كما يقول: «فان القرون الثلاثة من هذه الأمة - الذين كانوا أعلم بني آدم علوما ومعارف- لم يكن تكلف هذه الحدود من عادتهم ؛ فإنهم لم يبتدعوها، ولم تكن الكتب الأعجمية الرومية عربت لهم، وإنما حدثت بعدهم من مبتدعة المتكلمين والفلاسفة، ومن حين حدثت صار بينهم من الاختلاف والجهل مالا يعلمه إلا الله»(١)

ويركز الشيخ انتقاده للأسلوب المنطقي في ناحيتين، لمس فيهما القصور الشديد، ووجد فيهما مجتمع البلاء الذي اشتملت عليه قواعد المنطق، مع أن أصحاب هذه القواعد والمنتصرين لها لا يعتمدون على شيء من هذا العلم اعتمادهم فيه على هاتين الناحيتين اللتين يرون فيهما كل منافعه، وثمراته، التي يزعمون أنها تورث العلم القطعي، بل يجزمون -كما سبق- أن لا سبيل إلى كل معرفة وعلم إلا عبرهما، وهاتان الناحيتان، هما (الحدود، والأقيسة) وهما ما ركز ابن تيمية في انتقاد المنطق عليهما، وبذل كل الجهد لهدم أركانهما، وشيد مكانهما نظريته الإسلامية السلفية، البديلة عن كل تلك العلوم الغريبة عن الأمة، والدخيلة على تراثها وحضارتها ؛ ليضمن بذلك أصالة علومها، وبقائها متبوعة مستقلة، لا تابعة ولا متطفلة على معارف غيرها، كما يريد لها أصحاب هذه النظريات والمناهج.

وقد بين ابن تيمية وجه انحصار العلوم المنطقية في هاتين الناحيتين، وكيفية ابتناء علومهم معارفهم عليهما، فقال: «اعلم أنهم بنوا "المنطق" على الكلام في الحد ونوعه، والقياس البرهاني ونوعه، قالوا: لأن العلم إما تصور، وإما تصديق ؛ فالطريق الذي ينال به

(١) المجموع ٩/٤٥-٤٦

التصور هو الحد، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس))[(١)].

وفيما يلي نستعرض وجهة النظر المنطقية هذه وكيفية انتقاد ابن تيمية لها:

أولا: الحدود والتعريفات

فالمناطقة يرون أن الحد إنما يراد به تصور المحدود، وتعريف حقيقته، الأمر الذي أدخلهم في متاهات لا أول ولها ولا آخر، وجعلهم يضعون قواعد ومصطلحات من قبيل الجنس والفصل، والماهية، والذاتيات المشتركة والمميزة، واضطروا إلى التفريق بين الصفات الذاتية وغير الذاتية بما لا ينضبط من الفروق، ففرقوا بذلك بين المتماثلات، وجمعوا بين المختلفات، ولم ينتج لهم مع ذلك تصور المحدود في ذهن من لم يتصوره قبل الحد.

يقول ابن تيمية شارحا هذا المنهج المنطقي، ومبينا قلة فائدته، وانعدام ثمرته: ((ما ذكره أهل المنطق من صناعة الحد لا ريب أنهم وضعوها وضعا وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشياء بدون وضعهم. وهم إذا تدبروا وجدوا أنفسهم يعلمون حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعية. ثم إن هذه الصناعة الوضعية زعموا أنها تفيد تعريف حقائق الأشياء ولا تعرف إلا بها وكلا هذين غلط ولما راموا ذلك لم يكن بد من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيا فلا بد أن يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس كذلك. فأدى ذلك إلى التفريق بين المتماثلات حيث جعلوا صفة ذاتية دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع. وبين المتقاربات عسر. فالمطلوب إما متعذر أو متعسر، فإن كان متعذرا بطل بالكلية. وإن كان متعسرا فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه، أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه، على التقديرين فليس ما وضعوه من الحد طريقا لتصور الحقائق في نفس من لا يتصورها بدون الحد

---

(١) المجموع ٩/٨٣

وإن كان قد يفيد من تمييز المحدود ما تفيده الأسماء»[(١)]

ثم يسوق لأجل إثبات ما يراه من بطلان إفادة الحد لتصور حقائق الأشياء وماهيتها، وأنها لا تفيد ولا تراد إلا لمجرد التمييز والتعريف الذي تفيده الأسماء، يورد لذلك عشرة أوجه من الأدلة التفصيلية التي تثبت قوله وتؤكده، ولا يتسع المقام هنا لإيراد ذلك، ونكتفي بهذه الإشارة هنا، ويمكن الرجوع إلى تفصيلات ذلك في مواضعه[(٢)]

ثانيا: الأقيسة والبراهين

المحور الثاني من محاور الفكر المنطقي، الذي ينتقده ابن تيمية، هو المحور المتعلق بجانب الأدلة والبراهين، وقواعد المنطق فيهما، حيث يرى المناطقة، أنه لا سبيل إلى العلم القطعي إلا من خلال ما يسمونه بالقياس الشمولي، الذي يقوم على مقدمات ونتائج، بناء على قاعدتهم المشار إليها: (الحد طريق التصور، والقياس طريق التصديق)، ويعنون بالتصديق: الوصول على العلم القطعي.

ويعتمدون في نظرتهم هذه على ما يسمونه (البرهان) الذي يقوم على أساس قياس شمولي يتكون من قضيتين كليتين موجبتين ينتج عنهما قضية قطعية، كقولهم: (العالم حادث، وكل حادث مخلوق، فالنتيجة أن العالم مخلوق)، وقد بين ابن تيمية من خلال مناقشات طويلة، بطلان الأسس التي يقوم عليها هذا المنهج، من خلال ما يلي:

بالنسبة للقضية الكلية يقول المناطقة: إن القياس لا يفيد علما إلا عبر قضية كلية موجبة، فالقضايا الجزئية لا تفيد علما، كما أن القضايا السالبة لا ينتج عنها تصديق كذلك، ويرى ابن تيمية أن هذا أساس باطل؛ لأن القضية يتوقف أثرها على حقيقتها، فإذا كانت ثابتة كانت نتيجتها كذلك، وإذا لم تكن ثابتة لم ينتج عنها علم، فإذا توقف العلم بها على ثبوتها، وتوقف ثبوتها على حصول العلم بها حصل الدور والتسلسل، وهو أمر باطل

---

(١) المجموع ٩/٨٨-٨٩

(٢)انظر: المجموع ٩/٩١-١٠٢

باعتراف المناطقة أنفسهم.

وكون القضايا الثابتة تفيد نتائج ثابتة أمر بدهي فطري بداهة كون الواحد نصف الاثنين، ولهذا يؤكد ابن تيمية أن القضايا البدهية الثابتة لثبوت وبدهية مقدماتها، لا شك في صحة أثرها وصدق نتيجتها لتوفر أدوات ذلك بها؛ ولهذا يستعمل هذا النوع من القضايا في الشرع لا للاستدلال والإثبات -كما يزعم المناطقة- لأنها تكون في العقول بحيث لا تحتاج إلى ذلك، وإنما تستعمل لمجرد التعريف والبيان، كما في قوله ﷺ: (كل مسكر خمر، وكل خمر حرام)[1] فهاتين قضيتين موجبتين أنتجتا أثرا موجبا، ولم تفيدا إثباتا لأمر غير ثابت قبلهما، وإنما أفادت العلم بارتباط المقدمتين ببعضهما، وصحة نتيجتهما، وهذا أقصى ما تفيده القضايا الكلية التي يبالغ المناطقة في تمجيدها والطيران بها، والزعم بأن لا سبيل إلى العلم إلا عن طريقها[2].

كما يبين الشيخ أن القياس الشمولي الذي يزعمون أنه الطريق الوحيد للتصديق، أقرب منه وأصدق في النتيجة والثمرة القياس التمثيلي الذي استعمله الشرع، وهو الذي يقوم على قياس جزئي على جزئي، وحكمه أدق وأصدق، لأنه يقوم على قاعدة ثابتة ومتفق عليها، هي قاعدة (حكم الشيء حكم مثيله) -وسيأتي الحديث حولها إن شاء الله-((ولا يحتاج مع العلم بالتماثل إلى أن يضرب قياس شمول، بل يكون من زيادة الفضول))[3]

وقد أطال الشيخ النفس في مناقشة ورد هذه القواعد، وبيان أوجه الفساد فيها، من خلال أوجه من الاستدلال متعددة، ولكنني أكتفي بهذه اللمحة المختصرة حول هذه النقطة،

---

(١)أخرجه مسلم من حديث ابن عمر، كتاب الأشربة -باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام- حديث رقم (٢٠٠٣) وأخرجه أبو داود في سننه -كتاب الاشربة- باب النهي عن السكر حديث رقم (٣٦٧٩) بلفظ (كل مسكر خمر وكل مسكر حرام).

(٢)انظر: المجموع ٩/٦٧-٦٨

(٣) المجموع ٩/٧٦

وأحيل المستزيد إلى محل الزيادة[(١)]

نقد الأسلوب النظري التجريدي

من أهم ما انتقده ابن تيمية على المتكلمين ومن سار على طريقتهم في التصنيف الأصولي اعتمادهم على النظريات التي قد لا يأتي لها مجال قط في التطبيق، مما يجعل عملهم عقيما غير ذي أثر ملموس، ويجعله أقرب إلى الترف الفكري، الذي يضيع الوقت والجهد بدون أن يعود على الأمة بنفع ولا أثر، في حين جاء اشتغال السلف من قضايا الأصول بما له ثمرة ترجى، أو يبنى عليه فقه وعمل، وهو في نقده هذا يسير في هدى التوجيه النبوي الكريم حين قال ﷺ: (دعوني ما تركتم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائه)[(٢)] وقوله: (إن الله كره لكم ثلاث: كثرة السؤال وإضاعة المال، وقيل وقال)[(٣)]، وقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴿١٠١﴾ قَدۡ سَأَلَهَا

---

(١)انظر: المجموع ٩/٧٠-٨١، منطق ابن تيمية للدكتور محمد الزين ص٨٥ وما بعدها

(٢)أخرجه البخاري برقم (٧٢٨٨) في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (الفتح١٣/٣١٢) ومسلم برقم (١٣٣٧) في كتاب الحج (النووي٩/١٠١) من حديث أبي هريرة، ولفظ البخاري "عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال دعوني ما تركتكم إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم".

(٣)متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة - البخاري (١٤٠٧) كتاب الزكاة - باب قول الله تعالى: لا يسألون الناس إلحافا - ومسلم (٥٩٣) كتاب الأقضية - باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة - بلفظ " إن الله عز وجل حرم عليكم عقوق الأمهات ووأد البنات ومنعاً وهات وكره لكم ثلاث قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال"

قَوۡمٞ مِّن قَبۡلِكُمۡ ثُمَّ أَصۡبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ (المائدة ١٠١ـ١٠٢).

وقد عرفنا كيف نعى على أصحاب هذه المناهج اعتمادهم على التجريد في القواعد التي يبنون عليها، وبعدهم عن التطبيق، وجهلهم بأعيان الأدلة بخلاف ما عليه السلف في كل ذلك، وفي هذا يقول: «... بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدرة، بعضها وجد وبعضها لا يوجد، من غير معرفة بأعيانها؛ فان هؤلاء لو كان ما يقولونه حقا فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلما في أدلة مقدرة في الأذهان، لا تحقق لها في الأعيان، كمن يتكلم في الفقه فيما يقدره من أفعال العباد، وهو لا يعرف حكم الأفعال المحققة منه، فكيف وأكثر ما يتكلمون به هذه المقدرات، فهو كلام باطل»[1].

ويستشهد على عقم هذا المنهج وقلة منفعته بموقف أصحابه من قاعدة (النهي يقتضي الفساد) حيث بين فيه كيف أنهم يفترضون في قواعدهم النظرية تلك، أن لمعرفة فساد الأشياء وبطلان أثرها طريقا في الشرع غير النهي عنها، وهو ما لم يوجد في الواقع كما يوضح الشيخ بقوله: «وكثير من المتكلمين من المعتزلة والأشعرية يخالف في هذا؛ لما ظن أن بعض ما نهى عنه ليس بفاسد، كالطلاق المحرم، و الصلاة في الدار المغصوبة، ونحو ذلك، قال: لو كان النهي موجبا للفساد لزم انتقاض هذه العلة؛ فدل على أن الفساد حصل بسبب آخر غير مطلق النهي، و هؤلاء لم يكونوا من أئمة الفقه العارفين بتفصيل أدلة الشرع، فقيل لهم: بأي شيء يعرف أن العبادة فاسدة، و العقد فاسد، قالوا: بأن يقول الشارع هذا صحيح، وهذا فاسد، وهؤلاء لم يعرفوا أدلة الشرع الواقعة، بل قدروا أشياء قد لا تقع، وأشياء ظنوا أنها من جنس كلام الشارع، وهذا ليس من هذا الباب؛ فان الشارع لم يدل الناس قط بهذه الألفاظ التي ذكروها، ولا يوجد في كلامه شروط البيع والنكاح كذا وكذا، ولا هذه العبادة والعقد صحيح أو ليس بصحيح، و نحو ذلك مما جعلوه دليلا على الصحة و الفساد، بل هذه كلها عبارات أحدثها من أحدثها من أهل الرأي و الكلام، وإنما الشارع دل الناس بالأمر و النهي،

---

(١) المجموع ٢٠/٤٠٢

والتحليل و التحريم، و بقوله في عقود: هذا لا يصلح، علم أنه فساد، كما قال في بيع مدين بمد تمرا: (لا يصلح)[(١)]، والصحابة و التابعون وسائر أئمة المسلمين كانوا يحتجون على فساد العقود بمجرد النهي، كما احتجوا على فساد نكاح ذوات المحارم بالنهي المذكور في القرآن، وكذلك فساد عقد الجمع بين الأختين))[(٢)].

وهذه النظرية العقيمة في طريقة المتكلمين الأصولية كان من آثارها أن عادت على بعض قواعد الأصول بالبطلان، نتيجة لتضارب مبادئهم، واضطراب أصولهم، ومن أمثلة ذلك كما يرى ابن تيمية قولهم في حد الفقه بأنه لا يصح تعريفه بأنه (العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية) لأن الفقه من باب الظنون، ثم يناقشهم الشيخ في هذا ويبين بطلان قولهم، ومثبتا أن الفقه أحق باسم العلم من طرق الكلام التي ينتهجونها[(٣)]

نقد قصور طريقة المتكلمين في قضايا الأصول

من الأساليب التي انتهجها ابن تيمية وهو يقيم مدرسته السلفية في الأصول، ويرد وينتقد من يناقض معطياتها ومبادئها، مناقشته المتكلمين في بعض القضايا الأصولية الكبرى التي يرى قصور مبادئهم وبحوثهم حولها، إما في الشمول والإحاطة، بحيث قصرت نظرتهم عن إدراك جوانب كان ينبغي لهم -حسب رأي ابن تيمية- أن يلاحظوها، لأهميتها ودخولها في أساسيات هذا العلم، وإما من حيث الخطأ في البحث والنتيجة، بسبب خطأ المعطيات التي ينطلقون منها، والتي كثيرا ما تبتعد بهم عن مسلك السلامة، المتمثل فيما جاء به الوحي

---

(١)أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب التجارات باب الصرف، برقم(٢٢٥٦) من حديث أبي سعيد بلفظ: (لا يصلح صاع تمر بصاعين، ولا درهم بدرهمين، الدرهم بالدرهم والدينار بالدينار، ولا فضل بينهما إلا وزنا)، وقال الألباني: "صحيح" انظر صحيح الجامع (١٢٧٧/٢)، حديث رقم (٧٧٢٤)

(٢)المجموع ٢٨١/٢٩-٢٨٢

(٣)انظر: الاستقامة ٥٠/١ وما بعدها

المعصوم، ممثلا في مصدريه الكتاب والسنة.

وهناك مما انتقده ابن تيمية على الأصوليين في هذا المجال كثير من القضايا، نذكر منها ما يلي:

أولا: اعتبار الفقه من الظنون

من أهم قضايا علم أصول الفقه التي انتقدها ابن تيمية واستدركها على الطرق الكلامية السائدة، اعتبارهم الفقه من الظنون؛ حتى استشكلوا تعريفه بأنه: (العلم بالأحكام الشرعية العلمية)، فقالوا: الفقه من باب الظنون فكيف يقال في حده: علم؟ وأجابوا على هذا الإشكال بتفسير العلم هنا بطريق الفقه، وليس الفقه، فاعتبروا العلم حاصل من خلال قواعدهم الأصولية الكلامية، والظن واقع في الفقه، فالحكم المتحصل من الظواهر وخبر الواحد والقياس مثلا ظن هو الفقه، بينما العلم بوجوب العمل بهذا الظن علم، وهذا هو أصول الفقه، فجعلوا الفقه الذي هو ثمرة أدلة الشرع ظنا، وقواعد الأصول التي استنبطوها ووضعوها علما[1].

وقد تناول ابن تيمية هذه القضية من خلال نظرته الكلية التي اعتاد عليها، فأثبت أنه إذا كان أحد العلمين -الفقه وأصوله- ظنا فالأخير أولى بالظنية من الأول، ذلك أن الفقه ألصق بأدلة الشرع ونصوصه من الأصول -ولاسيما وفق المنهج الكلامي المعتمد عندهم- الذي يقوم في معظمه على أسس وقواعد عقلية وكلامية مقطوعة الصلة غالبا بالوحي، بخلاف الفقه الذي يستنبط مباشرة من النص، من خلال وقائع متعددة طبقها جيل الصفوة من الأمة في آحاد المسائل، وجزئيات التشريع، مما يوقع في النفس من اليقين بمحتويات هذا العلم أضعاف ما تفيده قضايا المنطق، وقواعد الفلسفة التي يعتمد عليها غالبا علماء الكلام في قواعدهم الأصولية؛ ولهذا يقول ابن تيمية وهو يناقش هذه القضية: «والمقصود هنا ذكر أصلين هما: بيان فساد قولهم الفقه من باب الظنون، وبيان أنه أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم، وأن طرق الفقه -أي أصول الفقه- أحق بأن تسمى أدلة من طرق

(١) انظر: المجموع ١٣/١١٢-١١٣

الكلام، والأصل الثاني: بيان أن غالب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم ولا ظن صحيح، بل ظن فاسد وجهل مركب))[١]

ومع هذا الأساس الذي ينطلق منه الشيخ في الرد على هذه المقولة فهو يؤكد أنه لا الفقه ولا أصوله من علوم المسلمين يصح أن يوصف بأنه من باب الظنون، على هذه الصورة التي يطلقها هؤلاء، وذلك لأن الشرع فرق في ذمه للظن ونهيه عنه بين من يتبع الظن بغير علم ومن يتبعه بعلم، وما ذلك إلا لأن الظن المعلوم لا يعتبر ظنا في الحقيقة، وإن سمي بذلك، ومعلوم بأنه لا يستوي من اعتقد رجحان الشيء، بمن ترجح عنده اعتقاد الشيء، فالثاني هو الظن الذي ينهى عنه الشرع، ولا يأتي به في فقهه ولا أصوله، بينما الأول هو في الحقيقة علم، وإن كان الظن واقعا في طريقه، فإن من قيل: له صل إلى القبلة، ثم ظن القبلة في هذه الجهة وصلى إليها؛ كان عاملا بعلم وليس بظن، وإن كان الواقع قد يكون بخلاف عمله واعتقاده، وذلك لا يناقض علمه برجحان ما عمله، وعلى هذا الوجه يفسر الشيخ الظن الواقع في الشريعة فقها وأصولا، ويصر على أنه علم في الحقيقة وليس ظنا؛ ولهذا لا يستسيغ أن يصف أحد شيئا من علوم الشرع بأنه من باب الظنون[٢]، وستجد -إن شاء الله تعالى- مواضع في البحث توضح جوانب أخرى لموقفه هذا.

هذا هو مضمون جواب الشيخ العام عن أصل قضية الظن في علوم الشرع، وأما جوابه الخاص، فيفصله متناولا أطراف القضية كلها قائلا:

((وأما الجواب عن قولهم: الفقه من باب الظنون ... التحقيق أن عنه جوابين: أحدهما: أن يقال جمهور مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ويفتون بها هي ثابتة بالنص أو الإجماع، وإنما يقع الظن والنزاع في قليل مما يحتاج إليه الناس، وهذا موجود في سائر العلوم، وكثير مسائل الخلاف هي في أمور قليلة الوقوع ومقدرة، وأما ما لابد للناس منه من العلم،

---

(١) الاستقامة ١/٥٤

(٢) انظر: المجموع ١٣/١١٤-١١٧

مما يجب عليهم ويحرم ويباح فهو معلوم مقطوع به، وما يعلم من الدين ضرورة جزء من الفقه، وإخراجه من الفقه قول لم يعلم أحد من المتقدمين قاله، ولا احترز بهذا القيد أحد إلا الرازي(١) ونحوه، وجميع الفقهاء يذكرون في كتب الفقه وجوب الصلاة والزكاة والحج، واستقبال القبلة، ووجوب الوضوء والغسل من الجنابة، وتحريم الخمر والفواحش، وغير ذلك مما يعلم من الدين ضرورة ...

الجواب الثاني: أن يقال الفقه لا يكون فقها إلا من المجتهد المستدل، وهو قد علم أن هذا الدليل أرجح، وهذا الظن أرجح، فالفقه هو: علمه برجحان هذا الدليل وهذا الظن، ليس الفقه قطعه بوجوب العمل، أي بما أدى إليه اجتهاده، بل هذا القطع من أصول الفقه، والأصولي يتكلم في جنس الأدلة، ويتكلم كلاما كليلا، فيقول: يجب إذا تعارض دليلان أن يحكم بأرجحهما، ويقول أيضا: إذا تعارض العام والخاص فالخاص أرجح، وإذا تعارض المسند والمرسل فالمسند أرجح، ويقول أيضا: العام المجرد عن قرائن التخصيص شموله الأفراد أرجح من عدم شموله، ويجب العمل بذلك، فأما الفقيه فيتكلم في دليل معين في حكم معين، مثل أن يقول: قوله: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (المائدة ٥) خاص في أهل الكتاب، ومتأخر عن قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ﴾ (البقرة ٢٢١)

---

(١) محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكر الطبرستاني الأصل الرازي المولد، أبو عبدالله الملقب بفخر الدين الأصولي، العلامة الكبير ذو الفنون، المفسر كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين، ولد سنة ٥٤٤هـ، اشتغل على أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري، له تصانيف مفيدة في فنون عديدة منها (تفسير القرآن الكريم) لكنه لم يكمله، وفي علم الكلام (المطالب العلية) و (نهاية العقول) وغيرهما، وفي أصول الفقه (المحصول) و (المعالم) وغير ذلك توفي بهراة يوم عيد الفطر سنة ٦٠٦هـ .انظر : السير (٥٠٠/٢١) - وفيات الأعيان - (٣٤٩/٢) ت (٦٠٠) - طبقات السبكي (٨١/٨)

وتلك الآية لا تتناول أهل الكتاب، وان تناولتهم فهذا خاص متأخر فيكون ناسخا ومخصصا، فهو يعلم أن دلالة هذا النص على الحل أرجح من دلالة ذلك النص على التحريم، وهذا الرجحان معلوم عنده قطعا، وهذا الفقه الذي يختص به الفقيه هو علم قطعي لا ظني، ومن لم يعلم كان مقلدا للأئمة الأربعة والجمهور الذين جوزوا نكاح الكتابيات، واعتقاد المقلد ليس بفقه ... فهذا النظر وأمثاله هو نظر الفقيه العالم برجحان دليل، وظن على دليل، وهذا علم لا ظن، فقد تبين أن الظن له أدلة تقتضيه، وان العالم إنما يعلم بما يوجب العلم بالرجحان، لا بنفس الظن إلا إذا علم رجحانه، وأما الظن الذي لا يعلم رجحانه فلا يجوز اتباعه، وذلك هو الذي ذم الله به من قال فيه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ (الأنعام١١٦)، فهم لا يتبعون إلا الظن، ليس عندهم علم، ولو كانوا عالمين بأنه ظن راجح؛ لكانوا قد اتبعوا علما، لم يكونوا ممن يتبع إلا الظن، والله أعلم))[١].

ثانيا: تقسيم الأحكام الشرعية إلى أصول وفروع

ومن القضايا الأصولية الكبرى التي انتقدها الشيخ على المتكلمين قضية تقسيم الأحكام الشرعية إلى أصول وفروع، بناء على أسس يرى الشيخ عدم صحتها، وانتقاضها في مواضع كثيرة، ولاسيما ما يبنيه الأصوليون وفق هذا المنهج على هذا التقسيم من أحكام مهمة وخطيرة، كقضايا التكفير، والخطأ والإصابة في الاجتهاد، ومجال عمل المجتهد، ونحو ذلك من الأمور التي ستأتي -إن شاء الله- تفصيلاتها في مواضعها من البحث.

والشيخ يرى أن هذا التقسيم لا يصح؛ لأنه محدث، لم يكن معروفا عن الصحابة والتابعين، ولا أئمة الإسلام المعتبرين، وهو باطل أيضا لبطلان الأسس التي بني عليها وتناقضها، يقول: ((فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول، وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع، فهذا الفرق ليس له أصل لا عن الصحابة، ولا عن التابعين لهم بإحسان، ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من

---

(١) المجموع ١٣/١١٧-١٢٠

ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض»[١].

وهو باطل لأنه لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع، هذا مع مخالفته للعقل الصريح، حيث لا يثبت للنقد والتمحيص أي تفريق من تلك الفروق، يقول رحمه الله: «والفرق بين مسائل الفروع والأصول، إنما هو من أقوال أهل البدع، من أهل الكلام والمعتزلة والجهمية، ومن سلك سبيلهم، وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه، ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره، قالوا: والفرق بين ذلك في مسائل الأصول والفروع، كما أنها محدثة في الإسلام، لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع، بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة؛ فهي باطلة عقلا؛ فان المفرقين بين ما جعلوه مسائل أصول ومسائل فروع، لم يفرقوا بينهما بفرق صحيح، يميز بين النوعين ،بل ذكروا ثلاثة فروق أو أربعة كلها باطلة»[٢].

ويضع الشيخ -وهو ينقض هذه الأسس- البديل الذي يراه متفقا مع منهجه السلفي الذي يتبناه وينافح من أجله، وسنستعرض هنا الآراء الأصولية في هذا التقسيم، مع ردود ابن تيمية عليها، ثم نورد وجهة نظره التي يراها بديلا لهذه الآراء.

١ **التقسيم بحسب الاعتقاد والعمل**، فمنهم من يرى أن الأمور الاعتقادية العلمية، كالعلم بوجود الله وصفاته، هي الأصول، والأمور العملية، كالصلاة والصوم هي الفروع، ويرد الشيخ هذا التقسيم بنقضه حيث من المسائل المصنفة ضمن العمليات وفق هذا التقسيم، ما يطلب فيه الاعتقاد ويكفر منكره كوجوب الصلوات الخمس، وتحريم الزنا، كما أن من المسائل المصنفة ضمن الاعتقاديات ما حصل النزاع في وجوب اعتقاده، وكفر منكره، بل منها ما لا يأثم منكره، كتنازعهم هل رأى محمد ﷺ ربه،

---

(١)المجموع ٣٤٦/٢٣

(٢)المجموع ٢٠٧/١٩-٢٠٨

وكتنازعهم في بعض الكلمات هي من القرآن أم لا ؟

٢. **التقسيم بحسب القطعية والظنية**، فقالوا ما ثبت بدليل قطعي فهو من الأصول، وما ثبت بدليل ظني فهو من الفروع، ونقض الشيخ هذا التقسيم أيضا بعدم اطراده حيث من المسائل العملية ما عليه دليل قطعي كالصلوات الخمس، ولم يجعلوه مع ذلك من الأصول، ومن المسائل العلمية الخبرية ما لم يثبت إلا بدليل ظني، كما نقضه بنسبية القطع والظن، فما يكون قطعيا عند شخص قد يكون ظنيا هو نفسه عند شخص آخر، فلا يمكن ضبط هذا التقسيم، ولا ثبوته.

٣. **التقسيم بحسب العقل والشرع**،فقالوا:ما ثبت بالعقل كمسائل الصفات والقدر، فهو أصول، وما ثبت بالشرع كالشفاعة وخروج أهل الكبائر من النار، فهو فروع، ورد ابن تيمية هذا الوجه أيضا بخطأ ما بني عليه فكل ما ذكروه من الصفات والقدر والشفاعة ونحوها أمور تعرف من الشرع، وإنما العقل يستقل بمعرفة علوم الطب والحساب والهندسة، ونحوها مما لا علاقة له بأحكام الشرع وعلومه إلا على سبيل التبع(١).

وأما البديل الذي يطرحه الشيخ عن هذه التقسيمات التي أبطلها بما سبق، فهو يرى أنه إذا كان لابد من هذا التقسيم، فإن الأولى بالدليل ، والأقرب إلى منهج السلف وسلوكهم في الأصول وضعه على أساس الدقة والخفاءفي مقابل الوضوح والجلاء وعلى هذا يرى أنه: كل دقيق خفي من أمور الشرع وأحكامه بحيث لا يدركه إلا أهل الاختصاص فهو من الفروع علميا كان أو عمليا، متعلقا بالاعتقاد أو بالعمل، فالأول كرؤية الله يوم القيامة، ورؤية النبي ﷺ ربه يوم المعراج، ومن الثاني مسائل الفرائض المختلف فيها، وعدة المتوفى عنها زوجها، ونحو ذلك من دقائق المسائل التي وقع التنازع فيها بين الصحابة ومن بعدهم، وما كان جليا واضحا بحيث يعرفه كل أحد، ولا يسوغ فيه التنازع، وليس محلا للاجتهاد لوضوحه

---

(١) راجع للتفاصيل: المجموع ١٣/ ١٩، ١٢٦/ ٢٠٩-٢١١، ٢٣/ ٣٤٦-٣٤٧، منهاج السنة ٥/ ٨٨-٩١

وجلائه، فهو من الأصول علميا كان كوجود الله وملائكته، أو عمليا كالصلوات الخمس والصيام ونحوها.

وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول: «مسائل الدق في الأصول لا يكاد يتفق عليها طائفة؛ إذ لو كان كذلك لما تنازع في بعضها السلف من الصحابة والتابعين، وقد ينكر الشيء في حال دون حال، وعلى شخص دون شخص، وأصل هذا ما قد ذكرته في غير هذا الموضع: أن المسائل الخبرية قد يكون بمنزلة المسائل العملية؛ وإن سميت تلك "مسائل أصول" وهذه "مسائل فروع" فإن هذه تسمية محدثة، قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين؛ وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب؛ لاسيما إذا تكلموا في مسائل التصويب والتخطئة، وأما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية، فعندهم أن الأعمال أهم وآكد من مسائل الأقوال المتنازع فيها؛ فإن الفقهاء كلامهم إنما هو فيها، وكثيرا ما يكرهون الكلام في كل مسألة ليس فيها عمل، كما يقوله مالك وغيره من أهل المدينة، بل الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين "مسائل أصول"، والدقيق "مسائل فروع"، فالعلم بوجوب الواجبات كمباني الإسلام الخمس، وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة، كالعلم بأن الله على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم، وأنه سميع بصير، وأن القرآن كلام الله، ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة؛ ولهذا من جحد تلك الأحكام العملية المجمع عليها كفر، كما أن من جحد هذه كفر، وقد يكون الإقرار بالأحكام العملية أوجب من الإقرار بالقضايا القولية؛ بل هذا هو الغالب؛ فإن القضايا القولية يكفي فيها الإقرار بالجمل؛ وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والإيمان بالقدر خيره وشره، وأما الأعمال الواجبة: فلا بد من معرفتها على التفصيل؛ لأن العمل بها لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصلة؛ ولهذا تقر الأمة من يفصلها على الإطلاق وهم الفقهاء؛ وإن كان قد ينكر على من يتكلم في تفصيل الجمل القولية؛ للحاجة الداعية إلى تفصيل الأعمال الواجبة، وعدم الحاجة إلى تفصيل الجمل التي وجب الإيمان بها مجملة، وقولنا: إنها قد تكون بمنزلتها يتضمن أشياء: منها: أنها تنقسم إلى قطعي وظني، ومنها: أن المصيب وإن كان واحدا؛ فالمخطئ قد يكون معفوا عنه، وقد يكون مذنبا، وقد يكون فاسقا،

وقد يكون كالمخطئ في الأحكام العملية سواء؛ لكن تلك لكثرة فروعها والحاجة إلى تفريعها اطمأنت القلوب بوقوع التنازع فيها والاختلاف بخلاف هذه؛ لأن الاختلاف هو مفسدة لا يحتمل إلا لدرء ما هو أشد منه؛ فلما دعت الحاجة إلى تفريع الأعمال وكثرة فروعها، وذلك مستلزم لوقوع النزاع اطمأنت القلوب فيها إلى النزاع؛ بخلاف الأمور الخبرية؛ فإن الاتفاق قد وقع فيها على الجمل؛ فإذا فصلت بلا نزاع فحسن؛ وإن وقع التنازع في تفصيلها فهو مفسدة من غير حاجة داعية إلى ذلك؛ ولهذا ذم أهل الأهواء والخصومات وذم أهل الجدل في ذلك والخصومة فيه؛ لأنه شر وفساد من غير حاجة داعية إليه؛ لكن هذا القدر لا يمنع تفصيلها ومعرفة دقها وجلها»[١].

وعلى هذا الأساس تنبني مسائل مهمة منها: هل كل مجتهد مصيب أم لا؟ ومتى يعتبر مصيبا أو مخطئا؟ وفي أي المسائل يسوغ الاجتهاد؟ ويعذر المخطئ أولا يعذر؟ وفي أيها يحكم بكفر المخالف أو لا يحكم؟ وكلها مسائل تعرض لها الشيخ في مواطن متعددة ورد على المتكلمين فيها، وبين وجه الحق الذي يراه، بناء على سلفيته التي هي التفسير الدقيق لكل آرائه كما عرفنا، وعلى وفق رؤيته التي شرحتها هنا، وسيأتي معنا إن شاء الله تفصيلات لهذه المسائل في مواضعها، والله أعلم.

ثالثا: حصر المقاصد في الضرورات الخمس

من أهم القضايا التي استدركها الشيخ على الأصوليين من المتكلمين ومن نهج نهجهم حصرهم الضروريات التي جاء الشرع بحفظها في خمس فقط، بينما دل الاستقراء -الذي هو سمة أخرى من سمات المنهج التيمي- على أن ضرورات الشرع تتجاوز ذلك بكثير.

ونظرة ابن تيمية حول هذه القضية، وانتقاده المتكلمين فيها، تقوم بشكل رئيس على نظرته الكلية، ورؤيته المقاصدية، التي هي أظهر وأجلى في فكر ابن تيمية من الشمس في وضح النهار، ففي هذه الرسالة -كما سيظهر إن شاء الله، وكما سأشير لاحقا في هذا التمهيد- من الشواهد على تأصل هذا النهج لدى الشيخ ما يفوق الحصر، فوفق هذه النظرة

---

(١) الجموع ٦/٥٦-٥٨

المقاصدية التي ينطلق فيها الشيخ دائما من المقصد ويعود إليه، يعتبر أن مقاصد الشارع من تشريعاته عنوان رئيس هو: (ما يحبه الله ورسوله ﷺ) وتحت هذا العنوان ينبغي أن يوضع كل ما هو داخل فيه، وينبغي أن لا يحد شمول هذا المعنى شيء حتى لا يعود على محتواه بالنقص أو النقض، وبناء على هذا يرى الشيخ قصور النظرة الأصولية التي تقصر المصالح المقصودة للشارع بالضرورات الخمس التي يذكرونها: حفظ الدين، والنفس، والعرض، والمال، والعقل، ويرى أن هذا لا يمثل إلا جانبا من الأمر فقط، كما يقول مستدركا: «... لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين»(١).

وفي بيان وجهة نظره التفصيلية حول هذا الأمر، يشرح الشيخ الأساس الذي يبني عليه رأيه، ثم يشير إلى وجهة نظر الأصوليين الذين درجوا على هذا التقسيم للمصالح، ويبين وجه قصور هذه النظرة، وما يراه صوابا في الأمر، فيقول رحمه الله:

«والمقصود هنا أن يعرف مراتب المصالح والمفاسد، وما يحبه الله ورسوله ﷺ، وما لا يبغضه مما أمر الله به ورسوله ﷺ؛ كان لما يتضمنه من تحصيل المصالح التي يحبها ويرضاها، ودفع المفاسد التي يبغضها ويسخطها، وما نهي عنه كان لتضمنه ما يبغضه ويسخطه، ومنعه مما يحبه ويرضاه، وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله ﷺ من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان، وما يضرها من الغفلة والشهوة، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا ۝٢٨﴾ (الكهف ٢٨)، وقال تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٢٩ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ (النجم٢٩-٣٠)، فتجد كثيرا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن، وغاية كثير منهم إذا

(١) المجموع ١١/٣٤٣

تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس، وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم، كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة، مثل أصحاب رسائل إخوان الصفا، وأمثالهم؛ فإنهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة، وهم في غاية ما ينتهون إليه دون اليهود والنصارى بكثير، كما بسط في غير هذا الموضع، وقوم من الخائضين في أصول الفقه، وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة؛ إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحِكَم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته، وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة، وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه، حفظا للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[(١)].

وبهذه النظرة الكلية يتناول الشيخ موضوع المصالح كدليل معتبر من أدلة الشرع بخلاف ما فهمه كثير ممن درس أصول ابن تيمية، وهذا ما سنعرفه مفصلا إن شاء الله عند حديثنا حول قاعدة المصالح والمفاسد، في هذا البحث.

---

(١) المجموع ٣٢/٢٣٣-٢٣٤

منهج ابن تيمية الأصولي

إذا كان ابن تيمية قد أفاض في نقد المناهج الفلسفية والكلامية على الوجه الذي شرحناه فيما سبق، فقد رأى أن المنهج القويم الذي يجب إتباعه في ذلك هو منهج السلف الذين وقفوا عند حدود الكتاب والسنة، دون أن يبتدعوا في الدين شيئا.

والسلف -كما يقرر ابن تيمية- خير القرون قيلا، وأهداهم سبيلا، وهم أفضل الناس بعد الأنبياء؛ فإنه إذا كانت أمة محمد ﷺ خير أمة أخرجت للناس، كما نطق بذلك القرآن؛ فأولئك خير أمة محمد ﷺ، كما قال: (خير القرون قرني الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)[(١)].

ولهذا كانت معرفة أقوال السلف وأعمالهم في العلم والدين خيرا وأنفع -في نظر ابن تيمية- من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم، في جميع علوم الدين وأعماله، فإنهم خير ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة، فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير وأنفع من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم؛ وذلك لأن إجماعهم لا يكون إلا معصوما، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم، فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه[(٢)].

ولقد ثبت استقراءً من دراسة منهج شيخ الإسلام ابن تيمية أنه بحق لم يخرج عن منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولم يخالفهم في شيء أجمعوا عليه، وإن

---

(١)متفق عليه من حديث عبدالله بن مسعود وأبي هريرة وعمران بن حصين ﷺ، أخرجه البخاري-كتاب فضائل الصحابة-باب فضائل أصحاب النبي ﷺ-حديث (٣٤٥٠-٣٤٥١)، ومسلم-كتاب فضائل الصحابة-باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم-حديث (٢٥٣٣-٢٥٣٤)

(٢)انظر: المجموع ١٣/ ٢٤

خالف بعضهم وافق البعض الآخر، وذلك فيما يقبل المخالفة خاصة من الأمور الاجتهادية؛ ولهذا يسمي ابن تيمية نفسه هو أصحابه بـ"السلفية"، تيمنا بإتباعهم منهج السلف المغاير لمنهج المبتدعة، وبـ"أهل السنة والجماعة" تحقيقا لما عليه السواد الأعظم من أمة الإسلام التي تدين الله تعالى بكتابه الحكيم وسنة نبيه الكريم ﷺ، وما عليه الأئمة المتبوعون: مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد.

وإن الدارس لمنهج ابن تيمية يلمس بوضوح ميزات اختص بها -رحمه الله- من كونه على شدة حرصه على التمسك بالكتاب والسنة، ومنهج السلف الصالح، قد رسم لنفسه طريقة فذة أتحف بها الثقافة الإسلامية والمعارف الإنسانية في البحث والاستقراء والنقد والنقض، حيث اتجه في بحوثه واستقراءاته على أساس صريح المعقول المشروط بموافقته لصحيح المنقول، وذلك لعظيم رسوخ يقينه وبالغ إيمانه بأن ما أنزله الله تعالى في كتابه أو أجراه على لسان رسوله ﷺ من أمور الشرع الشريف، لم يكن مناقضا لصريح المعقول، حتى إنه فرض اعتبار المعقول الذي يخالفه الثابت من المنقول، باطلا لا يؤخذ به ولا اعتبار له[(١)].

تلك هي الخطوط العريضة لمنهج ابن تيمية الأصولي، ومدرسته التي ينتمي إليها، والتي يعد في الحقيقة -على ما عرفنا وعلى ما سنعرف بالتفصيل إن شاء الله- مجددا لها، وواضعا لكثير من أسسها، ألا وهي المدرسة السلفية.

يقول الشيخ خالد العك: «لقد كان لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى من الاهتمام البالغ والعناية الفائقة بمناهج السلف، كما كان من قبله من الأئمة والحفاظ والفقهاء والعلماء، غير أنه اختص بخصائص، وامتاز بميزات، قل من اجتمعت فيه، وذلك ما جعله يحتل صدارة الدعوة لمناهج السلف من غير منازع، من عهده وإلى أيام عصرنا هذا»[(٢)].

---

(١) انظر: الأصول الفكرية للمناهج السلفية للشيخ خالد العك ص٩٣

(٢)الأصول الفكرية للمناهج السلفية للشيخ خالد العك ص١٥

وهذه المميزات هي ما نحاول تلمسه ودراسته على أساس أنه العناصر الرئيسة في هذا المنهج، والأسس التي يقوم عليها، حسب الدراسة الاستقرائية التي تسنى لنا إجراؤها لمنهج هذا الإمام من خلال هذه الدراسة التي نجريها لقواعده الأصولية، وسأحاول أن أضع هذه الأسس فيما يلي:

منهجه مع الأدلة الشرعية

أول ما يلحظه الباحث في نهج ابن تيمية الأصولي القائم على الأسس السلفية التي وصفناها، هو اعتماده في أدلة الأحكام ومصادر التشريع على الوحيين الكتاب والسنة، وذلك أمر لا يحتاج إثباته إلى كثير عناء، ولكن الأصوليين باختلاف مدارسهم ومناهجهم لا يتفقون في ترتيب هذه الأدلة، وأحيانا في فحواها، فأين يقف ابن تيمية في هذا الجانب الذي هو أهم ما في العملية الأصولية برمتها؟

في أوسع صورة تعرض فيها شيخ الإسلام ابن تيمية لموضوع الأدلة الشرعية، ذكر سبع طرق(١)، وذكر في مواضع أخرى طرقا إضافية، كما دل تتبع دراساته الأصولية وغيرها على أنه يعتمد في الاستدلال على جملة من الأدلة؛ ولأن الشيخ –كما قلنا– لم يترك مصنفا معينا في الأصول، يحدد بدقة أصول الأدلة كما يراها؛ لهذا يحتاج الاطلاع على موقفه الدقيق في هذه القضية الحيوية إلى بحث متأن وفاحص، ولهذا لم تتفق آراء الباحثين الذي درسوا أصول فقه ابن تيمية حول أصوله الاحتجاجية الفرعية خاصة، إذ أن أصوله الأساسية واضحة تماما، من خلال استفاضته في بيانها والبناء عليها في كل موضع.

لكل هذا سأحاول تلمس هذه الأصول التيمية من خلال استقراء ما أمكنني من كتبه، والاستعانة بمن سبقني في هذا المجال، وفي سبيل ذلك فإني أرى انقسام الأصول الاستدلالية التي يعتمدها ابن تيمية إلى قسمين رئيسين، لكل منهما طبيعته في فكر الشيخ وتطبيقاته، وهذان القسمان هما:

---

(١) انظر: المجموع ١١/٣٣٩

القسم الأول: الأدلة الأصلية

والمقصود بهذه الأدلة هي الأدلة المتفق عليها أصوليا، والتي هي مرجع كل أدلة التشريع باتفاق المسلمين جميعا، وهي الأدلة التي اتخذها الشيخ منطلقا وأساسا في الاستدلال والحجية على مستوى التنظير والتأصيل، وعلى مستوى التطبيق والتفريع، وهي كما يلي:

أولا: النصوص

كثيرا ما يستعمل ابن تيمية في احتجاجه كلمة "النصوص" في مقابل بقية الأدلة الشرعية التي يستعملها، وهو يعني بها نصوص الكتاب والسنة، وفي أول قاعدة نستهل بها قواعد هذا البحث، وهي قاعدة (النصوص شاملة لجميع الأحكام)، سنناقش هذا الأمر، وسنعرف هناك بتفصيل أكثر مقصود الشيخ بالنصوص هنا ومدى احتفائه بها، ولكننا هنا سنلقي نظرة سريعة على النصوص في مفهوم ابن تيمية، ماذا تعني كمصدر من مصادر التشريع، وما مكانة هذا المصدر؟

أما احتفاء الشيخ بالنصوص، ووضعها في مركز الصدارة والتقدم على كل مصدر تشريعي آخر، فهو أوضح وأرسخ في فكر ابن تيمية من أن يحتاج إلى دليل.

فمن من مظاهر ذلك تسميته النصوص بالمصدر الإلهي الذي هو الفرقان والفيصل في كل أمر، وهو معتمد السلف في كل حكم، كما يقول: «بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين الحق والباطل؛ ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله ﷺ هو الإمام والفرقان، الذي يجب إتباعه فيثبتون ما أثبته الله ورسوله ﷺ وينفون ما نفاه الله ورسوله ﷺ»(١).

وهما المصدر المعصوم الذي لا يمكن أن يتعارض أو يناقض العقل ولا الفطرة السليمة، فكل ما خالفهما فلابد أن يكون الخلل راجعا إليه دونهما، يقول ابن تيمية: «وقد تأملت

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٧٦

ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة، يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع»(١).

ولهذا يعدد الشيخ المفاسد المترتبة على تقديم ما سوى النصوص من عقل أو منطق أو فلسفة عليهما، وهي المفاسد التي قد ترقى لمستوى الكفر المخرج من الملة عياذا بالله، كما يقول الشيخ: «القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها من عقل أو كشف أو غير ذلك؛ يوجب أن لا يستدل بكلام الله ورسوله ﷺ على شيء من المسائل العلمية، ولا يصدق بشيء من أخبار الرسول ﷺ لكون الرسول ﷺ أخبر به، ولا يستفاد من أخبار الله ورسوله ﷺ هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله ﷺ، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام، كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل، وهذا لازم لكل من سلك هذه الطريق، كما يجد ذلك من اعتبره»(٢).

أما ترتيب هذه النصوص في الدلالة ،ومرتبتها بالنسبة لغيرها، فيقول ابن تيمية: «وينبغي للداعي أن يقدم فيما استدلوا به من القرآن؛ فإنه نور وهدى، ثم يجعل إمام الأئمة رسول الله ﷺ، ثم كلام الأئمة»(٣).

وفي هذا النص وأمثاله كثير عند ابن تيمية، نفهم أمورا ثلاثة عليها من الشواهد عند الشيخ الكثير: أحدها: ارتباط الكتاب وهو القرآن كلام الله تعالى، النور الهدى، والسنة وهي كلام رسول الله ﷺ، إمام الأئمة، ببعضهما كمصدرين أساسين من مصادر التشريع، وثانيها: تقديم الكتاب على السنة، وكون الكتاب مهيمنا عليها، وثالثها: أن بقية الأدلة كالإجماع وغيره تأتي بعدهما على الترتيب.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/١٤٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥/٣٢٠

(٣) المجموع ٢٠/٩

وهذا الترتيب ليس أمرا عارضا ولا قولا عابرا عند ابن تيمية، بل هو مبدأ راسخ ومستقر، ولهذا يرفض بشكل قاطع كل ترتيب يخالفه، ويرد على من يرى تقديم النظر في الإجماع على النصوص، أو يعتقد أن الإجماع أو القياس هو مستند معظم الشرع، وكل تلك أمور ومبادئ تنسجم تماما مع رؤيته السلفية التي وصفناها، وتشدده في قضية هيمنة الوحيين على كل ما سواهما، وعدم التهاون في أي شكل من أشكال التقديم أو الاهتمام بأي مصدر قبلهما، أو على حسابهما.

ولهذا نجده يعيب على طوائف من المتأخرين، قالوا: يبدأ المجتهد أولاً بالبحث عن الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصاً خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه، وربما قال بعضهم: الإجماع نسخه، وصوب طريقة السلف، وذلك لبحثهم أولاً عن النص من الكتاب ثم النص من السنة، فإن لم يجد نصاً من كتاب أو سنة بحث عن الإجماع، قال رحمه الله : ((ولكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولاً في الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصا خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه، وقال بعضهم الإجماع نسخه، والصواب طريقة السلف، وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص، فلابد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة، وحفظت النص المنسوخ، فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن إتباعه، وإضاعة ما أمرت بإتباعه وهي معصومة عن ذلك، ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيراً أو غالباً، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين، بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة))[(١)].

وكذلك نراه ينكر على من يرى احتياج معظم الأحكام الشرعية -أصولا وفروعا- للقياس، لقصور النصوص في استيعاب الأحكام، فيقول: ((... وأين هذا من أهل الكلام الذين يقولون إن الكتاب والسنة لا يدلان على أصول الدين بحال، وأن أصول الدين تستفاد بقياس العقل المعلوم من غيرهما، وكذلك الأمور العملية التي يتكلم فيها الفقهاء؛ فإن من

---

(١)المجموع ١٩/٢٠١-٢٠٢

الناس من يقول إن القياس يحتاج إليه في معظم الشريعة ؛ لقلة النصوص الدالة على الأحكام الشرعية ، كما يقول ذلك أبو المعالي وأمثاله من الفقهاء ، مع انتسابهم إلى مذهب الشافعي ونحوه من فقهاء الحديث ، فكيف بمن كان من أهل رأى الكوفة ونحوهم ؛ فإنه عندهم لا يثبت من الفقه بالنصوص إلا أقل من ذلك ، وإنما العمدة على الرأي والقياس ، حتى أن الخراسانيين من أصحاب الشافعي بسبب مخالطتهم لهم غلب عليهم استعمال الرأي ، وقلة المعرفة بالنصوص»[(١)]

أما كيفية استيعاب النصوص لكل الأحكام الشرعية على الوجه الذي لا تحتاج معه النصوص إلى معين في هذه الوظيفة ، فهو ما يتولى الشيخ بيانه ، وشرح أسسه ومقتضياته على الوجه الذي يرسخ هذا المفهوم ، ويرد به على أمثال هؤلاء الذي ينتقدهم فيه ، وهو الأمر الذي سيأتي تفصيله -إن شاء الله- في قاعدة (النصوص شاملة للأحكام)

فلنلق نظرة سريعة على نصوص الوحيين كما يراهما ابن تيمية ، فنقول :

الكتاب

هذا الأصل مجمع عليه بين المسلمين كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام بقوله : «أما طرق الأحكام الشرعية التي نتكلم عليه في أصول الفقه فهي - بإجماع المسلمين -(الكتاب) لم يختلف أحد من الأئمة في ذلك ، كما خالف بعض أهل الضلال في الاستدلال على بعض المسائل الاعتقادية»[(٢)] .

واهتمام الشيخ بهذا الأصل عنوان رئيس وقاعدة مطلقة لا تحتاج منا كثير كلام ، غير أنا سنشير فقط إلى بعض مظاهر اهتم بها الشيخ فيما يتعلق بهذا الأصل ، لها أهمية خاصة في منهجه الأصولي ، منها :

١. كثرة الاستشهاد بالنص القرآني وسرعة استحضاره.

---

(١)الاستقامة ١/ ٦-٧

(٢)المجموع ١١/ ٣٣٩

٢. الفهم الدقيق لمعاني النص القرآني، ووضع قواعد كلية لتفسيره.

٣. العناية بتفسير ما أشكل من القرآن وسبب الخلاف في التفسير[١].

٤. منع نسخ القرآن بالسنة، سواء كانت متواترة أو غير متواترة؛ لأن الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة١٠٦)، والسنة لا يمكن أن تكون مثل القرآن فضلا عن أن تكون خير منه؛ ولهذا يؤكد الشيخ أنه لم يثبت أن شيئا من القرآن نسخ بسنة بلا قرآن، وكل ما يذكر من ذلك مردود[٢]، وهذا الموقف من ابن تيمية ينسجم مع موقفه العام من مسألة النسخ، حيث يعتبر من المتشددين فيها جدا، فهو لا يرى اللجوء إلى النسخ في التفسير والبيان إلا إذا لم يجد وجها للجمع بين النصوص، أو كان النسخ ثابتا بوجه قاطع[٣].

السنة

السنة تشمل في نظر ابن تيمية: ما سنه الرسول ﷺ وما شرعه، فقد يراد بها ما سنه وشرعه من العقائد، وقد يراد بها ما سنه وشرعه من العمل، وقد يراد كلاهما[٤]، وهي اسم من مسميات الحديث النبوي، الذي يراد به عند الإطلاق كما يقول ابن تيمية: ((ما حدّث به عنه بعد النبوة من قوله وفعله وإقراره؛ فإن سنته ثبتت من هذه الوجوه الثلاثة))[٥]

وأما مكانة السنة في التشريع وترتيبها في طرق الأدلة؛ فقد عرفنا أن الشيخ يضعها في مستوى

---

(١)انظر: منهج ابن تيمية في الفقه لسعود العطيشان ص٧٥

(٢)انظر: المجموع ٣٩٨/٢٠

(٣)انظر: المجموع ١٧/١٩٥-١٩٧

(٤)انظر: المجموع ٣٠٧/١٩

(٥)المجموع ٦/١٨

واحد مع القرآن، من حيث قوة الإلزام ووجوب الخضوع لها، ولهذا يؤكد هذه الحقيقة في مثل هذا المقام حين يقول مستشهدا بجملة من النصوص: ((فهذه النصوص توجب اتباع الرسول ﷺ، وإن لم نجد ما قاله منصوصا بعينه في الكتاب، كما أن تلك الآيات توجب اتباع الكتاب، وان لم نجد ما في الكتاب منصوصا بعينه في حديث عن الرسول ﷺ غير الكتاب، فعلينا أن نتبع الكتاب، وعلينا أن نتبع الرسول ﷺ، واتباع أحدهما هو اتباع الآخر؛ فإن الرسول ﷺ بلغ الكتاب، والكتاب أمر بطاعة الرسول ﷺ ولا يختلف الكتاب والرسول ﷺ البتة، كما لا يخالف الكتاب بعضه بعضا، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ (النساء ٨٢)))[1].

وأما في مقام الاستدلال والاحتجاج فإنه يبدأ بالقرآن ثم بالسنة، لأن مكانة القرآن مقدمة، والسنة تابعة له؛ ولأن القرآن كلام الله، والسنة كلام رسوله ﷺ، والله قدم طاعته التي يتضمنها كلامه، على طاعة نبيه ﷺ، وإن كانتا متلازمتين، كما قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ (المائدة ٩٢)، وقال: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ (النساء ٨٠).

ولابن تيمية في تفصيلات أخذه بهذا الدليل وعمله به، آراء خاصة أضاف بها واستدرك على من قبله، وسيكون لنا إن شاء الله خلال هذا البحث مجال لنتحدث بالتفصيل عن جملة من تلك الآراء في مواضعها، ولكننا نشير هنا إلى أهمها فيما يلي:

أقسام السنة من حيث السند

الوجه الذي تناول به الشيخ السنة كمصدر من مصادر التشريع ضمن الطرق السبع التي ذكرها سبب أشكالا لبعض الباحثين، حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام سماها كلها بـ"المتواتر" بدون أن يبين وجه التفريق بين هذه الأقسام، غير أن إمعان النظر في النص، وتتبع آراء ابن

---

(١)المجموع ١٩/ ٨٤

تيمية، تجعلنا نجزم أن هذه الأقسام الثلاثة هي كما يلي:

فمن ناحية السند والثبوت يعيد الشيخ النظر في التقسيم السائد بين الأصوليين للسنة إلى: متواتر وآحاد، بناء على عدد المخبرين، فهو يرى أن المتواتر هو ما أفاد العلم من الأخبار سواء كانت إفادته العلم بسبب كثرة العدد أو غير ذلك من الأسباب، ويضع التعريف الذي يراه لهذا النوع من السنن بقوله: «السنن المتواترة " عن رسول الله ﷺ، إما متلقاة بالقبول بين أهل العلم بها أو برواية الثقات لها، وهذه أيضا مما اتفق أهل العلم على اتباعها من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم، وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما يوجب العمل، فلم يفرقوا بين المتلقى بالقبول وغيره، وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيرا منها بشروط اشترطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها»[(١)].

ويشرح وجهة نظره هذه والأساس الذي يضعها فيه، ووجه استدراكه فيها على غيره، فيقول: «فلفظ التواتر: يراد به معانٍ؛ إذ المقصود من المتواتر ما يفيد العلم، لكن من الناس من لا يسمي متواتراً إلا ما رواه عدد كثير، يكون العلم حاصلاً بكثرة عددهم فقط، ويقولون: إن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد في كل قضية، وهذا قول ضعيف، والصحيح ما عليه الأكثرون: أن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة، وقد يحصل العلم بمجموع ذلك، وقد يحصل العلم بطائفة دون طائفة»[(٢)].

وعلى هذا فالحديث والسنة عند ابن تيمية من حيث السند والثبوت قسمان:

القسم الأول: المتواتر

وهو ما توفرت فيه تلك الضوابط المشار إليها أعلاها، وقد جمعها الشيخ في خصائص أو شروط يحكم على الحديث بالتواتر متى توفر فيه واحد منها على الأقل؛ لأنه بذلك يكون

---

(١)المجموع ١١/ ٣٤٠

(٢)المجموع ١٨/ ٤٨

مفيدا للعلم، وهو شرط وعلامة التواتر حسب منهج ابن تيمية، وهذه الشروط أو الخصائص هي:

١. كثرة عدد المخبرين.
٢. ضبط المخبرين واتصافهم بالديانة والعدالة.
٣. قرائن تحف بالخبر يحصل العلم بمجموعها.
٤. كون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطآ وأنه يمنع في العادة الاتفاق على ذلك .
٥. الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به .
٦. كون راوي الخبر بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحد منهم[(١)] .

وعلى هذا يقسم ابن تيمية المتواتر هنا إلى قسمين:

الأول: تواتر عام

وهو الذي تواتر عند كل الناس، ولم تختص به طبقة على أو فئة دون فئة، كتواتر القرآن، وهو قليل.

الثاني: تواتر خاص

وهو الذي لم يتواتر إلا عند فئة معينة من أهل الاختصاص والفن، كتواتر أحاديث معينة عند أهل الحديث أو أهل الفقه دون غيرهم.

وهذا التقسيم هو ما يشرحه الشيخ بانيا إياه على هذا الأساس، ومبينا وجه لزومه، وصحة أثره، فيقول: «ولهذا كان التواتر ينقسم إلى عام وخاص؛ فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة، كسجود السهو، ووجوب الشفعة، وحمل العاقلة العقل، ورجم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية، وعذاب القبر، والحوض والشفاعة، وأمثال ذلك، وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم، وقد يحصل العلم

---

(١)انظر: المجموع ١٨/ ٤٨-٥١

بصدقه لقوم دون قوم؛ فمن حصل له العلم به؛ وجب عليه التصديق به، والعمل بمقتضاه، كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك؛ فعليه أن يسلم ذلك لأهل الإجماع، الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم؛ فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة، وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم؛ إذ غير العالم لا يكون له قول، وإنما القول للعالم، فكما أن من لا يعرف أدلة الأحكام لا يعتد بقوله، فمن لا يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله، بل على كل من ليس بعالم أن يتبع إجماع أهل العلم))(١)

القسم الثاني: غير المتواتر

والمراد به ما لم يتوفر فيه أي من تلك الشروط أو الخصائص التي وضعها ابن تيمية للحديث المتواتر، والتي يرى أنها وسيلة حصول العلم به، وحصول العلم بالخبر هو علامة كون متواترا، فما لم يحصل به العلم -ولو لناس دون ناس- من الأخبار لا يعد متواترا، يدخل في هذا الباب كل ما لم يصح أو لم يحتف به من القرائن ما يوجب قبوله، أو يشعر بصدقه، سواء كان الحديث من الضعيف أو الموضوع بأي سبب من الأسباب.

ورغم أن الشيخ لم يصرح بهذا التقسيم على هذا النسق في المواضع التي تناول فيها هذا الأمر، إلا أن كلامه حول الحديث المتواتر وشروطه، وأفادته للعلم، تدل على هذا التقسيم وتجزم به؛ ولهذا فهو يتوسع في معنى الحديث المتواتر حتى يدخل فيه الآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول وفق شروطه السابقة، ويضع ضمن غير المتواتر ما لم تتوافر له هذه الشروط حتى لو صح عند بعض الناس؛ ولهذا يقول الدكتور علاء الدين رحال واصفا منهج ابن تيمية هذا: ((بهذا التوسيع لدائرة معنى المتواتر وإدخال جملة كبيرة من الأحاديث في المتواتر، يعد ابن تيمية مدركا لطريقة تعامل السلف مع الأحاديث، فلا ينشغل ابن تيمية بالقول بمدى الاحتجاج بخبر الآحاد، ولا يدخل في تفصيلات هذا، بل يؤسس للأساس الذي تمت عليه هذه القسمة: متواتر-آحاد، ومدى صحتها الفعلية، أي أنه لا ينساق وراء

---

(١) المجموع ١١/ ٣٤٠

التقسيمات النظرية، بل ينطلق من الواقع الفعلي لتعامل الصحابة والتابعين مع هذه الأحاديث، وعلى أساس هذا التعامل يؤسس منهجه لا على أساس افتراضي نظري، هو منهجي فقهي واقعي، يدل على إدراك عميق من ابن تيمية لطبيعة التعامل مع السنة))[1]

أقسام السنة من حيث المتن

تحت هذا القسم يمكن أن نصنف النوعين اللذين ذكرهما ابن تيمية كقسمين مستقلين للسنة المتواترة، وهما أقرب في التصنيف إلى بيان دور السنة مع القرآن، ومكانتها مقارنة بالكتاب، وهو أمر فوق مسألة الثبوت والحجية التي يعالجها التقسيم المشهور للسنة إلى متواتر وآحاد، الذي يهتم به الأصوليون كثيرا؛ ولكن الشيخ يضع في اعتباره هنا أن حجية السنة تتأثر كذلك بدورها مقارنة بالكتاب، عندما تأتي متفقة معه، أو مخالفة لمقتضاه، مبينة له ومفسرة، مقيدة أو مخصصة، وهو أمر وثيق الصلة بنظرته التي ألمحنا لها من تشدده في مسألة نسخ القرآن بالسنة، الذي لا يوافق عليه، ولهذا يعتني ببيان دور السنة مع القرآن حتى وهي في المستوى المتفق عليه من الحجية، وهو حالة التواتر.

ولكننا يجب أن نلحظ بصفة أساسية في هذا التقسيم أن ابن تيمية يضعه بناء على منهجه الذي وصفته في الأخذ بالمتواتر بمعناه الواسع، الذي يشمل كل السنة المتلقاة بالقبول، حتى لو لم تتوفر فيها شروط التواتر التي يضعها بقية الأصوليين؛ ولهذا فهو عندما يقسم السنة بهذا الاعتبار يقسمها تحت مسمى "التواتر"، قاصدا بذلك أن كل ما صلح للاحتجاج وفق معاييره تلك من السنن فهو من المتواتر، الذي يجري عليه هذا التقسيم:

<u>القسم الأول: السنة الموافقة لظاهر القرآن</u>

وهذا القسم الذي عناه ابن تيمية بقوله: ((السنة المتواترة التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسره، مثل: أعداد الصلاة ،وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة، وفرائضها، وصفة الحج

---

(١)معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور علاء الدين رحال ص١٧٥

والعمرة، وغير ذلك من الأحكام التي لم تعلم إلا بتفسير السنة»[(١)].

وهذه يقرر الشيخ أن الاحتجاج بها ليس محل خلاف بين المسلمين قاطبة، وهو أمر مستقر وثابت؛ ولهذا يعطفها -رحمه الله- على المصدر الأول المجمع عليه، وهو القرآن الذي ذكره في ذات السياق قبلها.

القسم الثاني: السنة المخالفة لظاهر القرآن

وهذا القسم من السنة هو الذي أشار إليه ابن تيمية بقوله: «وأما السنة المتواترة التي لا تفسر ظاهر القرآن، أو يقال تخالف ظاهره، كالسنة في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني وغير ذلك؛ فمذهب جميع السلف العمل بها أيضا إلا الخوارج»[(٢)].

وهذه أيضا يضعها الشيخ في درجة الإجماع من حيث الاعتبار والاحتجاج بها، وهي كذلك عند الجميع، وأما خلاف الخوارج الذي أشار إليه فلا يعتد به، ولا أثر له بالنظر إلى خروجهم من ربقة الإسلام، وانحلالهم من شرائعه بنص الرسول ﷺ؛ ولهذا قال عنهم: «من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنة، حيث قال أولهم للنبي ﷺ في وجهه: (إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله)، ويحكى عنهم أنهم لا يتبعونه إلا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له، وأما ظاهر القرآن إذا خالفه الرسول ﷺ، فلا يعملون إلا بظاهره؛ ولهذا كانوا مارقة، مرقوا من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية»[(٣)].

ثانيا: الإجماع

يأتي الإجماع مباشرة بعد النصوص في القوة الدلالية ومستوى الحجية عند ابن تيمية، ولهذا وضعه بعدهما في الترتيب الذي أورد فيه طرق الأدلة السبعة التي أشرت إليها، ولهذا

---

(١) المجموع ١١/٣٣٩

(٢) المجموع ١١/٣٣٩

(٣) المجموع ١١/٣٣٩-٣٤٠

أيضا كثيرا ما يقرن بينهما في مواطن الحجية والاستدلال، واضعا النصوص في المرتبة الأولى، ثم الإجماع في المرتبة الثانية، كقوله: ((وجواب هؤلاء من طريقين: أحدهما الاحتجاج بالنص والإجماع، والثاني القياس والذوق والاعتبار))[١]، وقوله: ((قامت الأدلة القطعية من النصوص والإجماع مثلا على وجوب العلم بالظن الحاصل عن خبر الواحد والقياس))[٢]، وقوله: ((وقد ثبت بالنص والإجماع أن كلام الله مسموع منه))[٣]، وقوله: ((العبد إذا نام عن صلاة أو نسيها كان عليه أن يصليها إذا ذكرها بالنص والإجماع))[٤].

ورغم أن الإجماع كغيره من أدلة التشريع، وبقية مباحث الأصول عند ابن تيمية سيكون لها مجال تفصيلي في مواضع متعددة من هذا البحث، إلا أننا سنتوقف قليلا هنا أمام عدة نقاط مهمة في منهج ابن تيمية الأصولي بالنسبة للإجماع، وسنحاول قدر الإمكان تحاشي التكرار، فيما عدا مزيد البسط لما اختصر، أو اختصار ما بسط، فنقول:

معنى الإجماع وحكمه

والإجماع عند ابن تيمية معناه: ((أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام))[٥]، وحكمه الإلزام متى ثبت كما يقول الشيخ: ((وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج على إجماعهم فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة))[٦].

ولكن الشيخ يولي مسألة ثبوت الإجماع هذه أهمية بالغة؛ إذ منشأ الخطأ والإشكال في كثير من الاختلافات والأغلاط التي وقع فيها كثير من الأصوليين والفقهاء عندما يعتقدون في

---

(١) المجموع ١/ ١٦٠

(٢) الاستقامة ١/ ٥٢

(٣) المجموع ٦/ ٤٥٠

(٤) المجموع ٧/ ٤٩١

(٥) المجموع ٢٠/ ١٠

(٦) المجموع ٢٠/ ١٠

مسألة الإجماع وهي ليست كذلك، أو يحكون الإجماع بناء على أسس ومعطيات ناقصة، فينشأ بذلك الخلل في معظم حكايات الإجماع، وما يبنى عليها؛ وهذه الإشكالية هي التي حاول الشيخ علاجها من خلال منهجه المتميز في الإجماع، الذي أصفه فيما يلي، ومن ضمن مفرداته تقسيم الإجماع إلى قطعي، وظني، معتبرا الأول هو الإجماع الذي لا يجوز الخروج عليه، بخلاف الثاني، ومنبها على أن أكثر المدارس الأصولية لا تعتني كما ينبغي بهذا التفريق، فتقع بذلك في أخطاء منهجية كبيرة، وفي هذا يقول مستدركا: «.. ولكن كثيرا من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعا، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة»(١)

الإجماع والنص

قلنا إن ابن تيمية يضع الإجماع في المرتبة الثانية بعد النص؛ ولهذا كان من منهجه المعروف عنه رفضه التام لأي تقديم للإجماع بأي وجه من الوجوه على النص، حتى أنه يبالغ في التأكيد على أنه: **يشترط** في الإجماع أن يستند إلى نص من نصوص الشرع، ويؤكد أنه استقرأ موارد الإجماع فوجدها كلها منصوصة، قال رحمه الله: «ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص»(٢).

ويرى أن الإجماع الصحيح لا يمكن أن يعارض كتاباً ولا سنة، وعلى هذا فالإجماع مع النص يعتبران دليلين، ولا يشترط أن يعلم النص كل من وافق الإجماع، بل قد يوافق الإجماع بالاجتهاد دون علم بالنص، يقول رحمه الله: «ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الإخبار، لكنا استقر أنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة»(٣).

---

(١)المجموع ١٠/٢٠

(٢)المجموع ١٩٥/١٩

(٣)المجموع ١٩٦/١٩

ولهذا خطأ شيخ الإسلام- رحمه الله- الذين يذكرون مسائل فيها إجماع بلا نص على حد زعمهم، كالمضاربة، وذكر أن الأمر ليس كذلك، بل المضاربة -كما سنعرف بالتفصيل إن شاء الله- كانت مشهورة بينهم في الجاهلية، لا سيما قريش؛ فإن الأغلب كان عليهم التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال ، ورسول ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة كما سافر بمال خديجة، والعير التي كان فيها أبو سفيان[(١)] كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره، فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله ﷺ، وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك، والسنة قوله وفعله وإقراره، فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة[(٢)].

ويرى شيخ الإسلام أن الإجماع وحده لا ينسخ النصوص، فمتى خالفه نص فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يكون قط[(٣)].

وبناء على هذه الرؤية ينفي ابن تيمية -كما عرفنا- أن يكون الإجماع مستند معظم الشريعة، منتقصا بذلك دور النصوص وشمولها للأحكام، ويعد القول بذلك ناتجاً عن قلة المعرفة بالكتاب والسنة، قال رحمه الله : «ومن قال من المتأخرين أن الإجماع مستند معظم

---

(١)صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي، الأموي، مشهور بكنيته، كان من سادات قريش في الجاهلية، أسلم يوم الفتح، وشهد حنيناً والطائف واليرموك، وفقئت إحدى عينيه في الطائف والأخرى في اليرموك، استعمله النبي ﷺ على نجران، وتوفي ﷺ وهو عليها، ثم رجع إلى مكة فسكنها، توفي بالمدينة وقيل بالشام سنة ٣١هـ وقيل غير ذلك . انظر : الاستيعاب ٧١٤/٢ الإصابة ٢٣٧/٣ الأعلام ٢٠١/٣

(٢)انظر: المجموع ١٩٥/١٩

(٣)المجموع ٢٠١/١٩-٢٠٢

الشريعة ؛ فقد أخبر عن حاله ؛ فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك»[١]

أقسام الإجماع

ويرى شيخ الإسلام أن الإجماع ممكن وقد وقع، ولكن في عصر الصحابة، وأما بالنسبة لمن بعدهم فهو متعذر غالباً، يقول -رحمه الله- في سياق طرق الأدلة التي ذكرها: «الإجماع، وهو متفق عليه بين عامة المسلمين، من الفقهاء والصوفية، وأهل الحديث والكلام، وغيرهم في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبا»[٢].

وعلى هذا الأساس يقسم ابن تيمية رحمه الله الإجماع إلى قسمين :

القسم الأول: الإجماع القطعي

وهو الذي وقع كثيرا، وهو الذي ثبت إمكانه، ويختص عند ابن تيمية بالواقع في زمن الصحابة ومن عاصرهم من التابعين، حيث كانت الأمة محصورة العدد، وكان علماؤها ومجتهدوها معروفون، يمكن حصر أقوالهم، والقطع بآرائهم، لهذا يرى ابن تيمية أن أغلب الإجماعات الواقعة والمتيقنة من هذا النوع، وهذا النوع من الإجماع هو القطعي الذي لا تسوغ بحال مخالفته، ولا يمكن أن يرد مخالفا لنص إلا ومعه نص آخر يوافقه.

القسم الثاني: الإجماع الظني

وهو الذي لا يقطع فيه بقول كل مجتهد من المجتهدين، وإنما يظن ظنا راجحا، عن طريق اشتهار القول مع عدم اشتهار من يخالفه، فيغلب على الظن موافقة الجميع عليه، وهو ما يعرف بالإجماع السكوتي أو الإقراري، وعلى هذا النوع أكثر الإجماعات الحاصلة بعد زمن الصحابة، فيما يرى ابن تيمية، وهذا النوع حجيته أضعف من الذي سبق، ولا يسوغ الإنكار على من خالفه، ولا يجوز أن ترد به النصوص.

---

(١) المجموع ١٩/٢٠٠

(٢) المجموع ١١/٣٤١

وإلى هذين النوعين وحجيتهما أشار ابن تيمية بقوله: «والإجماع نوعان: قطعي فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص، وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي، بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً، أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً ينكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به، فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به، لأن هذا حجة ظنية لا يجزم بصحتها»(١).

إجماع أهل المدينة

يعد إجماع أهل المدينة من المسائل المهمة في قضية الإجماع كدليل من أدلة الشرع؛ وقد اهتم به الأصوليون قديما وحديثا؛ واختلفوا في مكانته وحجيته، نظرا لتميز المدينة -على ساكنها أفضل الصلاة والتسليم- بكونها شهدت التنزيل، وأهلها أكثر الناس معاصرة لوقائع التشريع، فكان اتصال عملهم بشيء يورث ظنا بوجوده منذ زمنه ﷺ؛ ولهذا اعتبر المالكية من أصولهم المعتمدة (عمل أهل المدينة) وقدموه على كثير من الأدلة، وأما ابن تيمية فقد سلك فيه مسلكاً متميزا، ووضع في معناه قاعدة ممتازة من قواعده الأصولية التي سندرسها في هذا البحث إن شاء الله هي قاعدة: (عمل المسلمين المتصل حجة).

ومن منهج ابن تيمية المتميز بالنسبة لإجماع أهل المدينة أنه وضعه في أربعة مراتب، وبين درجة حجية كل مرتبة، كما يلي:

المرتبة الأولى.: ما يجرى مجرى النقل عن النبي ﷺ، مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد، فهذا حجة باتفاق العلماء.

المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان، فهذا أيضاً حجة.

المرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين أو قياسين أيهما أرجح؟ وأحدهما يعمل به أهل المدينة؛ فإن الحديث أو القياس الذي يتمشى مع عمل أهل المدينة أقرب إلى الحق من غيره.

---

(١) المجموع ١٩/٢٦٧-٢٦٨

المرتبة الرابعة : العمل المتأخر بالمدينة فهذا ليس بحجة شرعية ولا يجب إتباعه[١] .

ثالثا: القياس

حسب ترتيب ابن تيمية التطبيقي والتنظيري، يأتي القياس في المرتبة الثالثة من حيث الحجية، بعد النص والإجماع مباشرة، ووفق المنهجية المطردة التي سار عليها ابن تيمية في بحوثه واحتجاجاته، ليس نادرا ما نجده يرتب الحجج بمثل قوله: النص والإجماع والقياس؛ ولهذا نراه في نفس الموضع الذي تناول فيه أصوله الدلالية على مستوى التنظير ينص على ارتباط القياس بالنص والإجماع بقوله: ((الطريق الخامس: القياس على النص والإجماع))[٢] .

والحقيقة أن للقياس كمصدر من مصادر التشريع في منهج ابن تيمية الأصولي أهمية بالغة، ذات أبعاد واسعة، تحمل فكرا أصوليا ناضجا ومثمرا، وتضيف وتستدرك -كشأن ابن تيمية دائما- في هذا المجال حقائق وأفكارا جديدة، هو في أمس الحاجة إليها، لاسيما بتلك الروح السلفية التي التزمها ابن تيمية، وأخذ بها نفسه وبحوثه، خاصة إذا لاحظنا أن القياس كمبحث أصولي مهم من أوسع الأبواب التي دخل منها علم الكلام والفلسفة والمنطق إلى علوم المسلمين ومعارفهم، فأصبحت تنقيته من رواسب تلك العقليات والفسلفات، وربطه بإحكام بمصادر التشريع، ونفخ روح الوحي فيه من جديد، من أحوج ما تحتاج إليه مباحث الأصول، حتى يرشف منها الباحث المسلم، مطمئنا على بقائه في إطار العصمة والسلامة، التي لا يضمنها إلا الانضواء تحت كتاب الله وسنة نبيه ﷺ اللذين (ليلهما كنهارهما لا يزيغ عنهما إلا هالك)[٣] ، وهذا بالضبط ما سعى ابن تيمية -في تناوله لمبحث القياس ضمن

---

(١)انظر: المجموع ٢٠/٣٠٣-٣٢٠

(٢)المجموع ١١/٣٤١

(٣) سيأتي تخريجه في ص[٢٩٢]

دراساته الأصولية تنظيرا وتطبيقا- إلى ترسيخه، وإقامة بنيانه من جديد، وهذا ما أحاول تلمس خطاه فيه من خلال ما يلي:

حقيقة القياس في اللغة

يقول ابن تيمية: «القياس في اللغة: تقدير الشيء بغيره، وهذا يتناول تقدير الشيء المعين بنظيره المعين، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله»[(١)].

وهو بهذا يقرر الأصل اللغوي للكلمة، ليبني عليه أمرا مهما في نظرته إلى القياس، الذي يراه -بخلاف المناطقة والمتكلمين- شاملا لكل ما احتوى على معنى التقدير والمقايسة بين شيئين أو أكثر، سواء كان أحدهما كليا والآخر جزئيا، أو أن كلاهما كليين أو جزئيين، ويسعى من خلال هذه النظرة التي برهن عليها مرارا إلى نقض الأسس المنطقية التي تقصر مفهوم القياس على القياس الشمولي، و تحصر فيه الدلالة والبرهان، وهو الأمر الذي لا يرتضيه ابن تيمية كما عرفنا في نقده الأسس المنطقية التي يعتمد عليها المتكلمون في دراساتهم الأصولية؛ ولذا فهو يقرر أن القياس في حقيقته اللغوية والعقلية يشمل ذلك، وهذا ما يشرحه بقوله مشيرا إلى أهل المنطق ومن وافقهم: «فإنهم قسموا جنس الدليل إلى القياس، والاستقراء، والتمثيل، قالوا: لأن الاستدلال: إما أن يكون بالكلي على الجزئي؛ أو بالجزئي على الكلي؛ أو بأحد الجزئيين على الآخر، وربما عبروا عن ذلك بالخاص والعام، فقالوا: إما أن يستدل بالعام على الخاص، أو بالخاص على العام، أو بأحد الخاصين على الآخر، قالوا: والأول هو "القياس" يعنون به قياس الشمول؛ فإنهم يخصونه باسم القياس، وكثير من أهل الأصول والكلام يخصون باسم القياس التمثيل، وأما جمهور العقلاء فاسم القياس عندهم يتناول هذا وهذا»[(٢)].

ثم يبين وجه بطلان قصر الحجية في النوع المنطقي من القياس وهو (الشمول) بكون

---

(١)المجموع ١١٩/١٩

(٢)المجموع ١٥٠/٩

الاسم يشملهما، والحجة في أحدهما هي حجة في الآخر؛ حيث لا فرق بينهما لتلازمهما، قال رحمه الله: ((وزعموا أن التمثيل لا يفيد اليقين، وإنما يفيد القياس الذي تكون مادته من القضايا التي ذكروها، وقد بينا في غير هذا الموضع: أن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وأن ما حصل بأحدهما عن علم أو ظن؛ حصل بالآخر مثله، إذا كانت المادة واحدة، والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية، بل إذا كانت المادة يقينية، سواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل، أو صورة قياس الشمول فهي واحدة، وسواء كانت صورة القياس اقترانيا أو استثنائيا - بعبارتهم أو بأي عبارة شئت، لا سيما في العبارات التي هي خير من عباراتهم وأبين في العقل وأوجز في اللفظ والمعنى واحد))[١].

وبناء على هذا الموقف يشرح الشيخ الاصطلاحات الأصولية بالنسبة لنوعي القياس في أصله اللغوي وحقيقته العقلية، وهما قياس الشمول وقياس التمثيل، موضحا مكان القياس الشرعي من ذلك، والقول الذي يرجحه، من شمول المسمى للنوعين، كما يوضح فيقول:

((الناس في مسمى القياس على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه حقيقة في التمثيل مجاز في الشمول، وهو قول الغزالي وأبي محمد.

والثاني: العكس وهو قول ابن حزم[٢] -أي حقيقة في الشمول مجاز في التمثيل-

والثالث: أنه حقيقة فيهما، وهو الأصح الذي عليه الجمهور؛ فإن القياس عند

---

(١) المجموع ٩/١٨٧-١٨٨

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره وأحد أئمة الإسلام، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ وكانت له وزارة ولكنه تركها زهداً وانصرف إلى العلم تحصيلاً وتدريساً، كان شديداً في نقده بعيداً عن المصانعة مما أثار الضغائن عليه فطرد من الأندلس ليموت في بادية لبلة سنة ٤٥٦هـ، اشتهر عنه القول بنفي القياس والإفراط في الظاهرية في الفروع دون الأصول، وقد ترك من المصنفات نحو ٤٠٠ مجلداً بخطه، أشهرها "المحلى" في الفقه الظاهري. انظر: سير النبلاء (١٨/١٨٤)، البداية (١٢/٨٢)، نفح الطيب (١/٣٦٤)، الأعلام (٤/٢٥٤)

أصحابنا والجمهور ينقسم إلى: عقلي وهو ما يكتفى فيه بالعقل، وإلى شرعي وهو ما لا بد فيه من أصل معلوم بالشرع، وكل من العقلي والشرعي، وكل ما يسمى قياسا ينقسم: إلى قياس تمثيل وقياس شمول، فالأول إلحاق الشيء بنظيره، والثاني إدخال الشيء تحت حكم المعنى العام الذي يشمله، ثم كل منهما متصل بالآخر؛ لأنه لا بد بين المثلين من معنى مشترك يكون شاملا لهما، ولا بد في المعنى الشامل لاثنين فصاعدا من تسوية أحد الاثنين بالآخر في ذلك المعنى، فالقياس ثابت فيهما وهو التقدير والاعتبار والحسبان»[١].

القياس الشرعي

من خلال هذا التأسيس ينطلق ابن تيمية في بيانه للقياس الشرعي الذي هو المقصود في علم الأصول، مؤكدا أن كلا النوعين السابقين في أصل القياس لغة وعقلا متوفرين في القياس الشرعي الذي يعرفه بأنه: «التسوية بين المتماثلين»[٢].

وهذه الكلمة الموجزة تحمل حقيقة القياس الشرعي كما يراه ابن تيمية، وكما يبني عليه كل قضايا القياس التي يناقشها، كما سنعرف إن شاء الله، فهو يؤكد في كل مرة أن التسوية بين المتمثلات والتفريق بين المختلفات، هو روح التشريع، ومقتضى العدل الذي جاءت به الشريعة، وبه يفسر الميزان الذي أنزل مع الكتاب، وبهذا المفهوم يتجذر فقه القياس في فكر ابن تيمية، حتى يصبح ركنا ركينا في مصادر التشريع ومبانيه الكبرى.

ويقدم لنا الشيخ تفصيلات مفهومه عن حقيقة القياس الشرعي الصحيح، وصوره، والأساس الذي يقوم عليه في الشرع، وكيف يفرق بينه وبين غيره من الأقيسة الفاسدة، فيقول رحمه الله:

«أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح، والقياس الفاسد، فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو: الجمع بين المتماثلين والفرق

---

(١) المجموع ٩/٢٥٩

(٢) المجموع ٣٤/٢٩٦

بين المختلفين، الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فالقياس الصحيح مثل: أن يكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع، من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره؛ فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس؛ فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس؛ علمنا قطعا أنه قياس فاسد، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان من الناس من لا يعلم فساده))[١].

ومن خلال هذا الشرح المستفيض الواضح لحقيقة القياس الشرعي كما يراه ابن تيمية، يمكننا أن نتبين الأسس التي يقوم عليها مفهوم القياس الشرعي عنده، كما يلي:

أولا: القياس الصحيح والفاسد

يلاحظ ابن تيمية في رؤيته لحقيقة القياس الشرعي وجود نوعين من القياس في الاستعمال الأصولي يجب التفريق بدقة بينهما، وهما:

الأول: القياس الصحيح، وهو ما تحقق فيه التماثل التام بين الفرع والأصل، وثبت فيه انتفاء الفرق المؤثر بينهما، وهذا هو القياس الشرعي المعتبر، الذي ينبغي أن تكون على أساسه كل الاستدلالات والاستخدامات الشرعية للقياس.

---

(١) المجموع ٢٠/٥٠٥

الثاني: القياس الفاسد، وهو الذي لم يتحقق فيه هذا التماثل، أو ثبت فيه وجود فرق بين الأصل والفرع، وإن اعتقد فيه معتقد ذلك، وهذا النوع من القياس هو الذي ينبغي الحذر من إجرائه في الاستدلال، أو استعماله ضمن مصادر التشريع، وهو الذي يأتي مخالفا للنصوص، ومناقضا للإجماع.

ثانيا: أقسام القياس الشرعي الصحيح

وبناء على ما سبق يقسم الشيخ القياس الشرعي المعتبر إلى نوعين، جاء الشرع بكل واحد منهما، وهما:

١. **قياس الطرد**، وهو يقوم على إثبات التماثل بين الصورتين المنصوصة وغير المنصوصة، إما بإثبات وجود علة الأصل في الفرع بلا معارض، أو نفي الفارق المؤثر بينهما، وعلى هذه الصورة أكثر ما يجري من الأقيسة الشرعية الصحيحة.
٢. **قياس العكس**، وهو يقوم على إثبات الاختلاف بين الصورتين الأصل والفرع؛ ليثبت عكس حكم المقيس للمقيس عليه.

وقد بين الشيخ وجود النوعين في موارد الشرع من خلال التمثيل لكل واحد منهما من القرآن، فقال: ((وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد، وقياس العكس؛ فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم؛ كان من الاعتبار: أن يعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابه مثل ما أصابهم، فيتقى تكذيب الرسل حذرا من العقوبة، وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك، وهذا قياس العكس))[(١)].

ثالثا: موافقة القياس الشرعي الصحيح للنصوص

ويؤكد الشيخ بناء على رؤيته هذه أن أهم ما يميز القياس الشرعي المعتبر هو موافقته

---

(١)المجموع ٢٣٩/٩

المطردة لأدلة الشرع وقواعده الثابتة، وعدم إمكان مجيئه مخالفا لنص ولا إجماع؛ لأن القياس الشرعي الصحيح جزء مكمل للنص الصحيح، وكلاهما منزلان من الوحي المعصوم، والوحي لا يضطرب ولا يتناقض، وعليه فكل اختلاف ظهر بين القياس والنص أو الإجماع فلابد أن يكون مرجعه إما إلى خطأ في صحة القياس، أو خطأ في صحة النص.

رابعا: منشأ الخطأ في القياس

يرى الشيخ أن عدم فهم معنى القياس الشرعي المعتبر، ونقصان الدقة في تطبيقه، أدى إلى كثير من الأخطاء المنهجية في التأصيل والتطبيق، حيث أجرى بعض الناس القياس في غير موضعه، ومنعه آخرون حيث ينبغي إجراؤه، فنشأ عن ذلك خلل بالغ أدى إلى تعطيل الاستفادة الراشدة من مصدر حيوي هام من مصادر التشريع، بين الإفراط والتفريط، مما جعل الشيخ يركز في قضية القياس على بيان منشأ الخطأ الذي يقع فيه الأصوليون بالنسبة له، مما تسبب في كل هذا الاضطراب، و منشأ الخطأ كما يرى ابن تيمية يتلخص في عدم مراعاة ذلك الأساس الذي يقوم عليه القياس الشرعي الصحيح من الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، وعدم ملاحظة أن الشرع لا يمكن أن يفرق بين شيئين في الحكم إلا لوجود فرق بينهما قد يخفى على بعض الناس، ولا يمكن أن يجمع بين شيئين في الحكم إلا لوجود معنى مشترك بينهما وإن لم يعرفه البعض.

وهذا ما يشرحه الشيخ من خلال جملة من الأمثلة والشواهد فيقول: «والغلط في "القياس" يقع من تشبيه الشيء بخلافه، وأخذ القضية الكلية باعتبار القدر المشترك من غير تمييز بين نوعيها، فهذا هو القياس الفاسد، كقياس الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا، وقياس إبليس، ونحو ذلك من الأقيسة الفاسدة، التي قال فيها بعض السلف: أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، يعني: قياس من يعارض النص، ومن قاس قياسا فاسدا، وكل قياس عارض النص؛ فإنه لا يكون إلا فاسدا؛ وأما القياس الصحيح؛ فهو من الميزان الذي أنزله الله، ولا يكون مخالفا للنص قط بل موافقا له، ومن هنا يظهر أيضا: أن

ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية فإنما يدل على مذهب السلف أيضا))[١]

مكانة القياس في أدلة التشريع

قلنا إن ابن تيمية يضع القياس في المرتبة الثالثة ضمن أدلة التشريع المعتمدة، بعد النص والإجماع، معتبرا إياه مكملا لهذين المصدرين الأساسين؛ ولهذا قال ضمن طرق الأدلة: (القياس على النص والإجماع)؛ لأنه يرى أن القياس في حقيقته الشرعية إنما هو اجتهاد الرأي في الأصـول من الكتاب والسنة والإجماع على حادثة لم ترد في الأصول، فيعمل على إيجاد الوجه الشرعي لها من طريق التعرف على الأشباه والنظائر أو فقه معاني الأحكام، وما خالف ذلك فهو قياس الرأي المذموم، كما يقول: ((ومعلوم أن هذه الآثار الذامَّة للرأي لم يقصد بها اجتهاد الرأي على الأصول من الكتاب والسنة والإجماع، في حادثة لم توجد في كتاب ولا سنة ولا إجماع، ممن يعرف الأشباه والنظائر، وفقه معاني الأحكام، فيقيس قياس تشبيه وتمثيل، أو قياس تعليل وتأصيل، قياساً لم يعارض ما هو أولى منه ... وإنما القياس والرأي الذي يهدم الإسلام ويحلل الحرام ما عارض الكتاب والسنة، أو ما كان عليه سلف الأمة أو معاني ذلك المعتبرة))[٢].

والحقيقة أن الشيخ يعد من أكثر العلماء أخذا بالقياس وعملا به، ولكنه يبالغ في الحرص على تحقق القياس بمعناه الصحيح وبشروطه المعتبرة، على الوجه الذي وضعه وأصله، كما بينته أعلاه، ومتى تحقق القياس بهذه الدقة التي ينشدها ابن تيمية فإنه يحرص أشد الحرص على العمل به، واستعماله في مجال الاستدلال، دائما بجانب النص وأدلة الشرع القطعية والمتفق عليها.

وفي النص التالي يتحدث الشيخ عن أدلة التشريع الأساسية (النص والإجماع والقياس) مبينا أصل حجية كل واحد منها ومكانته فيقول: ((وأما إجماع الأمة فهو في نفسه

---

(١) المجموع ٦/٢٩٩

(٢) الفتاوى الكبرى ٣/٢٢٩-٢٣٠

حق؛ لا تجتمع الأمة على ضلالة، وكذلك القياس الصحيح حق؛ فإن الله بعث رسله بالعدل، وأنزل الميزان مع الكتاب، والميزان يتضمن العدل، وما يعرف به العدل، وقد فسروا إنزال ذلك بأن ألهم العباد معرفة ذلك، والله ورسوله ﷺ يسوي بين المتماثلين، ويفرق بين المختلفين، وهذا هو القياس الصحيح، وقد ضرب الله في القرآن من كل مثل، وبين القياس الصحيح، وهي الأمثال المضروبة ما بينه من الحق، لكن القياس الصحيح يطابق النص؛ فإن الميزان يطابق الكتاب، والله أمر نبيه أن يحكم بما أنزل، وأمره أن يحكم بالعدل، فهو أنزل الكتاب وإنما أنزل الكتاب بالعدل، قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ (المائدة ٤٩)، ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾ (المائدة ٤٢)، وأما إجماع الأمة فهو حق لا تجتمع الأمة -ولله الحمد- على ضلالة كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة فقال تعالى : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ (آل عمران١١٠)، وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر كما وصف نبيهم بذلك في قوله: ﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (الأعراف ١٥٧)، وبذلك وصف المؤمنين في قوله: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (التوبة ٧١)، فلو قالت الأمة في الدين بما هو ضلال لكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر فيه))[(١)].

وبهذا البيان يؤصل الشيخ القيمة الدلالية التي للقياس في موارد الشرع، وهي القيمة التي تجعله إلى جانب مصادر التشريع المتفق عليها؛ ولهذا يرى أن شمول الشرع للأحكام إنما جاء خلال هذه المصادر، ومن خلال ارتباط بعضها ببعض، كما قال: ((الرسول ﷺ بين

(١)المجموع ١٩/١٧٧-١٧٨

جميع الدين بالكتاب والسنة، وأن الإجماع -إجماع الأمة- حق؛ فإنها لا تجتمع على ضلالة، وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة»[١]، وهذا الارتباط الذي مكن كل من ملك ناصية النص والقياس من معرفة حكم الله في كل مسألة دليله القرآن؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ (الشورى ١٧)؛ «فالكتاب هو النص، والميزان هو العدل، والقياس الصحيح من باب العدل؛ فإنه تسوية بين المتماثلين، وتفريق بين المختلفين، ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياسا صحيحا، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح، ومن كان متبحرا في الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقيسة»[٢].

وهذا الارتباط العضوي بين القياس والنص هو كذلك الذي جعل أحدهما ينوب عن الآخر، لأنهما يؤديان وظيفة واحدة، ويقومان بدور مشترك؛ وحيث أن الأصل هو النص والقياس بديل له؛ لهذا لا يلجأ إلى القياس إلا عند عدم النص، وهذا شأن كل بدل مع مبدله، كما يقرر ابن تيمية: «ومعلوم أنه إذا أمكن التقدير بالكيل فعل، فإذا لم يمكن كان الخرص قائما مقامه للحاجة، كسائر الأبدال في المعلوم والعلامة؛ فإن القياس يقوم مقام النص عند عدمه، والتقويم يقوم مقام المثل وعدم الثمن المسمى، عند تعذر المثل والثمن المسمى، ومن هذا الباب القافة التي هي استدلال بالشبه على النسب، إذا تعذر الاستدلال بالقرائن؛ إذ الولد يشبه والده في الخرص، والقافة والتقويم أبدال في العلم، كالقياس مع النص، وكذلك العدل في العمل؛ فإن الشريعة مبناها على العدل، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾

---

(١) المجموع ١٩/١٩٢

(٢) المجموع ١٩/٢٨٨-٢٨٩

(الحديد ٢٥) ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة٢٨٦))[(١)].

وارتباط القياس الوثيق هذا بالنص والإجماع هو الذي جعل مدلوله في مستوى مدلولهما، فاعتبر ما دل عليه القياس موجودا في كتاب الله، تماما كما أن ما دل عليه النص والإجماع موجودا في كتاب الله، كما يقول الشيخ: ((ما كان في السنة أو في الإجماع. فإنه في كتاب الله بواسطة دلالته على اتباع السنة والإجماع، ومن قال بالقياس -وهو الجمهور- قالوا: إذا دل على صحته القياس المدلول عليه بالسنة أو بالإجماع المدلول عليه بكتاب الله: فهو في كتاب الله))[(٢)].

ولأهمية القياس الشرعي الصحيح، ومكانته العظيمة في أدلة التشريع، ومصادر الأحكام يدعو الشيخ إلى وجوب مراعاة مقتضياته في التطبيق، بالتفريق بين المختلفات، والجمع بين المتماثلات، وإلا أدى الأمر إلى خلل خطير في العقيدة والعمل، معتبرا ذلك من حدود الله التي تجب مراعاتها والوقوف عندها، كما أنه منهج الصحابة وسلف الأمة رضوان الله عليهم، يقول رحمه الله: ((وعلى المسلمين أن يعرفوا حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ، فيعرفوا ما يدخل في الطلاق، وما يدخل في أيمان المسلمين، ويحكموا في هذا بما حكم الله ورسوله ﷺ، ولا يتعدوا حدود الله، فيجعلوا حكم أيمان المسلمين، وحكم طلاقهم حكم أيمانهم؛ فإن هذا مخالف لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وإن كان قد اشتبه بعض ذلك على كثير من علماء المسلمين، فقد عرف ذلك غيرهم من علماء المسلمين، والذين ميزوا بين هذا وهذا من الصحابة والتابعين هم أجل قدرا عند المسلمين ممن اشتبه عليه هذا وهذا، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ

---

(١) المجموع ٢٠/٣٥١

(٢) المجموع ٢٩/١٣٠-١٣١

تَأْوِيلاً ﴿٥٩﴾﴾ (النساء ٥٩)، فما تنازع فيه المسلمون وجب رده إلى الكتاب والسنة، والاعتبار - الذي هو أصح القياس وأجلاه - إنما يدل على قول من فرق بين هذا وهذا، مع ما في ذلك من صلاح المسلمين في دينهم ودنياهم؛ إذا فرقوا بين ما فرق الله ورسوله ﷺ بينه؛ فإن الذين لم يفرقوا بين هذا وهذا أوقعهم هذا الاشتباه: إما في آصار وأغلال، وإما في مكر واحتيال، كالاحتيال في ألفاظ الأيمان، والاحتيال بطلب إفساد النكاح، والاحتيال بدور الطلاق، والاحتيال بخلع اليمين، والاحتيال بالتحليل، والله أغنى المسلمين بنبيهم ﷺ الذي قال الله فيه: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف ١٥٧) أي يخلصهم من الآصار والأغلال؛ ومن الدخول في منكرات أهل الحيل»[(١)].

ويرى الشيخ كذلك أن أقرب الناس من علم الشرع، وأقواهم حجة في موارد أدلته، هو أقدرهم على الاطلاع على حِكَم التشريع، والمعاني التي ناط بها الشارع الأحكام؛ ليلحق المتماثلات ببعضها، ويفرق بين المختلفات، وتلك حقيقة القياس الشرعي كما عرفنا، مع المحافظة على قيمة النصوص وهيمنتها السابقة على الاجتهاد والرأي، بمعنى: الموازنة بين النص والقياس، فيستعمل كل واحد منهما حيث يليق استعماله، ولا يضرب أحدهما بالآخر، كما وقع فيه كثير ممن اشتط إفراطا أو تفريطا، وفي هذا يقول: «وأحق الناس بالحق من علق الأحكام بالمعاني التي علقها بها الشارع، وهذا موضع تفاوت فيه الناس وتنازعوا: هل يستفاد ذلك من خطاب الشارع؟ أو من المعاني القياسية؟ فقوم زعموا أن أكثر أحكام أفعال العباد لا يتناولها خطاب الشارع بل تحتاج إلى القياس، وقوم زعموا أن جميع أحكامها ثابتة بالنص، وأسرفوا في تعلقهم بالظاهر، حتى أنكروا فحوى الخطاب وتنبيهه، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء ٢٣) وقالوا: إن هذا لا يدل إلا على النهي عن

---

(١) المجموع ٣٣/٦٣-٦٤

التأفيف، لا يفهم منه النهي عن الضرب والشتم، وأنكروا " تنقيح المناط " ، وادعوا في الألفاظ من الظهور ما لا تدل عليه، وقوم يقدمون القياس تارة لكون دلالة النص غير تامة، أو لكونه خبر الواحد، وأقوام يعارضون بين النص والقياس، ويقدمون النص ويتناقضون، ونحن قد بينا في غير هذا الموضع أن الأدلة الصحيحة لا تتناقض؛ فلا تتناقض الأدلة الصحيحة العقلية والشرعية، ولا تتناقض دلالة القياس إذا كانت صحيحة ودلالة الخطاب إذا كانت صحيحة، فإن القياس الصحيح حقيقة التسوية بين المتماثلين، وهذا هو العدل الذي أنزل الله به الكتاب وأرسل به الرسل، والرسول لا يأمر بخلاف العدل، ولا يحكم في شيئين متماثلين بحكمين مختلفين، ولا يحرم الشيء ويحل نظيره، وقد تأملنا عامة المواضع التي قيل: إن القياس فيها عارض النص، وأن حكم النص فيها على خلاف القياس، فوجدنا ما خصه الشارع بحكم عن نظائره فإنما خصه به لاختصاصه بوصف أوجب اختصاصه بالحكم، كما خص العرايا بجواز بيعها بمثلها خرصا؛ لتعذر الكيل مع الحاجة إلى البيع، والحاجة توجب الانتقال إلى البدل عند تعذر الأصل»[(١)].

ومن أجل دقة هذه القضية وقع كثير من الأصوليين فيما سموه (المعدول به عن القياس)، أي المسائل التي جاءت في النصوص على خلاف مقتضى القياس، وهي المسائل التي ذكر الشيخ أعلاه أنه تأملها كلها فوجدها لا تخلو من فرق أوجب اختلافها في الحكم عن نظائرها، بموجب ما يقضي به القياس الصحيح، وسوف يأتي -إن شاء الله- مزيد تفصيل لهذه المسألة ضمن القواعد، غير أن الشيخ لا يجد مناصا عن الإشادة بمن ثبت عنده تفوقهم أصوليا في هذا الأصل المهم، وهو الموازنة بين النص والقياس في الاحتجاج تأصيلا وتطبيقا، وهم المالكية، ولهذا اشتهر عنه -رغم حنبليته التي لا يخفيها- الإشادة بالأصول المالكية في الفقه لمثل هذا السبب كما في قوله: «وأهل المدينة والسنة فرقوا بين ما فرق الله بينه، واتبعوا النص الصحيح، والقياس المستقيم العادل؛ فإن القياس الصحيح من العدل، وهو: التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المتخالفين، وأهل المدينة أحق الناس باتباع النص الصحيح

---

(١) المجموع ٢٢/٣٣٢-٣٣٣

والقياس العادل))[١].

القسم الثاني: الأدلة الفرعية

والمقصود هنا تلك الأدلة التي ليست محل وفاق بين علماء المسلمين وفقهاء المذاهب، فمنهم من يأخذ بها ومن لا يأخذ، وبالنسبة لابن تيمية فإن استخدامه لهذه الأدلة يقع في مرتبة أقرب وصف لها -في رأيي- أنها "فرع "، وأصلها تلك الأدلة الوفاقية السابقة، وهذه تابعة لتلك، فأدلة القسم الأول هي مرجع هذه الأدلة ومنها تستمد حجيتها عند ابن تيمية، في التنظير والتطبيق على السواء، ولسوف نعرف -إن شاء الله- أن كل قيمة لهذه الأدلة إنما تعتمد بشكل كلي وكامل على موافقتها أو مخالفتها للنص والإجماع والقياس، أو مخالفتها لها، وهي بالنسبة لهذه الأدلة في جانب مماثل لموقع تلك الأدلة الترتيبي مع بعضها، فالإجماع تابع للنص، والقياس تابع لهما، والأدلة الفرعية تابعة للثلاثة، بنفس ترتيب تبعيتها لبعض، وبذلك تكون الهيمنة المطلقة والسلطان الكلي في كل موارد التشريع وأدلته هو للنص الإلهي المعصوم.

تلك هي النظرة التيمية للأدلة الشرعية بكل دقة واختصار، والآن فلنلق نظرة عجلى على هذه الأدلة الفرعية كما يراها ويستخدمها ابن تيمية:

أولا: قول الصحابي

الصحابي هو: " من صحب النبي ﷺ مؤمنا به، ومات على الإسلام"، والمقصود بقوله هنا: ما يشمل أقواله وأفعاله، وآراءه وأحكامه، وسائر تصرفاته ذات الدلالة.

وكثيرا ما نجد ابن تيمية يحتفي بأقوال الصحابة، ويحتج في مواطن كثيرة بأقوالهم وآرائهم، وذلك يعني -ولو بدرجة ما- أنه يضع هذه الأقوال والآراء في مستوى ما من الحجية، وهذه حقيقة، غير أن منهج ابن تيمية في الاحتجاج بأقوال الصحابي له صفة متميزة نجدها مبثوثة في كتبه، وهي اعتباره تابعا في حجيته وليس مستقلا، وفرعا لبقية الأصول

---

(١) المجموع ٢٠/٣٩٥

المعتمدة من كتاب وسنة وإجماع وقياس.

يقول ابن تيمية: ((ذكرنا فيه دلالة الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين وسائر من تبعهم من علماء المسلمين على أن " الفلك " مستدير، وقد ذكر إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد))[١]، ويقول: ((الإنسان قد يكون فيه شعبة من شعب الإيمان، وشعبة من شعب النفاق؛ وقد يكون مسلما، وفيه كفر دون الكفر الذي ينقل عن الإسلام بالكلية، كما قال الصحابة: ابن عباس وغيره: كفر دون كفر))[٢].

وهذه النصوص ومثلها كثير يظهر لنا على مستوى التطبيق كيف يحتج ابن تيمية بأقوال الصحابة، ويسلكها ضمن مواطن الاستدلال، وأما على مستوى التأصل فنجده يصرح في مواضع باتخاذ المنقول عن الصحابة أصلا، ويعده ضمن الأصول التي تبنى عليها الأصول والفروع، وذلك حين يقول: ((فالعلم المشروع والنسك المشروع مأخوذ عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأما ما جاء عمن بعدهم فلا ينبغي أن يجعل أصلا، وان كان صاحبه معذورا، بل مأجورا لاجتهاد أو تقليد، فمن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع على الكتاب والسنة، والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة))[٣]، وهذا ما نلمسه كذلك من اعتباره أقوال الصحابة مرجعا في التفسير بعد الوحيين، في قوله: ((إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة؛ رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها؛ ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح؛ لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين))[٤]، كما نجده في عده أقوال الصحابة ضمن أدلة النقل والسمع في قوله: ((والنقل يعني: القرآن والحديث

(١)المجموع ١٩/٢٦٧-٢٦٨

(٢)المجموع ٧/٣٥٠

(٣)المجموع ١٠/٣٦٢-٣٦٣

(٤)المجموع ١٣/٣٦٤

وأقوال الصحابة والتابعين))[١]

كل هذا يبين لنا أبعاد موقف شيخ الإسلام رحمه الله من قول الصحابي، وأهم ما نلحظه في هذا: أن الشيخ لا ينظر إلى قول الصحابي -رغم شدة احتفائه به- مستقلا عن غيره من المصادر، بل هو عنده مرتبط بشكل وثيق بالمصدرين الأولين: النصوص، والإجماع، ويعتبر في رأيه ملحقا بهما، فهو إما أن يكون نقلا عن النبي ﷺ رواه ولم يرفعه، فيأخذ حكم المرفوع بشروطه، أو أن يكون من قبيل الإجماع إذا عرف ولم ينكر، وهذا ما يوضحه الشيخ حين يقول: ((ومن قال من العلماء إن قول الصحابي حجة، فإنما قاله إذا لم يخالفه غيره من الصحابة، ولا عرف نص يخالفه، ثم إذا اشتهر ولم ينكروه كان إقرارا على القول، فقد يقال: هذا إجماع إقراري، إذا عرف أنهم أقروه ولم ينكره أحد منهم وهم لا يقرون على باطل، وأما إذا لم يشتهر فهذا إن عرف أن غيره لم يخالفه؛ فقد يقال: هو حجة، وأما إذا عرف أنه خالفه؛ فليس بحجة بالاتفاق، وأما إذا لم يعرف هل وافقه غيره أو خالفه لم يجزم بأحدهما، ومتى كانت السنة تدل على خلافه كانت الحجة في سنة رسول الله ﷺ لا فيما يخالفها بلا ريب عند أهل العلم))[٢].

وعلى هذا فقول الصحابي يجب ألا يخالف نصاً، وإلا فالنص مقدم على قوله كائناً من كان هذا أولاً، وأن لا يخالفه غيره من الصحابة، بمعنى ألا يخالفوه في الرواية؛ فإن نقل الصحابي قولاً عن رسول الله ﷺ ولم يخالفه فيه أحد؛ فالحجة في قول الصحابي راجعة -هنا- لنقله للسنة لا لصحبته، ثم يقسم قول الصحابي إلى قسمين:

الأول: قول الصحابي المشتهر ولا يخلو من حالتين:

١- أن يعرف أن غيره وافقه فيه قولاً فهو إجماع.

٢- أن يعرف أنه لم ينكره أحد منهم فهو إجماع سكوتي أو إقراري.

---

(١) المجموع ١٣/ ٢٩

(٢) المجموع ١/ ٢٨٣-٢٨٤

الثاني: قول الصحابي غير المشتهر ولا يخلو إما:

١- أن يعرف أن غيره لم يخالفه، فهو حجة.

٢- أن يعرف أن غيره خالفه، فهو ليس حجة.

٣- أن لا يعرف هل له مخالف أو لا، فهو محل نظر.

وهذا التفصيل في قول الصحابي الذي يتبناه ابن تيمية وفق هذه القراءة، يحسم -فيما نحسب- الكثير من النزاع في المسألة، هذا النزاع الذي أشار إليه الشيخ بقوله: «وأما أقوال الصحابة؛ فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم؛ فهي حجة عند جماهير العلماء، وإن تنازعوا رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ﷺ، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء، وإن قال بعضهم قولاً ولم يقل بعضهم بخلافه، ولم ينتشر فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به، كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد في المشهور عنه، والشافعي في أحد قوليه، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل هذا في غير موضع، ولكن من الناس من يقول: هذا هو القول القديم»[(١)].

وموقف ابن تيمية من أقوال الصحابة هذا الذي وصفنا يقوم أساسا على سلفيته التي هي خطه المنهجي المطرد، وهي التي حملته وتحمله دائما على ترسم خطى السلف الصالح، وأهل القرون المفضلة، ولا سيما منهم الصحابة رضوان الله عليهم؛ ولهذا نجده يقر في أكثر من مناسبة أن أولئك القوم هم أصدق من اتبع، وطريقهم أرشد طريق، فتقليدهم واتباعهم فيما يسوغ من ذلك أسلم وأشد التصاقا بروح الشرع، ومقتضيات التنزيل، كما يقول رحمه الله مؤكدا هذه الرؤية ببرهان الاستقراء: «وقد تأملت من هذا الباب ما شاء الله، فرأيت الصحابة أفقه الأمة وأعلمها، واعتبر هذا بمسائل الأيمان بالنذر والعتق والطلاق، وغير ذلك، ومسائل تعليق الطلاق بالشروط ونحو ذلك، وقد بينت فيما كتبته أن المنقول فيها عن الصحابة هو أصح الأقوال قضاء وقياسا، وعليه يدل الكتاب والسنة، وعليه يدل القياس الجلي، وكل

---

(١) المجموع ٢٠/١٤

قول سوى ذلك تناقض في القياس، مخالف للنصوص، وكذلك في مسائل غير هذه، مثل مسألة ابن الملاعنة، ومسألة ميراث المرتد، وما شاء الله من المسائل لم أجد أجود الأقوال فيها إلا الأقوال المنقولة عن الصحابة، وإلى ساعتي هذه ما علمت قولا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه، إلا وكان القياس معه))[١]

ثانيا: المصالح المرسلة

عرف ابن تيمية المصالح المرسلة بقوله: ((هو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه))[٢].

وهي من الأصول المختلف فيها كما يقرر ابن تيمية في نفس السياق، بقوله: ((فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها: المصالح المرسلة، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم))[٣].

والشيخ بحكايته لهذا الخلاف إنما يسعى فيما يبدو لأمرين:

الأول: أن يقرر المواقف الأصولية العامة، التي اختلفت كثيرا بين أخذ ورد فيما يتعلق بهذا الأصل، كما سنعرف بالتفصيل لاحقا، إن شاء الله.

الثاني: أن ينبه إلى أهم محاذير الأخذ بهذا الأصل في رأيه، وهي ما يعتريه من خلل واضطراب نتيجة سوء الاستخدام، الذي يكون غالبا من ناحيتين:

١. أولاهما: بالتحكيم المطلق للعقل، كما يحصل بالرأي المجرد والاستحسان العقلي، وهو ما أخذ به بعض الأصوليين من المتكلمين وغيرهم، في استعمالهم لهذا الأصل، ولهذا حذر الشيخ من مغبة ذلك بقوله: ((والقول

---

(١) المجموع ٢٠/٥٨٢-٥٨٣

(٢) المجموع ١١/٣٤٢-٣٤٣

(٣) المجموع ١١/٣٤٣

بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله غالبا، وهى تشبه من بعض الوجوه مسألة الاستحسان والتحسين العقلي، والرأي ونحو ذلك؛ فإن الاستحسان طلب الحسن والأحسن كالاستخراج وهو رؤية الشيء حسنا كما أن الاستقباح رؤيته قبيحا والحسن هو المصلحة فالاستحسان والاستصلاح متقاربان، والتحسين العقلي قول بأن العقل يدرك الحسن))[(١)].

٢. وثانيتهما: بإتباع الهوى المجرد وميل النفوس، وهو ما يمثله سلوك الصوفية في أذواقهم وإلهاماتهم، التي يزعمون بواسطتها مصالح غير معتبرة، ويدخلون في الشرع بذلك ما ليس منه، وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله: ((وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم فإن حاصلها أنهم يجدون في القول والعمل مصلحة في قلوبهم وأديانهم ويذوقون طعم ثمرته وهذه مصلحة))[(٢)].

ولعل هذا التحذير من الشيخ وحكايته لهذا الخلاف بهذا الوجه، هو ما حمل بعض الباحثين على الاعتقاد بأنه لا يرى الاحتجاج بالمصالح المرسلة[(٣)]، أو أنه يتردد فيه[(٤)]، ولكن الحقيقة التي لا مراء فيها هي: أن ابن تيمية يعتبر في مقدمة القائلين بالمصالح في الشرع، والذين يجعلون من اعتبار المصالح في أصول التشريع وتفريعاته أصلا مرتبطا بالنص، وتابعا لأدلته الأصلية، ونحن -على وجه الخصوص- لنا في هذا البحث برهان واسع وحجة بالغة على هذا الرأي، الذي لا يعد بالنسبة لابن تيمية أمرا عارضا أو فكرة عابرة، تحتاج إلى أدلة وبراهين

---

(١)المجموع ٣٤٤/١١

(٢)المجموع ٣٤٣/١١

(٣)انظر: حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في الأصول لعبد الرحمن الأمير ص٨٩

(٤)انظر في ذلك: ابن تيمية لمحمد أبو زهرة ٤٩٥-٤٩٦، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري لمحمد الزين ص٣٣٩، أمة في رجل لمحمد الصالح ص١٢٠

تؤكد أخذه بها، وتبنيه إياها؛ وذلك من خلال قاعدة كبرى من قواعد الشيخ، تناول فيها هذا الأصل باستفاضة وتكامل، ومنهجية مؤصلة ومطبقة، تثبت بما لا يدع مجالا للشك ما نقول، وتلك هي قاعدة: (**الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وترجيح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما**).

وفي هذه القاعدة التي خصصنا لها مبحثا خاصا -كغيرها من قواعد هذا البحث- سنتناول بالتفصيل جوانب هذا الأصل عند الشيخ، وأبعاد رأيه المصلحي هذا، وسنثبت من خلال فقه الشيخ وآرائه أن القول بالمصالح -بمعناها الصحيح كما يراه الشيخ ويؤسس له- أصل أصيل ضمن أصول ابن تيمية التي بنى عليها، واتخذها ميدانا للاستنباط، ولكن ضمن إطاره الشرعي الصحيح، وفي صفته التبعية غير المستقلة عن نصوص الشرع وأدلته المتفق عليها، وهذه هي الضمانة التي يحرص عليها الشيخ دائما؛ ولهذا يؤكد عليها في نفس السياق الذي أورد فيه هذا الأصل ضمن طرق الأحكام التي ذكرها، وذلك حين يقول: «وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإن من جهته حصل في الدين اضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناءً على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلموه، وربما قدم على المصالح المرسلة كلاماً بخلاف النص، وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعا، بناء على أن الشرع لم يرد بها، ففوت واجبات ومستحبات، أو وقع في محظورات ومكروهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه»(١)

وهذه المشكلات التي نشأ عنها هذا الاضطراب هي ما جاء منهج ابن تيمية ليمثل حلا متكاملا لها، ويؤسس لرؤية جديدة واضحة في اعتبار هذا الأصل وتطبيقه، وهذا ما سنتناوله

---

(١) المجموع ١١/٣٤٣-٣٤٤

بحول الله وقوته عند دراسة القاعدة المشار إليها، والله الموفق.

ثالثا: الذرائع

قال ابن تيمية: «الذريعة ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء، لكن صارت عند الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدة»[(١)]، وسد الذرائع معناه: منعها على المكلف حتى لا يتوصل بسببها إلى المحرم[(٢)].

وسد الذرائع من الأصول المختلف فيها بين الأصوليين، وإن كان الخلاف فيه راجعا في الحقيقة إلى المناط الذي يحصل به التذرع، وليس إلى أصل اعتباره كما يقول الشيخ دراز[(٣)] وهو عنده الأمر الذي أرجع الشاطبي الخلاف إليه بعد أن أكد اعتبار الذرائع بالاتفاق جملة[(٤)]، كما قرر ذلك القرافي[(٥)] أيضا[(٦)]، والقرطبي[(٧)] [(١)].

---

(١) الفتاوى الكبرى ١٧٢/٦

(٢) انظر: شرح مختصر التحرير ص٣٨٨، أصول مذهب الإمام أحمد، د/ عبد الله التركي، ص٥٠٣

(٣) انظر: الموافقات للشاطبي ٢٠١/٣ حاشية رقم ١

(٤) انظر: نفسه ٢٠١/٣

(٥)أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي، شهاب الدين أبو العباس، من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة البربرية، ولد بمصر وبها نشأ وتعلم حتى انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي، برع في الفقه والأصول، أشهر مصنفاته "الذخيرة" في الفقه "والفروق" في قواعده، توفي سنة ٦٨٤هـ بمصر .انظر: الديباج المذهب٦٢، شجرة النور ١٨٨، معجم المطبوعات ١٥٠١، الأعلام ٩٤/١

(٦) انظر: الفروق للقرافي ٢٦٦/٣،

(٧)محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، أبو عبد الله، فقيه من كبار المفسرين، من أهل قرطبة، اشتهر بالصلاح والعبادة والانقطاع للعلم، رحل إلى المشرق فاستقر في (منية بني خصيب) بمصر، له مصنفات "تدل على كثرة اطلاعه ووفور علمه" أشهرها وأعظمها تفسيره

فالحاصل أن سد الذرائع معتبر ضمن أدلة التشريع إجمالا ، وإن كان ثمة اختلاف فيه فهو راجع إلى بعض التفصيلات الجزئية المتعلقة بتحقق معناه ، أو القدر الذي يحكم بكونه ذريعة إلى الحرام ، أو مفضيا إلى ما نهى عنه الشرع ، ودرجة هذا الإفضاء ، واختلاف الأنظار في تقدير ذلك[٢].

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد أتى في منهجه الأصولي على كل تلك التفصيلات ، وأولى هذا الأصل عناية فائقة ، وشغل حيزاً كبيراً في استدلالاته الفقهية والعقدية ، حتى اعتبره بعض الباحثين أكثر ما تكلم فيه من أدلة تبعية ، غير القرآن والسنة والإجماع والقياس[٣] ، ووضع فيه كتابا من أهم كتبه المستقلة ، هو(بيان الدليل على إبطال التحليل) ، وفي هذا الكتاب ربط الشيخ ربطاً محكماً سد الذرائع بالحيل والتحايل ، بناء على منهجه المقاصدي المطرد ، الذي سأتحدث عنه بالتفصيل لاحقا إن شاء الله.

وعندما تناول الشيخ هذا الدليل معتبرا إياها أصلا مستمرا في الشريعة الإسلامية ، شرح وجهه وصفته فقال: ((والفعل إذا اشتمل كثيرا على ذلك -أي مفاسد اللعب بالشطرنج- وكانت الطباع تقتضيه ، ولم يكن فيه مصلحة راجحة ؛ حرمه الشارع قطعا فكيف إذا اشتمل على ذلك غالبا ، وهذا أصل مستمر في أصول الشريعة ، كما قد بسطناه في قاعدة سد الذرائع وغيرها ، وبينا أن كل فعل أفضى إلى المحرم كثيرا كان سببا للشر والفساد ، فإذا لم يكن فيه مصلحة راجحة شرعية ، وكانت مفسدته راجحة ، نهي عنه ، بل كل سبب يفضي إلى الفساد نهي عنه ، إذا لم يكن فيه مصلحة راجحة ، فيكف بما كثر إفضاؤه إلى الفساد ؛

"الجامع لأحكام القرآن" توفي سنة ٦٧١هـ انظر: الديباج المذهب ٣١٧ نفح الطيب ٤٢٨/١ ، الأعلام ٣٢٣/٥

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ٨٢/٦ ، وإرشاد الفحول ٢٨٠/٢

(٢) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ، د/ عبد الله التركي ، ص٥١٢

(٣)انظر: معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور علاء الدين رحال ص٢٠٣

ولهذا نهي عن الخلوة بالأجنبية»[(١)].

وبهذا البيان يظهر الأساس الذي يقوم عليه أصل سد الذرائع في التشريع الإسلامي حسب فكر ابن تيمية، وهو ارتباطه بالمصالح، التي هي مراعاة لمقاصد الشارع من التكليفات، والتأكد من عدم إفضاء التصرف إلى ما يناقض هذه المقاصد، مما لا يحقق مصلحة مقصودة للشرع، وبهذه الحلقة الدائرية تتشابك قضية سد الذرائع في الفقه التيمي، لتدور حول المصدر التشريعي الأصلي وهو النص، فما كان مقصودا للشرع بموجب نصه أو ما في حكم النص من إجماع أو قياس، فهو المعتبر، وكل تصرف أدى في محصلته إلى خلاف هذا المقصود فهو تصرف باطل وغير مقبول، حتى ولو كانت صورته في نفسه ليست مناقضة للمقصود، ومناقضته لمقاصد الشرع في ثاني حال إنما تكون معتبرة إذا لم تقابلها مصلحة أو حاجة أرجح، فتغتفر عند ذلك تلك المناقضة، ويصبح مقصود الشرع هو تحقيق هذه المصلحة المعتبرة، ودفع هذه الحاجة القائمة الراجحة، وهذا الارتباط المتشابك بين المصلحة والمقاصد، والدائر حول النص وتوابعه في حجية سد الذرائع هو ما يشرحه ابن القيم تلميذ ابن تيمية ووارث تركته العلمية، حين يقول:

«لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل؛ فإذا حرم الرب تعالى شيئا، وله طرق ووسائل تفضي إليه؛ فإنه يحرمها، ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له، ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه؛ لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك؛ فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء، ثم أباح له الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه؛

---

(١) الفتاوى الكبرى ٢/١٥

لعد متناقضا ولحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء، إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة، التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله ﷺ سد الذرائع المفضية إلى المحارم، بأن حرمها ونهى عنها»[١].

وهذا الارتباط بين الذرائع والمقاصد والمصالح هو ما جعل الذرائع عند شيخ الإسلام تأخذ حكم المقاصد والغايات؛ إذ يجب النظر إلى ما تفضي إليه الوسائل أهو حلال أم حرام، وبناء على درجة حرمته وتحققها أو رجحانها يحكم على الذريعة بالحرمة أو غيرها، وهذا ما يشرحه الشيخ في البيان التالي موضحا أقسام الذرائع، والهدف الشرعي من وراء سدها ومنعها، كل ذلك من خلال حشد من الأمثلة، يقول رحمه الله: «هذه الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالبا؛ فإنه يحرمها مطلقا، وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي، لكن الطبع متقض لإفضائها، وأما إن كانت إنما تفضي أحيانا؛ فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل، وإلا حرمها أيضا، ثم هذه الذرائع منها ما يفضي إلى المكروه بدون قصد فاعلها، ومنها ما تكون إباحتها مفضية للتوسل بها إلى المحارم، فهذا القسم الثاني يجامع الحيل، بحيث قد يقترن به الاحتيال تارة، وقد لا يقترن، كما أن الحيل قد تكون بالذرائع وقد تكون بأسباب مباحة في الأصل ليست ذرائع فصارت الأقسام ثلاثة:

الأول: ما هو ذريعة، وهو مما يحتال به، كالجمع بين البيع والسلف، وكاشتراء البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن تارة، وبأكثر أخرى، وكالاعتياض عن ثمن الربوي بربوي لا يباع بالأول نسأ، وكقرض بني آدم.

الثاني: ما هو ذريعة لا يحتال بها، كسب الأوثان؛ فإنه ذريعة إلى سب الله تعالى، وكذلك سب الرجل والد غيره، فإنه ذريعة إلى أن يسب والده، وإن كان هذا لا يقصدهما

---

(١) اعلام الموقعين ١٣٥/٣

مؤمن.

الثالث: ما يحتال به من المباحات في الأصل، كبيع النصاب في أثناء الحول فرارا من الزكاة، وكإغلاء الثمن لإسقاط الشفعة.

والغرض هنا أن الذرائع حرمها الشارع وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قصد بالشيء نفس المحرم كان أولى بالتحريم من الذرائع، وبهذا التحرير يظهر علة التحريم في مسائل العينة وأمثالها، وإن لم يقصد البائع الربا، لأن هذه المعاملة يغلب فيها قصد الربا فيصير ذريعة فيسد هذا الباب؛ لئلا يتخذه الناس ذريعة إلى الربا، ويقول القائل لم أقصد به ذلك، ولئلا يدعو الإنسان فعله مرة إلى أن يقصد مرة أخرى، ولئلا يعتقد أن جنس هذه المعاملة حلال، ولا يميز بين القصد وعدمه، ولئلا يفعلها الإنسان مع قصد خفي يخفى من نفسه على نفسه»[١].

وأما التأصيل النصي لهذا الأصل -وهو مرتبط عضويا بالنص كما أشرت- فهو ما لم يألُ فيه الشيخ جهدا، ولم يترك فيه مسدا، من خلال كتابه المشار إليه، والذي خصه كله لشرح هذا الأصل وإثباته؛ ولذا بعدما أفاض بذكر نحو ثلاثين وجها من الشواهد والأدلة الشرعية على تأصل هذا الأصل وحجيته قال: «والكلام في سد الذرائع واسع لا يكاد ينضبط، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه، أو منصوص عليه، أو مأثور عن الصدر الأول، شائع عنهم إذ الفروع المختلف فيها يحتج لها بهذه الأصول لا يحتج بها»[٢].

رابعا: الاستصحاب

عرف شيخ الإسلام الاستصحاب بقوله: «هو: البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته

---

(١) الفتاوى الكبرى ٣/٢٥٧

(٢) الفتاوى الكبرى ٣/٢٦٤

وانتفاؤه بالشرع))[1].

ورغم أن الشيخ اعتبر الاستصحاب أصلا من الأصول الفقهية، وعده ضمن طرق أدلة الأحكام، إلا أنه نص على أنه أضعف الأدلة على الإطلاق، فقال: ((إن التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مطلقاً، وأدنى دليل يرجح عليه))[2]، ولهذا جعلته في نهاية هذه القائمة التي تضم أدلة الأحكام حسب منهج ابن تيمية، وفق الترتيب الاجتهادي الذي دل عليه تناوله وأخذه بهذه الأدلة.

وكما أشار ابن تيمية إلى درجة الاستصحاب الدلالية التي تجعله آخر دليل يعتمد عليه في الترتيب الاعتباري، وهو أمر مهم في استعمال الأدلة، وإجراءات الاستنباط، كذلك نبه إلى تفاوت هذه القيمة الدلالية بين نوعين مختلفين من أنواع الاستصحاب، وفرق بينهما بقوله: ((وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف))[3].

وهذان النوعان حسب ابن تيمية هما:

الأول: ما سماه **(عدم الاعتقاد)**، وهو نفي اعتقاد تغير الحال السابق، بمعنى بقاء ما كان على ما كان دون تغيير، ومن هذا النوع ما يعرف بالبراءة الأصلية، ومنه كذلك الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي، فما لم يرد دليل وجوبه فهو غير واجب، وما لم يرد دليل تحريمه فهو غير محرم، وهذا النوع حجة وفاقية عند ابن تيمية؛ ولهذا أفاض في بيان معناه وأمثلته، لأن المجتهد هنا لا يدعي أكثر من أنه **لا** يعتقد وجود ما يقتضي تغيير الحال بمعنى أن استدلاله لا زال في دائرة الظن الراجح لا أكثر، فقال: ((ومما يشبهه -أي الاستصحاب- الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي، مثل أن يقال: لو

---

(1) المجموع 11/342

(2) المجموع 23/15

(3) المجموع 11/342

كانت الأضحية أو الوتر واجبا لنصب الشرع عليه دليلا شرعيا؛ إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع، ولا دليل فلا وجوب، فالأول -أي عدم الاعتقاد- يبقى على نفي الوجوب والتحريم المعلوم بالعقل، حتى يثبت المغير له، وهذا استدلال بعدم الدليل السمعي المثبت، على عدم الحكم؛ إذ يلزم من ثبوت مثل هذا الحكم ثبوت دليله السمعي، كما يستدل بعدم النقل لما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، وما توجب الشريعة نقله، وما يعلم من دين أهلها وعادتهم أنهم ينقلونه، على أنه لم يكن، كالاستدلال بذلك على عدم زيادة في القرآن، وفي الشرائع الظاهرة، وعدم النص الجلي بالإمامة على علي أو العباس أو غيرهما، ويعلم الخاصة من أهل العلم بالسنن والآثار، وسيرة النبي ﷺ وخلفائه، انتفاء أمور من هذا ولا يعلم انتفاءها غيرهم، ولعلمهم بما ينفيها من أمور منقولة يعلمونها هم، ولعلمهم بانتفاء لوازم نقلها، فان وجود أحد الضدين ينفي الآخر، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم»[(١)].

والثاني: سماه (**اعتقاد العدم**)، وهو اعتقاد النفي، بمعنى أن يعتقد المجتهد عدم الشيء لعدم اطلاعه عليه، وهذا النوع يرى ابن تيمية وقوع الخلاف فيه، ويميل إلى رفضه، وعدم اعتباره، لإن المجتهد في هذا النوع يجزم باعتقاده عدم الناقل أو المغير للحال مع أن احتمال وجوده لا زال قائماً ولهذا يقول: «لا يجوز الإخبار بانتفاء الأشياء، وعدم وجودها بمجرد هذا الاستصحاب، من غير استدلال بما يقتضي عدمها، ومن فعل ذلك كان كاذبا، متكلما بلا علم، وذلك لكثرة ما يوجد في العالم والإنسان لا يعرفه، فعدم علمه ليس علما بالعدم، ولا مجرد كون الأصل عدم الحوادث يفيد العلم بانتفاء شيء منها إلا بدليل يدل على النفي»[(٢)].

وأما التأصيل النصي لهذا الأصل فنجده عند ابن تيمية -إضافة إلى الأمثلة التي ساقها أعلاه- في اشتراطه وجوب البحث في كل أدلة الشرع من النصوص -حتى في أضعف دلالاتها

---

(١) المجموع ١١/ ٣٤٢

(٢) المجموع ٢٣/ ١٦

كالظواهر والعمومات-وكذا توابع النصوص من والإجماعات والأقيسة، قبل الحكم بموجب هذا الأصل، والعمل به، واعتباره هذا الشرط محل إجماع بين العلماء، بل هو من ضرورات الدين التي لا يجادل فيها أحد، كما يقول معللا: «أما إذا كان المدرك الاستصحاب ونفي الدليل، فقد أجمع المسلمون، وعلم بالاضطرار من دين الإسلام: أنه لا يجوز لأحد أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة، إذا كان من أهل ذلك؛ فإن جميع ما أوجبه الله ورسوله ﷺ، وحرمه الله ورسوله ﷺ مغير لهذا الاستصحاب، فلا يوثق به إلا بعد النظر في أدلة الشرع لمن هو من أهل ذلك»[1].

وهذا ما يجعل هذا الأصل فوق مجيئه في ذيل قائمة الأصول الدلالية عند ابن تيمية، من أظهرها وأشدها تبعية للنصوص وملحقاتها؛ ولنا مع هذا الأصل عند الشيخ وقفة أخرى -إن شاء الله-نأتي فيها على بقية جوانبه، وذلك عند دراستنا لقاعدة: (**لا يجوز استعمال ظواهر الكتاب والسنة قبل البحث عما يفسرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم**)، وهناك -إن شاء الله -سنقارن موقف ابن تيمية ببقية الأصوليين فيه، ونطلع على بعض تطبيقاته الفقهية والأصولية، لنستكمل بذلك تصورنا لقيمة هذا الأصل وموقعه في أصول ابن تيمية ومنهجه الأصولي، والله الموفق.

منهجه في اللغات

للغة في كل علم شأن عظيم، فهي وسيلة كل معرفة، والوسيط الذي يتوصل به إلى مفردات كل فن؛ ولهذا كان أول شيء علمه الله أب البشرية آدم عليه السلام هو اللغة، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة ٣١)، وكان تعليم البيان اللغوي أعظم ما امتن الله به على الإنسان بعد نعمة الخلق: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ (الرحمن ٣-٤)، وفي علم الأصول تتضاعف أهمية اللغة؛ لدورها المحوري في كل مباحثه وقواعده،

---

(١) المجموع ٢٩/١٦٦

ونحن في هذا البحث سنخصص فصلا مستقلا لهذا الجانب، نتعرض فيه لكل مباحثه الضرورية في هذا العلم.

ومن أجل هذه الأهمية كان لابن تيمية منهجه الخاص في تناول مباحث اللغة من كل جوانبها، غير أن ما يهمنا هنا هو ما يتعلق من ذلك بمنهجه الأصولي، وهذا المنهج التيمي في مبحث اللغات الأصولي كشفت لنا معظم حقائقه ومبادئه قواعد بحثنا هذا، التي جاء أكثرها متعلقا بهذا الجانب، لتوضح لنا بجلاء أبعاد النظرة التيمية إلى مباحث اللغة، ودلالات الألفاظ، وأحوال اللفظ مركبا ومضافا، وقيمة اللفظ في صورته ومعناه، كل ذلك في قواعد ذات بعد فني راق ودقيق، تتميز بالاطراد، والبعد عن الاضطراب والتناقض، مع الوضوح في لغة العرض، والقوة في حجة الطرح، وكل ذلك سيظهر بوضوح -إن شاء الله- بين ثنايا هذا البحث.

ولكننا هنا نريد أن نتوقف قليلا أمام ملامح هذا المنهج الذي تميز به وتبناه ابن تيمية، فيما يتعلق باللغة من مباحث أصولية؛ ونرى أن ذلك يمكن تناوله في جانبين:

أولا: التعريفات والحدود

من أهم ما اعتنى به ابن تيمية في الجانب اللغوي من علم الأصول العناية بالحدود والتعريفات، وضبطها بالدقة التي تضمن سلامة ما يبنى عليها، وتحريرها بالطريقة التي تعطي تمييزا واضحا لمحدوداتها.

أهمية الحدود والتعريفات في منهج ابن تيمية الأصولي

وقد بين الشيخ رحمه الله، وهو يقوم بهذا العمل الشاق أن لهذا الجهد دواعيه التي تفرضه، فأهمية الحدود والتعريفات في العلوم، بل في كل المخاطبات ترقى لمستوى الوجوب والفرضية، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالعلوم الشرعية، وتفسيرات ألفاظ الكتاب والسنة، فتتضاعف حينئذ وتتأكد الأهمية، كما يشرح شيخ الإسلام بقوله: «ومعرفة حدود الأسماء واجبة؛ لأنه بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق، الذي جعله الله رحمة لهم، لاسيما حدود ما أنزل الله في كتبه، من الأسماء كالخمر والربا؛ فهذه الحدود هي الفاصلة بين ما يدخل في

المسمى، ويتناوله ذلك الاسم، وما دل عليه من الصفات، وبين ما ليس كذلك؛ لهذا ذم الله من سمى الأشياء بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان؛ فإنه أثبت للشيء صفة باطلة كإلهية الأوثان))[١].

معالم الرؤية التيمية السلفية للحدود والتعريفات

وأكثر جهود ابن تيمية في هذا المجال قام بها وهو يناقش ويرد على المناطقة آراءهم، وينقض قواعدهم -كما عرفنا- فقد كان يهدم الحدود الأرسطية ليشيد مكانها الحدود المستقاة من القرآن[٢]، فهو يعتبر بذلك صاحب الفضل في التفرقة بين طبيعة الحد عند المناطقة، وحقيقة الحد في الكتاب والسنة[٣]، وهذا ما بينه الشيخ رحمه الله بقوله: ((إن الحد هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره، يفيد ما تفيده الأسماء من التمييز والفصل بين المسمى وبين غيره فهذا لا ريب أنه يفيد التمييز فأما تصور الحقيقة فلا))[٤]، وهو نفس ما أخذه الشاطبي على الحدود المنطقية، فهو يرى أنها لا تليق بالجمهور الذين جاءت الشريعة بخطابهم؛ لأن مسالكها صعبة المرام، ولا يتوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني، ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا، ولا كلف به، وذلك ما جعلها خارجة عن اعتبار الشارع، ثم يشرح مفهومه للمنهج الشرعي في التحديد فيقول: ((كما قال عليه السلام "الكبر بطر الحق وغمط الناس"[٥]، ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة، من حيث كانت أظهر في الفهم منها، وقد بين عليه السلام الصلاة والحج

---

(١) المجموع ٥٩/٩، وانظر أيضا: الرد على المنطقيين ٤٩-٥١، درء تعارض النقل والعقل ٣١٩/٣

(٢) انظر منطق ابن تيمية د/ محمد حسني الزين ص٤٥.

(٣) انظر أثر القرآن في منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية، د/محمود السعيد الكردي ص١٢٥.

(٤) مجموع الفتاوى ٤٩/٩.

(٥)أخرجه مسلم برقم (٩١) في كتاب الإيمان (النووي٨٩/٢) من حديث ابن مسعود ﷺ.

بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذلك سائر الأمور وهي عادة العرب، والشريعة عربية؛ ولأن الأمة أمية فلا يليق بها من البيان إلا الأمي .. فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة، وما قام مقامها من البيانات القريبة»[١]، وهو بذلك يلتقي مع ابن تيمية في الرؤية كما التقى به في جوانب أخرى في الفقه والفكر ستأتي الإشارة إلى بعضها، إن شاء الله.

معنى الحد وحقيقته

وإن كان شيخ الإسلام ابن تيمية قد حمله انصرافه إلى الرد على الترهات التي بلى بها أهل المنطق علوم المسلمين، فركز لأجل ذلك على بيان الجزء الذي يتعلق به مقصوده من مفهوم الحد، وهو كونه إنما يراد لتمييز المحدود، لا لتصوره؛ فقد سبقه جده المجد ابن تيمية إلى بيان أدق لمفهوم الحد بقوله: «الحد هو الجامع المانع، يجمع جزئيات المحدود، ويمنع من دخول غيرها فيها»[٢]، وهو المفهوم الذي أكده الشيخ نفسه أكثر من مرة، وفي أماكن متفرقة من كتبه، كقوله: «إن كل ما أحاط بالمحدود بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو منه، كان حدا صحيحا»[٣]؛ فإذا كان الاسم يراد منه أن يميز المسمى بحيث لا يختلط مع غيره؛ حتى يضاف له كلما أمكن أن يشتبه بغيره قيد جديد، يختلف باختلاف المسميات؛ فالشخص مثلا يعرف باسمه المجرد إذا كان متميزا يؤمن فيه اللبس، وإلا أضيف إليه اسم أبيه، ثم جده، وأحيانا يلجأ إلى الكنية أو اللقب، إذا كان فيهما معان مفردة تقل المشتركات فيها؛ كل ذلك حتى يستوثق من تميز المسمى عن غيره، بشكل يبعد الالتباس، وهذا ما عناه شيخ الإسلام بقوله: «فليس الحد في الحقيقة إلا اسما من الأسماء أو اسمين أو ثلاثة»[٤]،

---

(١) الموافقات بتحقيق مشهور آل سليمان ١/٦٧-٦٨.

(٢) المسودة في أصول الفقه، ص٥٧٠

(٣) الرد على المنطقيين لابن تيمية ١/٤٦

(٤) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ١/٣٨

فهذا هو بكل دقة واختصار مفهوم الحد وفق المنهج التيمي، الذي يقوم على دلالة الكتاب والسنة، حسب فهم سلف الأمة.

وهذه النظرية الإسلامية في الحد هي ما يقرره شيخ الإسلام بقوله: ((فكل من شرح كلام غيره وفسره وبين تأويله فلابد له من معرفة حدود الأسماء التي فيه؛ فكل ما كان من حد بالقول؛ فإنما هو حد للاسم، بمنزلة الترجمة والبيان، فتارة يكون لفظا محضا، إن كان المخاطب يعرف المحدود، وتارة يحتاج إلى ترجمة المعنى و بيانه، إذا كان المخاطب لم يعرف المسمى، وذلك يكون بضرب المثل، أو تركيب صفات، وذلك لا يفيد تصوير الحقيقة لمن لم يتصورها بغير الكلام، فليعلم ذلك))[(١)].

شروط الحد

يشترط ابن تيمية في الحد شرطين:

الأول: أن يكون جامعا لكل أجزاء المعرف، مشتملا على كل الصفات المعتبرة في معناه، وهذا ما سماه بـ(العكس) وشرحه بقوله: ((وأما العكس وهو: أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود؛ لكون الحد جامعا، وإذا لم يكن جامعا، انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود، كما لو قال في حد الإنسان: إنه العربي، فلا يكون الحد منعكسا))[(٢)].

الثاني: أن يكون مانعا من دخول ما ليس منه فيه، وهو ما سماه بـ(الطرد)، وبين معناه بالمثال فقال: ((أما الطرد فهو: أنه حيث وجد الحد وجد المحدود، فيكون الحد مانعا؛ فإذا بُيِّن وجود الحد ولا محدود؛ لم يكن مطردا، ولا مانعا، بل دخل فيه غيره، كما لو قال في حد الإنسان إنه الحيوان))[(٣)].

ثم بين المراد بالشرطين مجتمعين فقال: ((ولو استعمل لفظ الطرد في موضع العكس

---

(١) المجموع ٩/٦٧، وانظر أيضاً ٩/٩٥-٩٦ منه

(٢) الرد على المنطقيين، ص١١

(٣) الرد على المنطقيين، ص١١

لكان سائغا، والمقصود أنه: لا بد من اتفاق الحد والمحدود في العموم والخصوص، فلا بد أن يكون مطابقا للمحدود، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود، ولا يخرج منه ما هو من المحدود، فمتى كان أحدهما أعم كان باطلا بالاتفاق، وسمى ذلك نقضا»[(١)] .

وبالإضافة إلى هذا الشرطين الرئيسين يرى الشيخ أن من مكملات الحد، التي تضفي إليه مزيدا من الوضوح، وتجعله أقرب إلى الدقة في أداء وظيفته: أن يكون موجزا، خاصا، سهلا، بعيدا عن التكلف والتطويل، وهو ما أشار إليه بقوله: «وإذا كان المطلوب التمييز فإنما ذاك بالمُميِّز فقط، دون المشترك؛ ولأنه كلما أوجز وأجمع وأخص؛ كان أحسن»[(٢)] .

أقسام الحدود

قسم ابن تيمية الحدود والتعريفات إلى قسمين رأى أن كل واحد منهما يحصل به المقصود من الحد، وهو -كما تقرر- تمييز المحدود عن غيره، بمنزلة بيان مسمى الاسم، فيقول منطلقا من هذا الأساس: «التمييز للأسماء تارة، وللصفات أخرى؛ فالحد إما بحسب الاسم، **وهو الحد اللفظي**، الذي يحتاج إليه في الاستدلال بالكتاب والسنة، وكلام كل عالم، وإما **بحسب الوصف**، وهو تفهيم الحقيقة التي عرفت صفتها، وهذا يحصل بالرسم والخواص وغير ذلك»[(٣)] ، وبيان هذين القسمين كما يلي:

الأول: حدود لفظية

وهي الحدود التي تكون بتعريف الشيء بما هو أظهر منه عند المخاطب، سواء كان **لفظا مرادفا**، كتعريف "المهند" بأنه: "السيف"، أو كان **لفظا مكافئا** غير مرادف، بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى، كتعرف"الصراط المستقيم" بأنه "الإسلام"، أو "إتباع القرآن" أو نحو

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١١

(٢) الرد على المنطقيين، ص١٠

(٣) المجموع ٩/٢٦٣

ذلك، أو كان بالمثال كما لو عرف "الخبز" بالإشارة إلى رغيف مع قوله "هذا"[(١)]

الثاني: حدود وصفية

وهي الحدود التي يكون التعريف فيها بذكر ما يتميز به المحدود عن غيره من صفات وخصائص، ويحدد ابن تيمية الوصف الذي يحصل به تمييز المحدود -بخلاف رأي المناطقة- بأنه: ((الوصف الملازم للمحدود، طردا وعكسا، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه))[(٢)].

وفي سبيل دقة أكثر في هذا المجال يصنف الشيخ الصفات التي يمكن أن تعرف المحدود وتميزه في مراتب ثلاثة، تتفاوت درجاتها، ومستوياتها أدائها لهذا التمييز، وهي:

١. مرتبة التطابق: وهي الصفات الأساسية، التي لا يستغني عنها الموصوف، كاللون -بياضا أو سوادا أو غيرهما- في تعريف الشَعَر.
٢. مرتبة التضمن: وهي الصفات التي تتضمن بعض خصائص الموصوف، كالطول والقصر في تعريف الشعر.
٣. مرتبة الالتزام: وهي الصفات التي يمكن تعريف الموصوف بدون إيرادها، أو الوصول إلى إدراك ماهية هذا الموصوف إذا لم تذكر، ولكنها ذات علاقة بالموصوف، ولها دور في مزيد بيانه وتعريفه، كوصف الشعر بالحسن، والجاذبية مثلا[(٣)].

---

(١) الرد على المنطقيين، ص٥١

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٢٠

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٠/١٢، الرد على المنطقيين ١/٨٧،٥١،٣٧، وانظر: منطق ابن تيمية، د/محمد الزين ص٧٨

ثانيا: دلالات الألفاظ

نعني بدلالات الألفاظ هنا: معانيها وأوضاعها وأحوالها التي تخدم علم أصول الفقه، كالنقل والوضع اللغويين، والمعاني الشرعية والعرفية، والأصلية والفرعية، والحقيقة والمجاز، والأوامر والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، ونحو ذلك من الدلالات اللفظية التي تستخدم وسيلة لاستنباط الأحكام من أدلة التشريع، عبر قواعد علم الأصول.

وهذا التحديد ضروري لأن ابن تيمية -على وجه الخصوص- عندما يتناول القضايا اللغوية- وعلى رأسها الدلالات اللفظية- يأتي عليها بصورة عامة، تشمل كل جوانبها، ما له علاقة بعلم الأصول وما لا علاقة له، بل إن اهتمامه بالجانب المتعلق بقضايا الفكر والعقيدة والإلهيات في قضايا اللغة أكبر من اهتمامه بجانب الأصول الفقهية منها؛ وذلك أمر معروف في توجهات ابن تيمية وطبيعة بحوثه، التي تركز على القضايا الفكرية الكبرى أكثر من غيرها؛ نتيجة انصرافه معظم فترات حياته إلى إثبات المفهوم السلفي في هذا الميدان المرتبط بقاعدة الدين وأصله، ومناقشة أصحاب التوجهات غير السلفية فيه.

ومع ذلك فقد أولى الجانب الأصولي -وهو الذي يهمنا هنا- من ذلك ما يستحقه من العناية، ووضع فيه ملامح منهجه السلفي العام؛ وهنا سأحاول تلمس هذا المنهج التيمي في هذا الجانب المتعلق بعلم أصول الفقه، من خلال ما يلي:

أهمية الدلالات اللفظية في منهج ابن تيمية الأصولي

واهتمام شيخ الإسلام بالجانب الأصولي من الدلالات اللفظية ليس أمرا خفيا ولا غامضا، بل هو واضح معلن، نجده مبثوثا على صعيد واسع، وفي كل اتجاه بين ثنايا كتبه، وبحوثه ودراساته، ويمكنني أن أبرهن على ذلك من خلال المحاور التالية:

أولا: الفقه وأصوله يقومان على الدلالات اللفظية

فالشيخ يعتبر مقصود علم الفقه وأصوله قائما برمته على مقتضى الدلالات اللفظية، بما تمثله من بيان لمراد الله ورسوله ﷺ، الذي عليه قيام هذين العلمين ،كسائر علوم الشرع،

وهذا ما يشرحه مستشهدا بجملة من النصوص، بناء على منهجه في الدلالات اللفظية الذي سأشرحه لاحقا إن شاء الله، يقول رحمه الله: ((لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقرونا بغيره من الألفاظ، وبحال المتكلم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام، وإلا فنفس استماع بدون المعرفة للمتكلم وعادته لا يدل على شيء، إذا كانت دلالتها دلالة قصدية إرادية، تدل على ما أراد المتكلم أن يدل بها عليه، لا تدل بذاتها، فلابد أن تعرف ما يجب أن يريده المتكلم بها؛ ولهذا لا يعلم بالسمع بل بالعقل مع السمع؛ ولهذا كانت دلالة الألفاظ على معانيها سمعية عقلية تسمى الفقه، ولهذا يقال لمن عرفها هو يفقه، ولمن لم يعرفها لا يفقه، قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ٧٨﴾ (النساء ٧٨) ،وقال تعالى: ﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوۡمٗا لَّا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ قَوۡلٗا ٩٣﴾ (الكهف ٩٣)، وقال: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ﴾ (الإسراء ٤٤)؛ ولهذا كان المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مراد الله ورسوله ﷺ بالكتاب والسنة))[(١)] .

وهو بهذا يؤكد من خلال مسمى "الفقه" اللغوي قيام معناه على مقتضى الدلالة اللغوية، بما يحمله من معنى الفهم الواعي، القائم على مراد المتكلم، الذي هو أساس الدلالة اللفظية كما يراها ابن تيمية على ما سنعرف إن شاء الله؛ ولهذا يؤكد من خلال جملة وافرة من الأمثلة توافر مقتضيات هذه النظرة -أعني مراعاة اختلاف الدلالة اللفظية باختلاف الأحوال- في مصادر التشريع، وأدلته التفصيلية، وعلى رأسها القرآن الكريم، فيقول: ((ومثل هذا كثير ما يجيء في القرآن: تتنوع دلالة اللفظ في عمومه وخصوصه، بحسب الإفراد والاقتران، كلفظ المعروف والمنكر؛ فإنه قد قال: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ (آل عمران١١٠)، وقال: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ

---

(١) المجموع ٢٠/٤٩٦-٤٩٧

وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (التوبة ٧١)، وقال: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (الأعراف ١٥٧) ، يدخل فيه ما كرهه الله، كما يدخل في المعروف ما يحبه الله، وقد قال في موضع آخر: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت ٤٥)، فعطف المنكر على الفحشاء، ودخل في المنكر هنا البغي، وقال في موضع آخر: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾ (النحل ٩٠)؛ فقرن بالمنكر الفحشاء والبغي، ومن هذا الباب لفظ الفقراء والمساكين؛ إذا أفرد أحدهما دخل فيه الآخر، وإذا قرن أحدهما بالآخر صار بينهما فرق»[١].

ثانيا: اختلاف الدلالات اللفظية أمر متفق عليه

كما يرى الشيخ أن اختلاف الدلالات اللفظية -بحسب اختلاف الأحوال- كجزء من أسس ذلك المنهج الذي يتبناه، هو أمر ظاهر ومتفق عليه؛ فلا يعد مجالا للنقاش أو الحجاج، ليس فقط في مصادر التشريع، بل في كل كلام عاقل، كما يقول: «تنوع دلالة اللفظ بالإطلاق والتقييد في كلام الله ورسوله ﷺ وكلام كل أحد بين ظاهر لا يمكن دفعه»[٢].

ولهذا يؤكد أن هذا المنهج هو الذي يتفق مع مقتضيات اللغة والعقل والفطرة؛ ولهذا لا يمكن أن يخطئ في التطبيق إلا من أغفل مراعاة ذلك، كما يقول: «وليس يختلف أحد من الفقهاء في أن هذا الباب يقصر على القيود المذكورة، وإنما يغلط هنا من لم يحكم دلالات الألفاظ اللغوية، ولم يميز بين أنواع أصول الفقه السمعية، ولم يتدرب فيما علق بأقوال المكلفين من الأحكام الشرعية، ولا هو جرى في فهم هذا الخطاب على الطبيعة العربية،

---

(١) المجموع ١٠/٢٧٤-٢٧٥

(٢) المجموع ٧/٨٧

والفطرة السليمة النقية، فارتفع عن شأن العامة، بحيث لم يدخل في زمرتهم فيما يفهمونه في عرف خطابهم، وانحط عن أوج الخاصة، فلم يهتد للتمييز بين المشتبهات في الكلام»[(١)].

كما يعتبر الشيخ أن التفريق بين الدلالات اللفظية ذات المأخذ اللغوي وذات المأخذ الشرعي، أيضا مما هو مقرر عند العلماء، كما يقول: «دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم، والإطلاق والتقييد، وهو دلالة من دلالات اللفظ، وهذا ظاهر في كلام العلماء، والقياس ليس من دلالات الألفاظ المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلا بنص الشارع، بخلاف المفهوم؛ فانه دليل في اللغة، والشارع بين الأحكام بلغة العرب»[(٢)].

ثالثا: صحة نتائج البحث الأصولي رهن بمراعاة اختلاف الدلالات اللفظية

يرى الشيخ من أهمية الدلالات اللفظية في علم أصول الفقه، توقف صحة ودقة النتائج البحثية على مراعاة هذه الدلالات واختلاف أحوالها، وأن كل مخالفة لذلك ينشأ عنها اضطراب في القواعد الأصولية، والفروع الفقهية.

وفي استعراض لأحوال الألفاظ واختلاف دلالاتها باختلاف أحوالها وأوضاعها يؤكد الشيخ أنه ما لم يتم مراعاة ذلك كله وأمثاله حصل الاضطراب والتخبط، يقول:

«واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العرفي، أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب، الذي يتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب، والمتكلم فيه وسياق الكلام، الذي يعين أحد محتملات اللفظ، أو يبين أن المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من

---

(١) المجموع ٣١/١٠٤-١٠٥

(٢) المجموع ٣١/١٣٧

الأسباب، التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع»[١]

ويؤكد أن هذا المعنى شامل لكل اللغات وليس اللغة العربية وحدها: «ومن علم أن دلالة اللفظ تختلف بالإفراد والاقتران، كما في اسم الفقير والمسكين، والمعروف والمنكر والبغي، وغير ذلك من الأسماء، وكما في لغات سائر الأمم عربها وعجمها، زاحت عنه الشبهة في هذا الباب، والله أعلم»[٢].

ولهذا ينتقد تقصير الظاهرية في الأخذ بهذه الدلالات، ويعتبر ذلك من بدعهم التي خالفوا فيها السلف، ويقول: «ومن لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله ﷺ، ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر، كالذين يقولون: إن قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء ٢٣)، لا يفيد النهي عن الضرب، وهو إحدى الروايتين عن داود، واختاره ابن حزم، وهذا في غاية الضعف، بل وكذلك قياس الأولى، وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف، فما زال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا»[٣].

أسس الدلالة اللفظية في منهج ابن تيمية الأصولي

أما الأسس التي يقوم عليها منهج ابن تيمية الأصولي في تعامله مع دلالات الألفاظ، فيمكن إجمالها فيما يلي:

أولا: دلالة اللفظ تقوم على قصد المتكلم

أول أساس تقوم عليه النظرية التيمية في اللغة -كما في كل المعارف- هو القصد والمراد -وهو منهج مطرد في فكر ابن تيمية المقاصدي-؛ ولهذا يرى أن دلالة اللفظ إنما تقوم بشكل

---

(١) المجموع ٣٣/١٨١

(٢) المجموع ٧/٥٧٦

(٣) المجموع ٢١/٢٠٧

رئيس على مقصود قائله، وليس لأي لفظ أي دلالة معتبرة إلا بناء على هذا المقصود، وسواء كان ذلك في ألفاظ الشرع أو ألفاظ المكلفين، كما يقرر حين يقول: «الأيمان وغيرها من كلام الناس، بعضهم لبعض، في المعاملات والمراسلات والمصنفات، وغيرها، تجمعها كلها دلالة اللفظ على قصد المتكلم ومراده، وذلك متنوع بتنوع اللغات والعادات، وتختلف الدلالة بالقرائن الحالية والمقالية، ثم إنما يستدل على مقصود الرجل إذا لم يعرف، فإذا أمكن العلم بمقصوده يقينا، لم يكن بنا حاجة إلى الشك، لكن من الأمور ما لا تقبل من قائله إرادة تخالف الظاهر، كما إذا تعلق به حقوق العباد كما في الأقارير ونحوها»[١].

وكل الوسائل المعينة على معرفة هذا المقصود يجب أن تكون في اعتبار الباحث في كل مجال لغوي، أو تابع كالمجال الأصولي، ومن تلك الوسائل التي أشار إليها الشيخ في كلامه أعلاه: القرائن الحالية واللفظية، فكلها دلائل على مراد المتكلم بلفظه، غير أن أعظم تلك الوسائل هي عادة المتكلم المعروفة والمستقرة.

وفي النص التالي يشرح قيمة هذه الوسيلة الكاشفة عن مراد المتكلم في بيان دلالة اللفظ، من خلال اللغة، وأثر ذلك في موارد الشرع، ويبين الكيفية التطبيقية لذلك، باستخدام الأمثلة، يقول: «إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف؛ لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم، التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه، التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية؛ فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها؛ عرف عادته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره؛ ولهذا ينبغي أن يقصد -إذا ذكر لفظ من القرآن والحديث- أن يذكر نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها الله ورسوله ﷺ؛ فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسنة الله ورسوله ﷺ، التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت النظائر كثيرة؛ عرف أن تلك العادة

---

(١) الاستقامة ص١٠

واللغة مشتركة عامة، لا يختص بها هو، بل هي لغة قومه، ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب، لم تكن معروفة في خطابه، وخطاب أصحابه، كما يفعله كثير من الناس، وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه؛ ولهذا كان استعمال القياس في اللغة، وان جاز في الاستعمال، فإنه لا يجوز في الاستدلال؛ فإنه قد يجوز للإنسان أن يستعمل هو اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه، مع بيان ذلك على ما فيه من النزاع، لكن لا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرف استعمالها في معان فيحملها على غير تلك المعاني، ويقول إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك، بل هذا تبديل وتحريف؛ فإذا قال الجار أحق بسقبه[1]؛ فالجار هو الجار، ليس هو الشريك؛ فإن هذا لا يعرف في لغتهم، لكن ليس في اللفظ ما يقتضى أنه يستحق الشفعة، لكن يدل على أن البيع له أولى، وأما الخمر؛ فقد ثبت بالنصوص الكثيرة، والنقول الصحيحة: أنها كانت اسما لكل مسكر، لم يسم النبيذ خمرا بالقياس، وكذلك النباش كانوا يسمونه سارقا، كما قالت عائشة: (سارق موتانا كسارق أحيانا)[2] واللائط

(١)أخرجه البخاري (٢١٣٩) كتاب الشفعة - باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع - "عن عمرو بن الشريد قال وقفت على سعد بن أبي وقاص فجاء المسور بن مخرمة فوضع يده على إحدى منكبي إذ جاء أبو رافع مولى النبي ﷺ فقال يا سعد ابتع مني بيتي في دارك فقال سعد والله ما أبتاعهما فقال المسور والله لتبتاعنهما فقال سعد والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجمة أو مقطعة قال أبو رافع لقد أعطيت بها خمسمائة دينار ولولا أني سمعت النبي ﷺ يقول الجار أحق بسقبه ما أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار فأعطاها إياه"

(٢)ذكره عن عائشة مسنداً الزيلعي في نصب الراية ٣٦٩/٣ فقال " وروى أيضا أنبأني أبو عبيد الله إجازة ثنا أبو الوليد ثنا محمد بن سليمان ثنا علي بن حجر ثنا سويد بن عبد العزيز عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت سارق أمواتنا كسارق أحيائنا" - وعزاه ابن حجر في تلخيص الحبير٤/٧٠ للدارقطني ولم أقف عليه فيه - وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٥٢٣/٥ عن إبراهيم والشعبي - وعبد الرزاق في مصنفه ٢١٣/١٠ عن عمر بن عبد العزيز - وقال ابن عدي في الكامل ٤٢٥/٣ أنكر أحمد

عندهم كان أغلظ من الزاني بالمرأة ، ولابد في تفسير القران والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله ﷺ من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقة مراد الله ورسوله ﷺ بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله ﷺ على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الدلالة حقيقة، وهذه مجازا، كما أخطأ المرجئة في اسم الإيمان، جعلوا لفظ الإيمان حقيقة في مجرد التصديق، وتناوله للأعمال مجازا»[(١)].

ثانيا: يجب أن يجتمع مع القصد صحة المعنى ومناسبته

الأساس الثاني الذي تقوم عليه الدلالة اللفظية عند ابن تيمية بعد التأكد من مراد المتكلم، هي ضرورة أن يكون المعنى المفسر به اللفظ صحيحا وحقا، ومناسبا للمراد الذي استعمل فيه.

وفي النص التالي يشرح الشيخ أقسام المعاني، ويوضح المعنى الذي ينبغي أن يفسر به اللفظ، بناء على كونه حقا ومناسبا لمراد قائله، من خلال الاستعمال السمعي، يقول رحمه الله: «المعاني تنقسم إلى حق وباطل: فالباطل لا يجوز أن يفسر به كلام الله، والحق إن كان هو الذي دل عليه القرآن فسر به، وإلا فليس كل معنى صحيح يفسر به اللفظ لمجرد مناسبة، كالمناسبة التي بين الرؤيا والتعبير، وإن كانت خارجة عن وجوه دلالة اللفظ، كما تفعله القرامطة والباطنية؛ إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعية، فلابد أن يكون اللفظ مستعملا في ذلك المعنى، بحيث قد دل على المعنى به، لا يكتفي في ذلك بمجرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى؛ إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها لا يحصى عددها إلا الله،

أحاديث سويد بن عبد العزيز السلمي قاضي دمشق روى عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة سارق أحيائنا كسارق أمواتنا وإنما يروي هذا عن يحيى بن سعيد عن رجل عن عمر بن عبد العزيز

(١) المجموع ٧/١١٥-١١٦

وهذا عند من يعتبر المناسبة بين اللفظ والمعنى، كقول طائفة من أهل الكلام والبيان، وأما عند من لا يعتبر المناسبة فكل لفظ يصلح وضعه لكل معنى، لاسيما إذا علم أن اللفظ موضوع لمعنى هو مستعمل فيه، فحمله على غير ذلك لمجرد المناسبة كذب على الله، ثم إن كان مخالفا لما علم من الشريعة فهو دأب القرامطة، وان لم يكن مخالفا فهو حال كثير من جهال الوعاظ والمتصوفة، الذين يقولون بإشارات لا يدل اللفظ عليها نصا ولا قياسا، وأما أرباب الإشارات الذين يثبتون ما دل اللفظ عليه، ويجعلون المعنى المشار إليه مفهوما من جهة القياس والاعتبار، فحالهم كحال الفقهاء العالمين بالقياس والاعتبار، وهذا حق إذا كان قياسا صحيحا لا فاسدا، واعتبارا مستقيما لا منحرفا»[١].

وأما بالنسبة لاشتراط المناسبة بين اللفظ والمعنى فالشيخ يشرح موقفه منه قائلا:

«دلالة اللفظ على المعنى يتبع قصد المتكلم والإرادة، فإنه بالقصد والإرادة كان هذا المعنى، وهذا اللفظ يدل على هذا المعنى لأن اللفظ صار كذلك بذاته أو بطبعه، لكن تنازع الناس هل بين اللفظ والمعنى مناسبة لأجلها خصص الواضعون هذا اللفظ بهذا المعنى، على قولين **أصحهما**: أنه لا بد من المناسبة، وليست موجبة بالطبع، حتى يقال فذلك يختلف باختلاف الأمم، بل هي مناسبة داعية، والمناسبة تتنوع بتنوع الأمم، كتنوع الأفعال الإرادية، ولو قيل إنه بالطبع فطباع الأمم تختلف، سواء في ذلك طبعهم الاختياري»[٢].

ثالثا: يجب حصول غلبة الظن بدلالة اللفظ قبل الجزم بها

الأساس الثالث الذي تقوم عليه نظرية ابن تيمية في الدلالة اللفظية، قضية الثبوت وهو أمر ضروري عند الشيخ، وأهميته بالنسبة للدلالة اللفظية مضاعفة لما يعتمد على هذه الدلالة من أحكام، وما ينبى عليها من قواعد في شتى المجالات؛ ولهذا يؤكد أنه لابد من حصول القدر المعتبر من غلبة الظن في التشريع حتى يحكم بموجب الدلالة اللفظية، وإلا اعتبر أي

---

(١) المجموع ٢/٢٧-٢٨

(٢)الفتاوى الكبرى ٥/٢٦٤

يحكم متسرع قبل البحث المتخصص الذي تحصل به هذه الغلبة حكما غير صحيح، وهذا ما يشرحه بقوله: ((قال أحمد: يحذر المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس، وقال: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس، يريد بذلك أن لا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه، فإن أكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنونه من دلالة اللفظ والقياس، فالأمور الظنية لا يعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثا يطمئن القلب إليه، وإلا اخطأ من لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة؛ ولهذا جعل الاحتجاج بالظواهر مع الإعراض عن تفسير النبي ﷺ وأصحابه طريق أهل البدع، وله في ذلك مصنف كبير، وكذلك التمسك بالأقيسة مع الإعراض عن النصوص والآثار طريق أهل البدع؛ ولهذا كان كل قول ابتدعه هؤلاء قولا فاسدا، وإنما الصواب من أقوالهم ما وافقوا فيه السلف من الصحابة والتابعين لهم باحسان))[1].

منهجه مع المقاصد والقواعد

قال ابن تيمية: ((إن معرفة مراد الرسول ﷺ ومراد الصحابة هو أصل العلم، وينبوع الهدى))[2].

في هذه الكلمة الموجزة، يفتح الشيخ أمام أعيننا باب العلم مشرعا واسعا، تحفه ضمانة الهدى والتوفيق، من خلال مدخل كلي مطرد واحد، هو معرفة مراد الله ورسوله ﷺ، والذين تلقوا عنه هذا المراد وعرفوه، والمراد هو: المقصد، والمقصود، وجمعه مقاصد، فمراد الله ورسوله ﷺ مقاصد ألفاظهما، وغاية تشريعاتهما، والحكمة التي اشتملت عليها تعاليمهما، ومرامي هذه الأحكام وأهدافها القريبة والبعيدة، كل هذه المعاني داخل في مراد الله ورسوله ﷺ.

---

(١) المجموع ٣٩٢/٧

(٢) المجموع ٤١٣/٥

وإذا كان شيخ الإسلام قد أرجع أصول العلوم والمعارف، ومجامع الهدى والسداد إلى هذه الغاية، يكون بذلك قد برهن في عبارة تقعيدية مختصرة على منهجه الذي يقوم برمته على هذه الحقيقة التي أعلنها في هذه الكلمة، وفي كل موضع من كتبه ومؤلفاته.

وإذا كان هذا البحث يختص بدراسة قواعد ابن تيمية الأصولية، فهو برهان كله على الخاصية التقعيدية في منهج ابن تيمية الأصولي، ففي كل قاعدة منه وصف مطول ومفصل لطبيعة التقعيد والتأصيل التي تميز بها منهج ابن تيمية في شتى العلوم والفنون، وفي علم أصول الفقه على وجه الخصوص.

فمن خلال مفردات هذا البحث التي تتضمن قواعد ابن تيمية الأصولية، ومن خلال مضامين هذه القواعد التي صبغتها الطبيعة المقاصدية التي يقوم عليها فكر ابن تيمية برمته، وأصوله الفقهية خصوصا، نستطيع أن نستوضح جوانب المقاصد والقواعد كسمتين مندمجتين مترابطتين من سمات منهج ابن تيمية الأصولي، لنستكمل بذلك الجوانب الرئيسة في هذا المنهج.

وحتى نلقي نظرة فاحصة على الطبيعة المقاصدية والتقعيدية التي يتميز بها منهج ابن تيمية الأصولي نتناولها فيما يلي:

أولا: المقاصد الشرعية

من السمات المميزة لمنهج ابن تيمية العام، وفي شقه الأصولي على وجه الخصوص، اهتمامه بمقاصد التشريع، بل إن القصد والمقصود عند ابن تيمية لهما شأن خاص، ولا أكون مبالغا -وقد خبرت ابن تيمية كثيرا- إذا قلت: إنك قل أن تقرأ سطرا كتبته يد ابن تيمية دون أن تظفر بعبارة تعود إلى إحدى مفردات هذا المعنى، ولا يشبه شأن المقاصد عند ابن تيمية إلا شأن الكتاب والسنة، وما عليه سلف الأمة، وهما سمة الشيخ الملاصقة، وديدنه الدائم، فلو قال قائل: إن شيخ الإسلام ابن تيمية إمام المقاصد في عصره وما بعده إلى يومنا هذا، لما تجاوز دقة الحق بكثير، ولست أزعم أنني في هذه العجالة أستطيع أن آتي على كل جوانب هذا الميزة المسيطرة على منهج ابن تيمية كله، فهناك مؤلفات عامة وخاصة تناولت هذا الجانب، ومن

آخر ما اطلعت عليه في ذلك: "مقاصد الشريعة عند ابن تيمية" للدكتور يوسف أحمد البدوي.

ولكن حسبي فوق ما هو مبثوث في كل مكان من هذه الرسالة عن عناية الشيخ بالمقاصد، والتزامه فحواها ومقتضاها، وسيره على هديها وخطاها، في أصل التشريع، كما في طرق الاستنباط، ودلالات اللغة، وفي التفريع كما في التقعيد، وكل ذلك تجده مبسوطا ومفصلا في كل موضع من هذا البحث، حسبي هنا أن أضيف بعض إضاءات في هذا السبيل، تتخذ مدخلا لبيان هذه السمة في منهج ابن تيمية، يستضيء بها القارئ وهو يلج أبواب هذا البحث، ليستنير بهداها، وهو يسمع الشيخ دائما يقول: مراد الله ورسوله ﷺ، ومقصود الشرع، ومقاصد وحكمة التشريع، وما في معنى ذلك من عبارات، ليستوثق حينئذ من صحة وفحوى هذه الدعوى، والله الموفق.

مفهوم المقاصد

يعرف الطاهر بن عاشور - وهو من كبار علماء المقاصد المعاصرين- يعرف المقاصد بأنها: ((المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها))[(١)].

هذا هو المفهوم الحديث والمختصر للمقاصد في التشريع، ومفهوم المقاصد عند ابن تيمية لا يخرج عن هذا الإطار، بل يأتي عليه في شمولية وتوسع وافيين بالغرض.

فالمقاصد عنده هي غايات الشارع وأهدافه العليا التي يرمي إليها فعله وقدره، أمره ونهيه، كما يقول: ((الغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته سبحانه، وهي: ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة، تدل على حكمته البالغة))[(٢)]، ومحتوى هذه

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص١٤٦

(٢) المجموع ١٩/٣

الغايات هي أبدا مصالح العباد الدنيوية والأخروية، وسعي الشرع إلى ذلك أمر مستقر ثابت لا يمكن إنكاره: «ومن أنكر ما اشتملت عليه الشريعة من المصالح والمحاسن والمقاصد، التي للعباد في المعاش والمعاد... فهو مخطئ ضال، يعلم فساد قوله بالضرورة»[١].

إلى غير ذلك من أقوال ابن تيمية -رحمه الله- التي تثبت أنه يعني بمقاصد التشريع: **الأهداف العليا الكلية التي يقصد الشارع إلى تحقيقها من وراء التشريعات**، ويعتمد هذا المفهوم عنده على: نظرة كلية إلى الجزئيات المتعددة لأحكام الشريعة، ينتج عنها التوصل إلى معاني كبرى معدودة، تتمحور حولها كل تلك التشريعات، وتسعى إليها في اتحاد وقوة وتناسق، وذلك مثل: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض، فهذه مقاصد كبرى وغايات عظمى ثبت التفات الشارع إليها، وحرصه على تحقيقها، والسعي في سبيلها بكل وسيلة وفي كل اتجاه، ثبت ذلك من خلال فروع لا تحصى ودلائل لا تنحصر، وبالتالي كان البناء على أساس تحقيق هذه المقاصد الثابتة هذا الثبوت والمقصودة كل هذا القصد بناءا محكما، وكل حكم أو قضية ثبت استنادها إلى هذا الأساس أصبح لها من القوة والحجية ما تستغني به عن كل دليل جزئي مهما بلغت حجيته في الدلالة والثبوت؛ إذ أن دليل المقاصد كلي ثابت قطعا من خلال الاستقراء -وهو دليل قطعي مستقل[٢]- وذلك مهما بلغ فهو دليل جزئي لا تزال تتنازعه عوامل واحتمالات إن نجا من بعضها لا يكاد ينجو من البعض الآخر.

أهمية المقاصد عند ابن تيمية وعلاقتها بالمصالح

أول ما يهتم به الشيخ في شأن المقاصد كما في كل شأن من شئونه هو ربطه بأصوله السلفية، التزاما منه بمنهجه السلفي المطرد، وترسيخا لمبدأ أصالة علوم الشريعة، وما تمس إليها الحاجة من علوم الدنيا، وارتباط ذلك كله بالرعيل الأول من سلف هذه الأمة، الذين لا

---

(١) المجموع ١٧٩/٨

(٢) تناولت في كتابي "القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية" موضوع الاستقراء كدليل قطعي أثبت ذلك ببراهين وحجج، يمكن مراجعته هناك لمزيد من التفصيلات.

يقبل شيخنا إلا البقاء دائما -وبكل قوة ودقة- ضمن إطار تفكيرهم ومنهج حياتهم العملية، ولا شك أن الشيخ يعتبر المقاصد -بما لها من الأهمية- مجالا سلفيا صرفا جاءت به نصوص الكتاب والسنة، وطبقه سلف الأمة، ومارسوه في استدلالاتهم، بل كانوا عليه أحرص، وعن مخالفة مقتضاه أبعد، فعلم المقاصد، ومنهج التعليل في أحكام الشرع منهج سلفي أصيل، لا يعتبر ابن تيمية نفسه -وقد أخذها بهذا المنهج وسلك بها هذا السبيل بكل دقة وتفصيل- إلا باقيا في إطار سلفيته، بل هو يبرهن بذلك على رسوخ هذه السلفية ورشدها.

يقول ابن تيمية مؤصلا هذا العلم ومبينا سلفيته، في كل العلوم بما فيها أصول الفقه، وذلك من خلال الالتفات إلى حكمة التشريع وتعليل الأحكام، سواء منها العقدية أوالعملية، الدنيوية أوالأخروية، والحكمة والتعليل مسميات أخرى للمقاصد، يقول رحمه الله: ((وَأَمَّا الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ لهُمْ بِإِحْسَانٍ، وَأَئِمَّةُ الإِسْلامِ كَالفُقَهَاءِ المَشْهُورِينَ وَغَيْرِهِمْ، وَمَنْ سَلَكَ سَبِيلَهُمْ مِنْ أَهْلِ الفِقْهِ وَالحَدِيثِ، والمتكلمين فِي أُصُولِ الدِّينِ، وَأُصُولِ الفِقْهِ فَيُقِرُّونَ بِالقَدَرِ وَيُقِرُّونَ بِالشَّرْعِ، وَيُقِرُّونَ بِالحِكْمَةِ لِلهِ فِي خَلقِهِ وَأَمْرِهِ - لكِنْ قَدْ يَعْرِفُ أَحَدُهُمْ الحِكْمَةَ وَقَدْ لا يَعْرِفُهَا - وَيُقِرُّونَ بِمَا جَعَلهُ مِنْ الأَسْبَابِ، وَمَا فِي خَلقِهِ وَأَمْرِهِ مِنْ المَصَالِحِ التِي جَعَلهَا رَحْمَةً بِعِبَادِهِ، مَعَ أَنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَرَبُّهُ وَمَلِيكُهُ: أَفْعَالُ العِبَادِ وَغَيْرُ أَفْعَالِ العِبَادِ، وَأَنَّهُ مَا شَاءَ كَانَ وَمَا لمْ يَشَأْ لمْ يَكُنْ، وَأَنَّ كُل مَا وَقَعَ مِنْ خَلقِهِ وَأَمْرِهِ فَعَدْلٌ وَحِكْمَةٌ، سَوَاءٌ عَرَفَ العَبْدُ وَجْهَ ذَلِكَ أَوْ لمْ يَعْرِفْه))(١).

ويذكر الباحثون -خاصة المحدثون منهم- للمقاصد تقسيمات وتفريعات باعتبارات مختلفة، وأكثر ما يعتمدون في ذلك على الشاطبي في موافقاته، الذي يعتبر مرجعا في هذا الباب بسبقه فيه، وتخصيصه معظم بحوثه الأصولية لدراسة هذا الجانب.

ومن التقسيمات التي يوردها باحثو المقاصد: تقسيمها باعتبار منشئها ومصدرها، إلى: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، وباعتبار زمانها إلى: أخروية ودنيوية، وباعتبار قوتها ومدى الحاجة إليها، إلى: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات، إلى غير ذلك من

---

(١)المجموع ١٧/٢٠٠

التقسيمات الفرعية والتابعة[١].

ورغم أن لابن تيمية يده الطولى في مجال تقسيمات المقاصد كغيره، بل هو يعتبر عند كثير من الباحثين[٢] صاحب سبق في هذا المجال -أيضا- بإصراره على التقسيم الزماني الذي أغفله كثير من العلماء، حيث أشار إلى ضرورة النظر إلى المقاصد الأخروية مع المقاصد الدنيوية، مما شكل استدراكا على غيره في ذلك كما سبقت الإشارة.

ومع ذلك فإن اهتمام ابن تيمية في هذا السبيل إنما ينصب على شد بنيان المقاصد من خلال التركيز على (عصب الحياة) فيها، وهو المصالح، فالمقاصد عند الشيخ هي مرادف للمصالح؛ ولذلك جاء تركيزه على بيان أهمية هذا الركن في كل جوانب الدين وزوايا التشريعات، صغيرها وكبيرها، دقيقها وعظيمها، وعلى هذا النحو أصبحت قاعدته المصلحية التي أشرنا إليها سابقا: (الشريعة جاءت بتكميل المصالح....) متغلغلة ومتسربة في كل مسام كتاباته وبحوثه؛ حتى وصفه بعض الباحثين بقوله: «إن المقاصد تسري في ابن تيمية سريان الدم في العروق، فهي لا تفارقه هو لا يفارقها، ويرى أن الشريعة الإسلامية ما جاءت إلا بهذه المقاصد والمصالح، وهو يرى أنها قاعدة لبناء التشريع الإسلامي بأصوله وفروعه»[٣].

وقيام نظرية المقاصد عند ابن تيمية على هذه القاعدة المصلحية الكبرى المشار إليها، جعل بناء المقاصد في رأيه يبقى متينا محكما ثابتا ثبوت هذه القاعدة في تضاعيف الشرع وأركانه، الأمر الذي أعطى المقاصد كما أشرنا في رأي ابن تيمية قطعية لا تقل بحال من الأحوال عن بقية أصول التشريع وأدلته، بل قد تزيد على بعضها باعتمادها على الاستقراء التام القطعي؛ ولهذا لاحظ هذه الحقيقة -أعني حقيقة قيام المقاصد في فكر ابن تيمية على

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة عندابن تيمية للدكتور يوصف البدوي ص ١٢٣-١٣٥، نظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني ص١٤٤ وما بعدها.

(٢) انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني ص٧٠

(٣) مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للدكتور يوسف البدوي ص ٢٤٣

قاعدة المصالح، واكتساب هذه النظرية عنده هذا الرسوخ والثبات من خلال ذلك- لاحظ ذلك كثير ممن بحث في المقاصد وابن تيمية، ومنهم: صالح آل منصور [(١)]، وعبدالمجيد الصغير [(٢)]، وإسماعيل الحسني [(٣)]، ومسفر القحطاني [(٤)].

ويشير الباحث يوسف البدوي إلى هذه القاعدة -قاعدة المصالح- مستشهدا بها على أن قطعية المقاصد الشرعية عند ابن تيمية ليست محل جدل ولا مراء، خاصة وأن هذا المعنى الذي تضمنته هذه القاعدة المصلحية (لا يغادره أبدا)[(٥)].

ومن مواطن تأكيدات ابن تيمية على قطعية مقاصد التشريع الكثيرة، استشهاده بجملة من النصوص الدالة على اتفاق الأديان السماوية كلها على تلك الأصول العامة، والمقاصد العليا، سواء منها العقدية العلمية، أو العملية التشريعية، وفي ذلك يقول: «فجميع الرسل متفقون في الدين الجامع، في الأصول الاعتقادية والعلمية، كالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، والعملية، كالأعمال العامة المذكورة في سورة الأنعام والأعراف وبني إسرائيل، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ (الأنعام ١٥١) الآيات الثلاث، وقوله: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (الأعراف ٢٩) الآية، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (الأعراف ٣٣) الآية، وقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء ٢٣)،

---

(١) انظر: أصول الفقه وابن تيمية ٢/٤٥٧

(٢) انظر: الفكر الأصولي لعبد المجيد الصغير ص٥٠٢

(٣) انظر: نظرية المقاصد لإسماعي الحسني ص١٠٦، ١٠٩

(٤) انظر: المقاصد الشرعية لمسفر القحطاني ص١٧١

(٥) انظر: المقاصد الشرعية عند ابن تيمية ص٢٤٤

إلى آخر الوصايا، وقوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ (يوسف ١٠٨) الآية))[١].

ثانيا: القواعد الأصولية

أما القواعد عند ابن تيمية فشأنها لا يقل كثيرا عن شأن المقاصد، وإن كان دورها في فكر الشيخ تنظيمي تطبيقي أكثر منه تنظيري تأصيلي، وله بكل من الجانبين وشيجة نسب وقربى.

فكما أن الشيخ من علماء المقاصد المعدودين؛ فهو من فرسان القواعد المبرزين، ولذلك قرنت وأنا أصف منهجه الأصولي بين هاتين الميزتين، اللتين بدا لي من خلال هذا البحث تداخلهما، وارتباط أحداهما بالأخرى، وهو الأمر الذي سأجليه أكثر لاحقا إن شاء الله.

وأما بالنسبة للقواعد فلي معها ومع ابن تيمية قصة يطول شرحها، ابتداء من بحثي للماجستير الذي تناول قواعده الفقهية، وانتهاء بهذا البحث الذي يتناول قواعده الأصولية، وأهم ما في طيات هذه الرحلة الطويلة من نتائج هو: ثبوت سمة التقعيد والاهتمام بالقواعد في فكر الشيخ، بل إنني توصلت في بحث الماجستير إلى أن القواعد عند الشيخ تعتبر أدلة مستقلة، بما تحمله من معنى الكلية الاستقرائية القطعية، وهو الأمر الذي تقوم عليه حجية المقاصد كذلك عند الشيخ كما عرفنا، مما يمثل نقطة التقاء أخرى بين الجانبين ضمن نقاط أخرى كثيرة.

مفهوم القواعد وأهميتها عند ابن تيمية

سيأتي الحديث إن شاء الله مفصلا حول تعريف القواعد، غير أن مفهومها الإجمالي عند ابن تيمية الذي يبني عليه، وينسج على منواله في كل بحوثه وخاصة الفقهية والأصولية،

---

(١) المجموع ٢٠/٦

يصفه لنا بنفسه حين يقول رحمه الله: «لابد أن يكون مع الإنسان أصول كلية، ترد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات؛ فيتولد فساد عظيم»[(١)].

وفي هذه العبارة يضع الشيخ أمام أعيننا قضيتين مهمتين في مسألة القواعد هما:

الأولى: معنى القواعد ومفهومها، فهي: عبارة عن قضايا كلية تجمع عددا من الجزئيات، التي ينتظمها معنى عام مشترك، هو المعنى الكلي، فمثلا: قاعدة(الأمر للوجوب أو للاستحباب) قضية كلية لاشتمالها على معنى كلي مشترك بين مجموعة غير منحصرة من الجزئيات، هي كل أمر وارد في أدلة الشرع، وهو كونه يفيد الوجوب أو الاستحباب، فالأمر في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة ٤٣) من جزئيات القاعدة، وكذا الأمر في قوله ﷺ: (أفشوا السلام)[(٢)] وهكذا... إلى ما لا ينحصر من الجزئيات والفروع المنضوية تحت معنى هذه القاعدة الكلية.

الثانية: أهمية القواعد الكلية، التي تتمحور حول عنصرين أساسين: أحدهما معرفي، يجمع قدرا هائلا من المعلومات الجزئية والتفصيلية التي لا يمكن جمعها ولا ضبطها بغير هذه الطريقة الكلية، والثاني تطبيقي: ينطوي على ميزان عادل في الإجراءات العملية؛ لأنها تزن الفروع كلها والجزئيات جميعا بميزان واحد دقيق، يجمع بين المتماثلات ويفرق بين المختلفات، مما يضمن أن يكون الحكم عادلا ومنصفا؛ ولهذا لا يسلم من لم يستعمل في استدلالاته هذه الطريقة من الوقوع في الخطأ والاضطراب في التفريع والتطبيق، والفساد في الاعتقاد والعمل.

وتنبع أهمية القواعد في فكر الشيخ -كبقية سمات منهجه الأصولي- من ارتباطها بمصادر التشريع الأصلية الكتاب والسنة، وانسجامها مع منهج السلف الصالح الذين عرف عنهم هذا الأسلوب التقعيدي في الاستدلال والاستنباط؛ ولهذا يؤكد ابن تيمية أن الكتاب والسنة هما

---

(١) المجموع ١٩/٢٠٣

(٢)أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة (٩٣) كتاب الإيمان – باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون

أصل هذا اللون من الاحتجاج الأصولي، وذلك عندما يقول: «القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة، هي قواعد عامة وقضايا كلية، تتناول كلما دخل فيها، وكلما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص»[(١)].

وطريقة التقعيد في القرآن والسنة هي النظر إلى المعنى الكلي المشترك بين الجزئيات، وعلى أساسه تصاغ القاعدة والكلمة الجامعة كما يرى ابن تيمية، وهي الآلية التي اعتمدها كذلك وبنى عليها، وإليها يشير بقوله: «فإن الله سبحانه بعث محمدا ﷺ بجوامع الكلم، فالكلم التي في القرآن جامعة محيطة كلية عامة لما كان متفرقا منتشرا في كلام غيره، ثم إنه يسمي كل شيء بما يدل على صفته المناسبة للحكم المذكور المبين وما يبين وجه دلالته»[(٢)].

ووفق هذه الآلية التقعيدية تولت القواعد الكلية أداء الدور المهم والمعجز في تشريعات الإسلام، بشمول نصوصها المتناهية لما لا يتناهى من آحاد الصور، القائمة والمتجددة إلى قيام الساعة، وهو الأمر الذي نفصله إن شاء الله في قاعدة (النصوص شاملة لجميع الأحكام) وهو ما يشير إليه ابن تيمية بقوله: «الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، ومنهم من يقول إنها وافية بجميع ذلك، وإنما أنكر ذلك من أنكره؛ لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة، التي هي أقوال الله ورسوله ﷺ، وشمولها لأحكام أفعال العباد، وذلك أن الله بعث محمدا ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة، التي هي قضية كلية، وقاعدة عامة، تتناول أنواعا كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد»[(٣)].

وإدخال جزئيات القواعد تحت كلياتها من الإجراءات البدهية في طرق الاستدلال وأصول الفقه، فجميع الأصوليين على وفاق من حيث الجملة على سلامة هذا الإجراء

---

(١) المجموع ٣٤/٢٠٦-٢٠٧

(٢) المجموع ٤/١٣٣

(٣) المجموع ١٩/٢٨٠

المسمى أصوليا (تحقيق المناط) ، وهو لا يتطلب من المجتهد سوى التأكد من صحة دخول الفرع تحت أصله، ليحكم يقينا -إذا ثبتت صحة الإدخال- بصحة الحكم المبني عليها، كما يوضح ابن تيمية بقوله: «فإن الشارع نصوصه كلمات جوامع وقضايا كلية وقواعد عامة، يمتنع أن ينص على كل فرد من جزئيات العالم إلى يوم القيامة، فلا بد من الاجتهاد في المعينات، هل تدخل في كلماته الجامعة أم لا؟ وهذا الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وهو مما اتفق عليه الناس كلهم، نفاة القياس ومثبتته؛ فإن الله إذا أمر أن يستشهد ذوا عدل؛ فكون الشخص المعين من ذوي العدل لا يعلم بالنص بل باجتهاد خاص، وكذلك إذا أمر أن تؤدى الأمانات إلى أهلها، وأن يولى الأمور من يصلح لها؛ فكون هذا الشخص المعين صالحا لذلك، أو راجحا على غيره، لا يمكن أن تدل عليه النصوص، بل لا يعلم إلا باجتهاد خاص»[(١)].

وأخيرا فإن اطراد المنهج وسلامة التخريج، والبعد عن الاضطراب في الأحكام والنتائج، كلها سمات قرآنية مصدرها الرئيس إحكام الأصول القواعد، ومن ثم الانطلاق نحو الفروع والجزئيات من أرضية صلبة راسخة، وهو الأسلوب الذي ارتآه والتزمه ابن تيمية في طريقة التقعيد التي سار عليها في منهجه الأصولي هذا، لأن رأيه المبني على سلفيته المطردة أن «من بنى الكلام في العلم: الأصول الفروع على الكتاب والسنة، والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب النبوة»[(٢)].

ولهذا أيضا كانت هذه الطريقة منهج السلف من الصحابة والتابعين، في التأصيل والتفريع، الذي تميزوا به عن غيرهم ممن لم يلتزم طريقتهم وأسلوبهم في الاستنباط والاستدلال، فهم يبنون قواعدهم الكلية انطلاقا من نصوص الكتاب والسنة، ثم يفرعون على مقتضاها فتسلم بذلك قواعدهم وتطبيقاتهم من التناقض والاضطراب، وتلك خصيصة

---

(١) منهاج السنة ٦/١٣٩-١٤٠

(٢) المجموع ١٠/٣٦٣

لا تفارق منهج أهل السنة والجماعة من أهل الحديث خاصة، كما يقول ابن تيمية: ((قد ينص النبي ﷺ نصا يوجب قاعدة ،ويخفى النص على بعض العلماء حتى يوافقوا غيرهم على بعض أحكام تلك القاعدة، ويتنازعوا فيما لم يبلغهم فيه النص، مثل اتفاقهم على المضاربة، ومنازعتهم في المساقاة والمزارعة، وهما ثابتان بالنص، والمضاربة ليس فيها نص، وإنما فيها عمل الصحابة رضي الله عنهم؛ ولهذا كان فقهاء الحديث يؤصلون أصلا بالنص، ويفرعون عليه، لا ينازعون في الأصل المنصوص، ويوافقون فيما لا نص فيه))[(١)].

سمات القاعدة عند ابن تيمية

كان لابد لابن تيمية -وقد كان صاحب منهج متميز في كل جوانبه - أن تكون لقواعده كذلك سماتها المميزة لها وفق هذا المنهج، وسيرا في ركابه، وسمات القاعدة عند ابن تيمية جزء أصيل من سمات منهجه الفكري العام والأصولي الخاص، ذلك المنهج الذي صبغته السلفية الصرفة، والإتباع المطلق للدليل، وعمل الصحابة والتابعين.

ولابد لهذه السمات مع تلك الصبغة العامة أن تضيف مزيدا فيما يتعلق بتفصيلات هذا المنهج، وهي تفصيلات لا غنى عنها ونحن نحاول تلمس أبعاد أصولية ابن تيمية، وندرس في نفس الوقت قواعده؛ ولهذا سأحاول أن أجمل ما ظهر لي من سمات القاعدة عنده في نقاط رئيسة كما يلي:

السمة الأولى: الاطراد والشمول

كان من ثمرات سلفية ابن تيمية، والتزامه المطلق والدقيق بالكتاب والسنة أن جاءت كل أصوله وقواعده، بل كل آرائه وفتاواه، متناسقة مطردة، رغم تشعبها وكثرة ترددها، وتناوله لها من أوجه مختلفة، وفي أزمنة متباعدة، غير أن وحدة المصدر الذي يستقي منه الشيخ، وعصمة هذا المصدر كانت ضمانة لا تتخلف لسلامة البناء، وصحة التطبيق والتفريع دائما.

---

(١) المجموع ٢٦٩/٣٠

يقول عبد السلام الحصين: «تمتاز القاعدة عند الشيخ بأنها مطردة، غير منقوضة بشيء من المستثنيات، وما يستثنى منها فإما لفقده شرطا من الشروط، أو لوجود مانع يمنع إلحاقه بالقاعدة»[(١)].

وفي تأكيد هذه السمة في منهج ابن تيمية التقعيدي يقول رحمه الله تعالى: «لابد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[(٢)]، وحتى لا يقع الشيخ في هذه المحاذير حرص دائما على أن تأتي فروعه وتطبيقاته مبنية على قواعد كلية مطردة، وفي فكره وفقهه على ذلك من الشواهد ما يفوق الحصر.

ومن أوضح تلك الشواهد صنيعه في مسألة (المعدول به عن القياس)، كما تناولناه ضمن القاعدة الثامنة (**المخالف للقياس ما عارضه قياس نص آخر**)، وقد أثبت الشيخ في هذه المسألة اطراد وتناسق الأصول التي يبني عليها، وبرهن بالحجة الدامغة على أن كل فرع ادعي خروجه عن قاعدة شرعية صحيحة وثابتة فهو غير داخل أصلا فيها، وإن ادعي فيه ذلك، وقد أثبت ذلك متخذا من مسألة القياس هذه منطلقا، فهو يقول: كل حكم شرعي ادعي فيه أنه خارج عن القياس؛ فإنما هو خارج عن القياس الفاسد وليس الصحيح، وهو مخالف للقياس الذي انعقد في نفس ذلك القايس، وأما القياس الشرعي الصحيح فلا يخالفه شيء مما هو داخل فيه حقيقة، وكذلك كل قاعدة صحيحة وثابتة لا يستثنى منها ولا يخرج عنها إلا ما ليس داخلا فيها أصلا، إما لفقد شرط من شروط تطبيقها، أو لوجود مانع، وهذا معنى قوله في القاعدة المشار إليها: (المخالف للقياس هو ما عارضه قياس نص آخر) أي ما يعتبر خارما للقياس الصحيح هو ما يساويه في الصحة، بأن يكون مصدره النص أو ما في معناه من أدلة

---

(١) القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات عند ابن تيمية لعبد السلام الحصين ١/ ١٢٩

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٣

الشرع المعتبرة، أما أن يزعم زاعم مخالفة هذا الفرع للقياس، ولا يكون معه نص يثبت جريان فرعه الذي يدعي فيه ذلك على القياس، فهو يعتبر افتئاتا على الشرع، وقولا بلا علم، وكذلك الشأن في القواعد التي يؤسس لها لشيخ ويبني عليها، فهو يرى أنها قواعد كلية تجمع كل ما يصلح لها من الفروع بحيث لا يخرج عنها فرع إلا بفقده شرطا من شروطها، أو لوجود مانع فيه حال دون انطباق معنى القاعدة عليه.

وفي هذا الإطار يضرب الشيخ مثالا من فعل النبي ﷺ، يؤكد ضرورة هذا المنهج المطرد في التقعيد والتأصيل، ويبين الأثر السيئ المترتب على عدم التزامه، وهذا المثال هو مسألة بيوع الغرر التي يحتاج إليها، والتي يرى الشيخ أن جوازها هو المتماشي مع أصول الشرع وقواعده الكلية الثابتة، ومنعها يلزم منه الاضطراب والتناقض بين الأصول والفروع، وهو ما يحذره الشيخ ويحذر منه، كما يقول: «فتبين أن رسول الله ﷺ قدم مصلحة جواز البيع الذي يحتاج إليه على مفسدة الغرر اليسير، كما تقتضيه أصول الحكمة التي بعث بها ﷺ، و علمها أمته، و من طرد القياس الذي انعقد في نفسه غير ناظر إلى ما يعارض علته من المانع الراجح؛ أفسد كثيرا من أمر الدين، و ضاق عليه عقله و دينه»[(١)].

وهنا يربط الشيخ بين اطراد الأصول والقواعد، وبين التزام الإجراء القياسي الصحيح؛ لتلازمهما وتداخل معناهما، فالقياس تقعيد جزئي، والقاعدة قياس كلي، بمعنى أنه في القياس يجري النظر إلى المعنى الجزئي المشترك بين فرع وأصل، ليلحق الأول بالثاني، وفي القواعد يجري النظر إلى المعنى الكلي العام الذي ينتظم كل الفروع والجزئيات المشتركة في ذلك المعنى، ولهذا كان الخطأ في الإجراء القياسي نظير الخطأ في الإجراء التقعيدي، كلاهما منشؤه اعتقاد غير الجامع جامعا، أو تصور التماثل بين فروع مختلفة، لمعنى دقيق قد لا يظهر للناظر، وكذلك كل من أجرى قياسا غير صحيح، أو قعد قواعد غير مطردة لابد أن يكون أحد الأمرين ملازما له، وإما إذا سلم منهما فلابد أن تأتي فروعه كلها متسقة، وقواعده مطردة.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٩/٥١

وقد عرفنا أن هذه السمة في منهج ابن تيمية هي التي أقام عليها أساس فكرته في شمول نصوص الشرع لكل الأحكام والجزئيات، من خلال القواعد الكلية التي والكلمات الجامعة، التي يذكر فيها الحكم باسمه العام الذي يشترك فيه مع غيره مما لا ينحصر من الجزئيات، وليس باسمه الخاص، وعلى هذا أتت أولى قواعد هذا البحث (النصوص شاملة لجميع الأحكام)، والله أعلم.

السمة الثانية: الوضوح والبيان مع الإيجاز والاختصار

رغم أن ابن تيمية من العلماء الموسوعيين في كل شيء، وممن عرف عنه الإسهاب في بحوثه ودراساته، بل عاب عليه بعض المعاصرين كثرة استطراداته في المسائل الجانبية[١]، وهو العيب الذي رده بعض من بحث في أسلوب ابن تيمية، وبين عدم دقته، من خلال عدة أوجه، لا يتسع المجال لعرضها[٢].

أقول رغم هذه الموسوعية والإسهاب التي لازمت منهج ابن تيمية، إلا أنه في مجال التقعيد كان يأخذ نفسه بنقيض ذلك، في ميزة من أهم مميزات القواعد، وهي الإيجاز في الألفاظ، مع الوضوح في المعاني، وتلك معادلة صعبة قد لا يوفق فيها كثيرون، لاسيما إذا أضفنا لها التزام الشيخ مع ذلك بكلية قواعده، واطراد فروعها، وقلة أو انعدام مستثنياتها، كل ذلك يجعل القاعدة الموجزة مع وضوحها سمة نادرة، وثروة غالية، وذلك ما وفق الله إليه ابن تيمية ضمن ما وفقه إليه.

يقول ناصر الميمان: «وقد امتاز شكل القاعدة عنده -رحمه الله - بميزة مهمة لم تكن موجودة عند بعض من كتب في القواعد من علماء عصره، وهي وجازة اللفظ، والمراد بها قلة كلمات القاعدة مع استيعابها لمعاني واسعة»[٣].

---

(١) انظر: ابن تيمية لمحمد أبو زهرة ص٥٢٣، ورجال الفكر لأبي الحسن الندوي ١٣٦/٢

(٢) انظر: منهج ابن تيمية في الفقه لسعود العطيشان ص ٤٣٧-٤٤٠

(٣) القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٥٠

ووصف باحث آخر قواعد ابن تيمية فقال: ((قواعده واضحة المعنى، ليس فيها غموض ولا تعقيد، بل يفهم المراد بها من لفظها، وهي كذلك بعيدة كل البعد عن التكلف، بل هي متناسبة متناسقة، مع حسن التركيب، وجمال العبارة، فيها سجع حسن، ومع هذا الوضوح، فهي مختصرة، قليلة الألفاظ، واسعة المعاني))[1].

ففي هذا البحث نجد أكثر القواعد لا تتجاوز ألفاظها بضع كلمات، رغم ما فيها من علم جم، وفكر مستنير، واضح وقريب المتناول، كما سيظهر - إن شاء الله- ومن أمثلة ذلك القواعد التالية:

١. عمل المسلمين المتصل حجة
٢. قد علم بالعقول أن حكم الشيء حكم مثله
٣. الوصف إذا كان مناسبا اقتضى العلية
٤. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
٥. ما لا يتم المباح إلا به فهو مباح
٦. النهي يقتضي الفساد
٧. الأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها
٨. الأمر والنهي هما شرع الله
٩. الأمر إما للإيجاب وإما للاستحباب
١٠. النهي إما للتحريم وإما للتنزيه
١١. العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
١٢. سبب اللفظ العام مراد فيه قطعا
١٣. الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب
١٤. اللفظ الواحد تختلف دلالته بحسب إطلاقه وتقييده
١٥. لا يجوز اعتبار الكلام المقيد دون مطلقه

---

(١) القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات عند ابن تيمية لعبد السلام الحصين ١/ ١٣٠

١٦. لا يجوز تقييد كلام الرسول ﷺ بغير دلالة من كلامه

١٧. دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد

١٨. لا ينقض الاجتهاد بمثله

١٩. يجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم

٢٠. من التزم مذهبا فعليه التزامه فيما له وما عليه

ولا غرو أن كان ابن تيمية بهذه الصفة البليغة الموجزة، وهو الذي كثيرا ما يحذر من الحشو في الكلام، والإطناب بما لا يفيد، ويدعو دائما إلى وضع الأمور في مواضعها، والتفصيل في موضع التفصيل، والإجمال حيث يجمل الإجمال، وكان من أبرز معاركه الفكرية، سعيه إلى إقامة الميزان العدلي الصحيح في صفات الرب سبحانه بعد أن عكسته المناهج الفلسفية والكلامية ، فجعلت التفصيل في موضع الإجمال، والإجمال في موضع التفصيل، وبين أن المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة في صفات الخالق تعالى، هو الإثبات المفصل، والنفي المجمل، وذلك مقتضى العدل، وموجب الفطرة، فالمدح بالإثبات، وتعداد فضائل الممدوح، وليس بنفي النقائص عنه إلا على سبيل الإجمال، وهذا بخلاف ما دأب عليه المتكلمون الذي يصفون الله تعالى بالنفي المفصل، والإثبات المجمل فيقولون ليس بموجود ولا معدوم، ولا في جهة ولا في غير جهة، ونحو ذلك من أساليبهم التي تخالف كل منطق سليم وعقل رشيد.

والمقصود أن الإيجاز في التقعيد، والإطناب في الشرح والتوضيح، هو منهج ابن تيمية، الذي التزمه وسار عليه بكل دقة ممكنة، ولا يكاد يخرج عنه إلا لأمر اقتضى ذلك، كمزيد بيان تحتاجه القاعدة، أو دخولها في جوانب يتطلب الأمر إدخالها، أو تفرع القاعدة إلى عدة فروع لابد من ذكرها، أو اشتمالها على قيود وشروط يستلزم اطراد القاعدة وشمولها إيرادها، التزاما بهذه السمة الضرورية - كذلك - في هذا المنهج كما عرفنا.

ومما جاء من قواعد ابن تيمية على وفق هذا النسق الذي فيه بعض الطول لأمور اقتضت ذلك، ما يلي:

١. الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها و ترجيح خير الخيرين وشر الشرين وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما

٢. إذا وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة صار الحكم متعلقا بذلك الوصف فقط.

٣. إذا دار اللفظ بين ما الظاهر إرادته والظاهر عدم إرادته كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب

٤. العام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة هل هي من المستخرج أم من المستبقى

٥. لا يجوز استعمال ظواهر الكتاب والسنة قبل البحث عما يفسرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم

وقد كانت منطلقات ابن تيمية في التزامه هذه السمة التقعيدية ذات صلة وثيقة بسلفيته المطردة، وحرصه الشديد على البقاء في نطاق الوحيين، وترسم خطى السلف الصالح - رضوان الله عليهم- في كل شيء، وقد عرفنا رأي الشيخ في احتواء القرآن والحديث على (الكلمات الجامعة، التي تشمل ما لا ينحصر من الجزئيات بالاسم العام)[(١)]، ولذلك سميت في الحديث (جوامع الكلم)[(٢)]، فكان من أخص خصائصها مجيئها في عبارات جزلة مختصرة، مع جمعها واستيعابها لكم هائل من المعاني والجزئيات، وذلك ما حرص الشيخ على التزامه، والسير على منواله، بكل الدقة الممكنة، فجاءت قواعده لذلك -في غالبها- بهذه الصورة الموجزة الشاملة، والله أعلم.

السمة الثالثة: الحجية

للقواعد عند ابن تيمية منزلة خاصة ترقى - كما أشرت - إلى مستوى الحجية والدلالة

---

(١) انظر: المجموع ٣٤/٢٠٦-٢٠٧

(٢) انظر: المجموع ١٩/٢٨٠، ٤/١٣٣ والحديث سيأتي تخريجه ص[٢٨١]

المستقلة، فالقاعدة التي ثبتت قاعديتها حسب مواصفات ابن تيمية الدقيقة -وأهمها أن تكون كلية- ليست في نظره ترفا فكريا، ولا ديكورا علميا، تزين به واجهات الفقه وأصوله، وتوشى به طرر الكتب والمصنفات، بل هي -وفق اسمها- قواعد يبنى عليها، وأصول تتخذ مناطا للاستنباط، ومصدرا للتفريع في كل مجال، وتلك ميزة من أهم ميزات القواعد عند ابن تيمية، وهذه الميزة تقوم عند الشيخ على أسس أوجزها فيما يلي:

الأساس الأول: المفهوم الأولي للدليل عنده

من الأسس التي يمكن أن نستنبط منها رأي ابن تيمية في حجية القواعد رأيه في معنى الدليل، وهو الرأي الذي يضعه ضمن نظريته الإسلامية للحدود والقضايا التي شيدها على أنقاض النظرية المنطقية الفلسفية التي هدمها وبين مثالبها في قوة ووضوح، وجزء من هذه النظرية سبق أن تعرضت له عند حديثي عن الحد والتحديد والدليل والبرهان في العرف المنطقي.

يقول ابن تيمية في بيانه للمفهوم الذي ينبغي أن يفهم الدليل في إطاره: «الدليل والبرهان هو المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود، وكلما كان مستلزما لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه؛ ولهذا قيل: الدليل: ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو ظن، فالمقصود أن كل ما كان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له، فإنه يكون دليلا عليه وبرهانا له سواء كانا وجوديين أو عدميين أو أحدهما وجوديا والآخر عدميا؛ فأبدا الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل»[(١)]، وواضح من هذا الكلام أن ابن تيمية يرد به على المناطقة الذين يقولون إن العلم لا يحصل إلا بالحد والقياس حسب الاصطلاحات التي وضعوها، فتصدى لمقولتهم هذه ونقض آراءهم، وشيد وهو يقوم بذلك النظرية الاستدلالية التي استمدها من القرآن ومنهجه المتميز في الوصول إلى اليقين وتحصيل المعارف، وما دلت عليه السنة في ذات المجال، فكان من ضمن نظريته ذات الأصول القرآنية تلك ما يقضي بأن

---

(١) مجموع الفتاوى ٩/٢٠٩

كل ما دل على شيء على وجه التلازم فهو دليل له، ولذلك استخدم القرآن الآيات في الدلالة على الحقائق التي يسعى إلى إثباتها، فمن خلال هذه النظرة التيمية الخاصة يمكننا أن نستنتج أساسا من الأسس التي تسمح بتأصيل القول بدليلية القواعد في فكر ابن تيمية على أساس ما تقضي به طبيعة القواعد من دلالتها على ما تفرع عنها من فروع، فقاعدة "الأمر إما للوجوب أو للاستحباب" دالة على أن: كل أمر ورد به الشرع يجب حمله على أحد المعنيين ابتداء على وفق ما تقضي به هذه القاعدة، ويؤكد صحة هذا الاستنتاج أن ابن تيمية لا يشترط في هذا التلازم أن يكون بمستوى واحد بين كل دليل ومدلوله، ويقرر التفاوت في درجات التلازم بين الأدلة ومدلولاتها، فيقسم الأدلة من جهة التلازم هذه فيقول في "المسودة"[١]: ((الدليل ينقسم إلى ما يستلزم مدلوله، وإلى ما يجوز تخلف مدلوله عنه لمعارض راجح، كما أن العلة تنقسم إلى موجبة ومقتضية))، ثم ينبه إلى أن درجة التلازم تلك هي التي تناط بها مدى القطعية أو الظنية في الدليل فكلما كان التلازم قويا كلما كان الاستدلال قطعيا، وكلما قلت درجة التلازم بين الدليل ومدلوله كلما مال نحو الظنية وهكذا، يقول مضيفا في سياق كلام مشابه: ((... ثم إن كان اللزوم قطعيا كان الدليل قطعيا وإن كان ظاهرا -وقد يتخلف- كان الدليل ظنيا))[٢]، وهذه الإضافة تكمن أهميتها فيما تقدمه من إجابة قوية وواضحة على معضلة من أقوى معضلات حجية القواعد، خاصة في زاوية التلازم هذه وهي كثرة المستثنيات الخارجة عن مقتضاها، وبناء عليها فتخلف بعض الفروع أحيانا عن مقتضى القاعدة يضعف درجة التلازم القائمة بينها وبين فروعها مما يدنو بها نحو الظنية، ولكنه لا يسلبها الحجية بذلك، وعند ابن تيمية على وجه الخصوص؛ فهو يرى أن العمل بالظن المبني على أساس أنه أرجح الأدلة عمل بالعلم وإن وقع الظن في طريقه، لأنه عمل وفق ما يعتقد رجحانه، لا ما

---

(١) ص٢٤٥

(٢) مجموع الفتاوى ٩/١٥٦-١٥٧

ترجح اعتقاده[(١)] ، ويقول شارحا وجهة نظره هذه في سياق كلامه في "المسودة" الذي نقلت جزءا منه أعلاه: ((...وكذلك العالم عليه أن يتبع ما ظهر من أدلة الشرع، ويتبع أقوى الأدلة، وهذا كله يمكن أن يعلمه فيكون عاملا بعلمه، ويمكن أن يعجز عن العلم فيتبع ما يظنه، وحينئذٍ فعمله بما يمكن أن يعلمه عمل بعلم))[(٢)] ، وبالتالي فإن الظنية في الدليل ليست مما يحول دون حجيته في رأي ابن تيمية، كما لم تحل دون الاحتجاج بخبر الآحاد والقياس وبقية الأدلة التي لا تفيد إلا الظن عند جماهير العلماء كما هو مقرر في الأصول.

الأساس الثاني: النظرة الكلية في فقهه

يتميز فكر ابن تيمية بوجه عام بنزعة كلية اصطبغت بها كل آرائه، واتسمت بها جميع اختياراته الفقهية وغير الفقهية، وهو في هذه النزعة يتمسك بأن النظرة الجزئية أو الجانبية للأشياء والقضايا من شأنها دائما أن تعطي أحكاما متناقضة وغير مطردة ؛ كما أنها تحد من شمول النصوص الشرعية لكثير من الأحكام، وتحشرها في إطار ضيق لا يفي بالغرض الذي جاء التشريع من أجله، وهذا ما حمله على أن جعل من الكلية أساسا تستنبط بمقتضاه الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، ويندرج فيهما ما لا يتناهى من الفروع والصور، ويضرب لنا –وهو يشرح هذه الرؤية العميقة– أمثلة كثيرة تقرر ما نقول به، وتجعل هذه الرؤية أصلا حقيقيا في فقه ابن تيمية يصلح أساسا ينسب إليه القول بصلاحية القواعد للاستدلال بموجبه، يقول رحمه الله:

((أما قول القائل: إن هذه ما فيها آية ولا حديث: فهذا من جهله فان القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة هي قواعد عامة وقضايا كلية تتناول كل ما دخل فيها، وكل ما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص فان الله بعث محمدا ﷺ إلى جميع الخلق وقال: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٣/١١٠–١٢٠، وسيأتي – إن شاء الله – مزيد بيان لهذا.

(٢)المسودة، ص٢٤٦

إِلَيْكُمْ﴾ (الأعراف ١٥٨) وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ ٢٨) وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان ١) وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ (الأنبياء١٠٧) فاسم (الناس) و(العالمين) يدخل فيه العرب وغير العرب من الفرس والروم والهند والبربر فلو قال قائل: إن محمدا ما أرسل إلى الترك والهند والبربر: لأن الله لم يذكرهم في القرآن كان جاهلا كما لو قال: إن الله لم يرسله إلى بني تميم وبني أسد وغطفان وغير ذلك من قبائل العرب فإن الله لم يذكر هذه القبائل بأسمائها الخاصة وكما لو قال: إن الله لم يرسله إلى أبي جهل وعتبة وشيبة وغيرهم من قريش لأن الله لم يذكرهم بأسمائهم الخاصة في القرآن، وكذلك لما قال: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ (المائدة ٩٠) دخل في الميسر الذي لم تعرفه العرب ولم يعرفه النبي ﷺ وكل الميسر حرام باتفاق المسلمين وان لم يعرفه النبي ﷺ كاللعب بالشطرنج وغيره بالعوض فانه حرام بإجماع المسلمين وهو (الميسر) الذي حرمه الله ولم يكن على عهد النبي ﷺ (والنرد) أيضا من (الميسر) الذي حرمه الله وليس في القرآن ذكر النرد والشطرنج باسم خاص بل لفظ الميسر يعمها وجمهور العلماء على أن النرد والشطرنج محرمان بعوض وغير عوض وكذلك قوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ (المائدة ٨٩) وقوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ (التحريم ٢) تناول كل أيمان المسلمين التي كانوا يحلفون بها على عهد النبي ﷺ والتي صاروا يحلفون بها بعد فلو حلف بالفارسية والتركية ... باسم الله تعالى بتلك اللغة انعقدت يمينه ووجبت عليه الكفارة إذا حنث باتفاق العلماء مع أن اليمين بهذه اللغات لم تكن من أيمان المسلمين على عهد رسول الله ﷺ وهذا بخلاف من حلف بالمخلوقات: كالحلف بالكعبة والملائكة والمشايخ

والملوك وغير ذلك فان هذه ليست من أيمان المسلمين بل هي شرك كما قالﷺ "من حلف بغير الله فقد أشرك"[(١)]، وكذلك قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا﴾ (النساء ٤٣) يعم كل ما يسمى صعيدا ويعم كل ماء: سواء كان من المياه الموجودة في زمن النبي ﷺ أو مما حدث بعده فلو استخرج قوم عيونا وكان فيها ماء متغير اللون والريح والطعم وأصل الخلقة وجب الاغتسال به بلا نزاع نعرفه بين العلماء وان لم تكن تلك المياه معروفة عند المسلمين على عهد النبي ﷺ كما قال تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة ٥) فدخل فيه كل مشرك من العرب وغير العرب كمشركي الترك والهند والبربر وان لم يكن هؤلاء ممن قتلوا على عهد النبي ﷺ وكذلك قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ (التوبة ٢٩) دخل فيه جميع أهل الكتاب وان لم يكونوا ممن قتلوا على عهد النبي ﷺ فان الذين قتلوا على زمانه كانوا من نصارى العرب والروم وقاتل اليهود قبل نزول هذه الآية وقد دخل فيها النصارى من القبط والحبشة... وغيرهم فهذا وأمثاله نظير عموم القرآن لكل ما دخل في لفظه ومعناه وان لم يكن باسمه الخاص ولو قدر بأن اللفظ لم يتناوله وكان في معنى ما في القرآن والسنة الحق به بطريق الاعتبار والقياس (كما) دخل اليهود والنصارى والفرس (في عموم الآية) و(دخلت) جميع المسكرات في معنى خمر العنب وأنه بعث محمدا ﷺ بالكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط و(الكتاب) القرآن و(الميزان) العدل والقياس الصحيح هو من العدل؛ لأنه لا يفرق بين المتماثلين بل سوى بينهما فاستوت السيئات في المعنى الموجب للتحريم لم

---

(١)أخرجه أبو داود برقم (٣٢٥١) في كتاب الأيمان والنذور، باب في كراهية الحلف بالآباء (السنن٣/٥٧٠)، والترمذي برقم (١٥٧٤) في أبواب النذور والأيمان باب في كراهية الحلف بغير الله (الأحوذي٥/١١٠)، وأحمد برقم (٥٥٦٨) (المسند٢/٨٦-٨٧)، وقال الترمذي "حديث حسن".

يخص أحدها بالتحريم دون الآخر بل من العدل أن يسوى بينهما ولو لم يسو بينهما كان تناقضا وحكم الله ورسوله منزه عن التناقض ولو أن الطبيب حمى المريض عن شيء لما فيه من الضرر وأباحه له لخرج عن قانون الطب والشرع طب القلوب والأنبياء أطباء القلوب والأديان ولابد إذا أحل الشرع شيئا منه أن يخص هذا بما يفرق به بينه وبين هذا حتى يكون (فيه) معنى خاص بما حرمه دون ما أحله والله أعلم» انتهى كلامه[١] ، ودخول فروع القاعدة تحتها في معنى شمول كليات الشرع لآحاد تلك الصور ، فكان هذا نظير هذا.

وهذه النظرة الكلية من أبرز الأسس الأصيلة في فكر ابن تيمية ، وكانت منشئا لكثير من آرائه الفقهية والأصولية والعقدية ، استمع إليه مثلا وهو يتخذ هذه الفلسفة أساسا لقاعدة: "الأصل في العقود والشروط الصحة" ، يقول رحمه الله تعالى: «وهذه نكتة المسألة التي يتبين بها مأخذها ، وهو أن الأحكام الجزئية من حل هذا المال لزيد وحرمته على عمرو لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا ، وإنما شرعها شرعا كليا ، بمثل قوله: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ (البقرة ٢٧٥)﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم ﴾ (النساء ٢٤)، فَٱنكِحُواْ﴿ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ ﴾ (النساء ٣)»[٢] ، وفي الجانب الأصولي انظر إليه مثلا وهو يطبق مقتضى هذه النظرية في "الواجب المخير" واضعا بها حدا لاضطراب الناس في تعيين الواجب على المكلف فيه ، وحالا بموجبها ما قد يتوهم من تناقض بين كون الواجب معينا أو مبهما ، فيسمي الواجب المخير "أمرا بالماهية الكلية" ويفسره بالقدر المشترك بين جزئيات المأمور به ، وليس واحدا منها بعينه ، وإنما ما يوجد في كل واحد منها ، بحيث يحصل الامتثال بأي منها ، إذ ليس هو المقصود بعينه بل المقصود ما فيه من معنى يشترك فيه مع غيره[٣] ، ثم يقرر

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٤/٢٠٦-٢١٠

(٢) مجموع الفتاوى ٢٩/١٥٣

(٣)انظر : درء تعارض العقل والنقل ١/٢١٤-٢١٦

بعد هذا البيان أن «هذا الأصل ينفع في عامة العلوم؛ فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه»[(١)].

وإذا عرفنا أن كلية القاعدة إنما تنشأ أصلا من استقراء مجموعة الجزئيات التي تكونها، حتى يتولد من هذا الاستقراء علم قطعي أو شبه قطعي - بحسب درجة الاستقراء تاما أو غير تام - بقطعية هذه القاعدة وبالتالي قطعية حجيتها، وقطعية ما يبنى عليها، أو يتفرع عنها من فروع، عرفنا بذلك قيمة هذا الأساس التقعيدي عند ابن تيمية، ودوره في تضخيم قيمة القواعد، وحجيتها.

وضمن هذا المنهج يأتي قوله التالي صريحا مباشرا في اعتبار القواعد أصولا للأحكام، يقول رحمه الله: «العلوم الكلية الكلمات الجامعة هي أصول الأقيسة والأدلة، وقواعدها التي يبنى عليها، وتحتاج إليها»[(٢)].

ومن أقواله العامة في هذا المجال: «لابد أن يكون مع الإنسان أصول كلية يرد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[(٣)]، فرغم الإنشائية الواضحة في هذا النص إلا أن احتفاءه بالأصول الكلية، وإقراره بعودة الجزئيات إليها، وتأكيده على أن المنهجية السليمة في معرفة أحكام الفروع وآحاد المسائل تتمثل في بناء الجزئيات على الكليات التي أخذت منها، وتوقف الحكم العدل على مدى الالتزام بهذه المنهجية، وترتب الفساد على مخالفتها، كل ذلك يؤكد هذه الرؤية التيمية الخاصة التي يمكن أن نجزم من خلالها مطمئنين بأن للقواعد في فقه ابن تيمية وفكره منزلة لا تقل عن الحجية، ومثل ذلك قوله:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/٢١٦

(٢) مجموع الفتاوى ٩/٧٠

(٣) مجموع الفتاوى ١٩/٢٠٣

«فيجب على المسلم أن يراعي القواعد الكلية، التي فيها الاعتصام بالسنة والجماعة»[١]، وقوله: «فهذه القواعد هي الكلمات الجامعة، والأصول الكلية التي تنبني عليها هذه المسائل ونحوها، وقد ذكرنا منها نكتا جامعة بحسب ما تحتمله هذه الورقة يعرفها المتدرب في فقه الدين»[٢].

الأساس الثالث: احتجاجه بالقواعد الأصولية

أما احتجاجات الشيخ بالقواعد الأصولية في نقاشاته واستدلالته فأمر لا تخطئه العين، ولا يحتاج إثباته من الباحث كثير عناء، ويكفي أن هذا البحث برمته، قائم على أساس احتجاجات ابن تيمية بالقواعد الأصولية الواردة فيه على قضايا يتعرض لها بالبحث والدراسة، فيورد القاعدة استدلالا بها، أو توطئة للاستدلال، ردا على قول، أو تأييدا لآخر، وكل تلك شواهد على القيمة الدلالية لهذه القواعد في رأي الشيخ، وهي القيمة التي تقوم أساسا كما قلنا على كلية هذه القواعد الاستقرائية التي تفيد القطع بصحة مضمونها، والجزم بمحتواها، وهاهنا بعض الأمثلة مما ورد معنا في هذه الرسالة من احتجاجات الشيخ بالقواعد الأصولية:

(١)قوله: «و هذه نكتة المسألة التي يتبين بها مأخذها، و هو أن الأحكام الجزئية من حل هذا المال لزيد و حرمته على عمرو، لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا، وإنما شرعها شرعا كليا، مثل قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة ٢٧٥)، و قوله: ﴿وَأُحِلَ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ (النساء ٢٤)، و قوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء ٣)، و هذا الحكم الكلي ثابت، سواء و جد هذا البيع المعين أو لم يوجد، فإذا و جد بيع معين

---

(١)الفتاوى الكبرى ٤٣/٢

(٢)مجموع الفتاوى ٤٠/٣١، الفتاوى الكبرى ٢٥٦/٤

أثبت ملكا معينا، فهذا المعين سببه))[١]، فأنت ترى كيف جعل قاعدة (**الأحكام الجزئية لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا وإنما شرعها شرعا كليا**) دليلا على دخول جزئيات الحكم الشرعي المأخوذ من الدليل فيه.

(٢)قوله: ((... الرابع: أن الوصف إذا كان مناسبا اقتضى العلية، وكون الميت لم يخلف ولدا مناسب لنقل حقه إلى أهل طبقته؛ فيدل على أن علة النقل إلى ذوى الطبقة الموت عن غير ولد، فيزول هذا بزوال علته وهو وجود الولد))[٢]، وهنا يسوق قاعدة أصولية هي (**الوصف إذا كان مناسبا اقتضى العلية**) كواحدة من أدلة هذه المسألة الفقهية، وفي ذلك من الحجية والاعتبار ما لا يخفي.

(٣)قوله: ((ونصب المستوفي الجامع للعمال المتفرقين بحسب الحاجة والمصلحة، وقد يكون واجبا إذا لم تتم مصلحة قبض المال وصرفه إلا به؛ فإن **مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب**، وقد يستغنى عنه عند قلة العمل، ومباشرة الإمام للمحاسبة بنفسه، كما في نصب الإمام للحاكم، عليه أن ينصب حاكما عند الحاجة والمصلحة، إذا لم تصل الحقوق إلى مستحقها، أو لم يتم فعل الواجب وترك المحرم إلا به، وقد يستغني عنه الإمام، إذا أمكنه مباشرة الحكم بنفسه؛ ولهذا كان النبي ﷺ يباشر الحكم، واستيفاء الحساب بنفسه، وفيما بعد عنه يولي من يقوم بالأمر، ولما كثرت الرعية على عهد أبي بكر وعمر والخلفاء، استعملوا القضاة، ودونوا الدواوين في أمصارهم وغيرها، فكان عمر يستنيب زيد بن ثابت[٣] بالمدينة على القضاء والديوان، وكان

---

(١)مجموع الفتاوى ١٥٣/٢٩

(٢)مجموع الفتاوى ١٣٩/٣١

(٣)زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي، أبو خارجة، وقيل، أبو سعيد، صحابي جليل من أكابر الصحابة وعلمائهم، كان يكتب الوحي للنبي ﷺ، استصغر يوم بدر وقيل إنه شهد أحداً وقيل أول مشاهده الخندق، كانت معه راية بني النجار يوم تبوك، كان رأساً بالمدينة في القضاء والفتوى

بالكوفة قد استعمل عمار بن ياسر[١] »[٢]، وهذا احتجاج بهذه القاعدة الأصولية (**ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب**) باستخدام النصوص ووقائع فعل الصحابة على هذا الحكم وهو نصب الولاة والموظفين عند الحاجة.

هذا بعض وليس كل احتجاجات ابن تيمية بالقواعد الأصولية، وهو قدر لا يمثل إلا جزءا يسيرا جدا مما لمسته خلال هذا البحث من تقعيداته واستخداماته المتعددة للتأصيل والتفريع، وبناء الجزئيات على كلياتها، مع الحرص الشديد على بيان ارتباط كل فرع بأصله ودلالة كل قاعدة على جزئياتها، وستكون بإذن الله تعالى هناك شواهد كثيرة على هذا الأمر في هذه الرسالة ، والله الموفق.

ثالثا: المقاصد الشرعية من خلال القواعد الأصولية

قلنا إن المقاصد والقواعد في فكر ابن تيمية عموما، وفي منهجه الأصولي خصوصا يمتزجان ويتداخلان، حتى لا يكاد التفريق بينهما ميسورا، فالشيخ يعتبر القاعدة جزءا لا يتجزأ من مقاصد الشرع، و هي المعاني الكلية التي قصد إليها وسعى إلى تحقيقها من خلال جملة قد لا تنحصر من جزئيات الأدلة أو الأحكام العملية.

ومن هنا اتخذ الشيخ من رؤيته التكاملية هذه منهجا غلب على كتاباته كلها، ولاسيما الأصولية منها، فأصبح من المألوف جدا لمن كان على اطلاع ودراية بمصنفات الشيخ أن يرجع

والقراءة والفرائض، كتب لأبي بكر المصحف ثم لعثمان، وكان من الراسخين في العلم قاله ابن عباس، توفي زيد ﷺ سنة ٤٥هـ على الراجح . انظر: الإصابة ٢٢/٣ - الاستيعاب ٥٣٧/٢ - شذرات الذهب ١/ ٥٤-٦٢

(١)عمار بن ياسربن عامر بن مالك الكناني، حليف بني مخزوم، أحد السابقين إلى الإسلام، هاجر إلى المدينة، وشهد المشاهد كلها، استعمله عمر على الكوفة، وكان ممن عذب في الله هو وأمه، قتل بصفين سنة ٣٧هـ، ودفنه علي ﷺ في ثيابه ولم يغسله. الاستيعاب (١١٣٥/٣) الإصابة (٢٧٣/٤)

(٢)مجموع الفتاوى ١/ ٨٦-٨٧

كل معنى كلي توصل إليه أو بنى عليه، في الفقه أو الأصول أو غيرهما، إلى مقصد من مقاصد التشريع أو مقاصد المكلفين، أو مرادات أهل اللغة، وعادات أهل اللسان، بناء على أن المراد والمقصود هو الحقيقة النهائية التي ترجع إليها كل الحقائق، وتدور حولها كل المعارف، وتفسر بموجبها كل المعاني، وبواسطتها يصبح الحكم واضحا، وتطبيقه سهلا، والتوصل إليه ميسورا، هذا بخلاف إغفال المقاصد في كل ذلك، بما يؤدي إليه من اضطراب في النتائج، وتضارب في الأحكام، وتناقض في القول والفعل، كما سبق.

وفي هذا البحث نجد لتمازج القواعد والمقاصد عند ابن تيمية مظاهر كثيرة، نشير إلى أهمها من خلال القواعد التالية:

قاعدة: ما لم يأمر الشارع به ولا مصلحة للإنسان فيه فليس بواجب ولا مستحب

وفي هذه القاعدة التي يتناول الشيخ فيها صور الإلزام الشرعي، بين جزم وعدم جزم، يمزج الشيخ بين المصالح والمقاصد على الوجه الذي أشرت إليه سابقا من خلال قوله: (ما لم يأمر الشارع به ولا مصلحة للإنسان فيه ...)، فيعتبر أنه حتى الأحكام التعبدية التي يرى كثيرون بعدها عن التعليل والمصلحية، تكون ذات صلة وثيقة بهذا الجانب المصلحي والمقاصدي.

فيخالف ابن تيمية غيره من الفقهاء في اعتبارهم هذا النوع من الأوامر تعبدا محضا، بمعنى أنه خلو من كل مصلحة سوى الانقياد والتسليم، بل إنه يعتبر هذين مصلحة أخرى للمكلف إذ بها يدرك ثواب الآخرة، وهو أعظم نفعا من مصلحة الدنيا مهما عظمت، ولهذا يعتبر مصلحة الأمر في هذا الجانب تتركز في الأمر نفسه، أي في الطاعة والانقياد اللذين يستلزمهما الأمر، ويسمي ذلك بالابتلاء والامتحان.

وهذا المعنى المقصدي المصلحي هو ما صاغه هذه الصياغة الكلية، وسبكه في نص هذه القاعدة الأصولية، كما سنعرف -إن شاء الله- بالتفصيل في موضعه من هذا البحث.

قاعدة: إذا دار اللفظ بين ما الظاهر إرادته والظاهر عدم إرادته كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب

وفي هذه القاعدة -كما يبدو من نصها- تظهر أهمية القصد، وعليه تدور الدلالة اللفظية، وذلك شاهد آخر على أهمية الجانب المقاصدي عند الشيخ، وهو الأمر الذي وظف هذه القاعدة برمتها لبيانه وشرح أبعاده.

ورغم أن الشيخ مع عدم إنكاره أهمية اللفظ وما يحمله من معاني إلا أنه يؤكد على أن المقصود منه هو الأهم؛ ويخلص من خلال ذلك إلى النتيجة الأشد أهمية وهي اعتماد أصول الفقه برمته على هذا الجانب في اللغة أكثر من الجانب الآخر، إذ إنه يمثل ثمرة هذا العلم وغايته، وهي معرفة مراد الله ورسوله ﷺ، فمهما كان اللفظ دالا على معاني، أو متضمنا قضايا، فإن أهميته تظل فيما قصده قائله من ورائه، بغض النظر عن تلك القضايا والمعاني بالغة ما بلغت، سواء قل دونها المقصود أو زاد عليها، ومن هنا جاءت أهمية التحليل العقلي، بجانب المعنى السمعي في اللغة، وهو ما يسميه الشيخ (الدلالة السمعية والعقلية) إذ إن المعنى المسموع للفظ قد لا تكون له القيمة ذاتها التي للمعنى المراد، رغم الارتباط الذي يظل قائما بينهما، ولأن الثاني يحتاج إلى نشاط عقلي أكبر للتوصل إلى مراد اللافظ من خلال استعمال أدوات متعددة سيأتي الحديث حولها إن شاء الله، كانت أهميته أكبر من الأول الذي لا يحتاج إلا إلى الحفظ؛ ولهذا أيضا كان هذا الأخير أقرب إلى علم الفقه الذي يهتم بحفظ الفروع والجزئيات أكثر من تحليلها والوصول إلى حكمها ومرادات الشرع فيها، وكان الثاني أقرب إلى علم أصول الفقه الذي هو إلى التحليل العقلي أحوج، بدراسة مقاصد الشرع، وتلمس حكمه، ومرامي أحكامه.

ولهذا يعتبر الشيخ أن «المقصود من الألفاظ دلالتها على مراد الناطقين بها، فنحن نحتاج إلى معرفة كلام الشارع؛ لان معرفة لغته وعرفه وعادته تدل على معرفة مراده، وكذلك في خطاب كل أمة وكل قوم، فإذا تخاطبوا بينهم في البيع والإجارة أو الوقف أو الوصية أو النذر أو غير ذلك بكلام، رجع إلى معرفة مرادهم، والى ما يدل على مرادهم من

عاداتهم في الخطاب، وما يقترن بذلك من الأسباب»[١]، وبهذا يؤكد على أنه لا فرق في هذه القاعدة بين كلام الشارع وغيره، فكل متكلم لابد أن يعرف مقصوده من كلامه، وعليه يبنى الحكم؛ إذ هو مراد اللفظ وغايته، وهذا المراد إنما يعرف بأمور منها عادة المتكلم، ومنها الأسباب والظروف التي أحاطت بالخطاب، وكل هذه الأمور تكتسب أهمية في قضية اللغة بما تقدمه من تفسير معتمد لمراد المتكلم الذي بموجبه يحكم على اللفظ بما يستحقه قبولا وردا، وغير ذلك.

وفي هذه القاعدة نجد تفصيلات هذه الرؤية التيمية في ابتناء التفسير اللغوي على مقاصد المتكلمين، وإعطاء الجانب القصدي مكان الصدارة في مقابل الجانب اللفظي، مع عدم إغفال الاثنين، في نظرة تكاملية معتدلة، سواء في التأصيل أو في التطبيق، مما يعطي براهين شتى على عمق هذه الرؤية المقاصدية التأصيلية في منهج ابن تيمية، كما سيظهر أكثر عندما نتناول هذه القاعدة بالدراسة إن شاء الله.

قاعدة: الأمر والنهي هما شرع الله

تعتبر هذه القاعدة من مجامع قواعد الأصول عند ابن تيمية، حيث ضمنها كل محتويات الشرع بأدلته وأحكامه، وجعلها مفتاحا للوصول إلى مضامينه، ومقاصده، وغاياته، فجاءت حاوية في عبارتها الكلية التقعيدية هذه كل هذه المعاني المقاصدية، فكانت بذلك خير مثال وأوضح شاهد على ما نقول به من هذا المزج الكلي في منهج ابن تيمية بين القواعد والمقاصد، كما سيبدو جليا واضحا عندما تأتي تفصيلات هذه القاعدة.

وكمثال على صنيع الشيخ هناك، يربط فيه بين ما نقول به، وبين سلفيته المعتادة، يتخذ من الاصطلاح السلفي الذي يمزج بين الإنشاء والخبر في الأمر والنهي وسيلة للتنبيه على مدلول هذه القاعدة من اجتماع مقاصد الشرع في الأوامر والنواهي، يقول رحمه الله: «وقول

---

(١) المجموع ٣١/٤٧-٤٨

سفيان بن عيينة[١] : السنة هي تأويل الأمر والنهي ، فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به ، ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر ، والكلام خبر وأمر ؛ ولهذا يقول أبو عبيد[٢] وغيره : الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة ، كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصماء ؛ لأن الفقهاء يعلمون تفسير ما أمر به ونهى عنه ؛ لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ ، كما يعلم أتباع بقراط[٣] وسيبويه[٤] ونحوهما من مقاصدهما ما لا يعلم بمجرد اللغة ، ولكن تأويل الأمر

---

(١)سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون ، أبو محمد الهلالي الكوفي ، الإمام الكبير ، حافظ العصر ، ولد سنة ١٠٧هـ بالكوفة ، وطلب الحديث وهو حدث ، قال ابن خلكان : كان إماماً ثبتاً حجة زاهداً ورعاً مجمعاً على صحة حديثه وروايته وحج سبعين حجة .أ.هـ قال الإمام الشافعي : لولا مالك وسفيان بن عيينة لذهب علم الحجاز .أ.هـ توفي سنة ١٩٨هـ بمكة ودفن بالحجاز . انظر : السير (٨/٤٥٤) - وفيات الأعيان (١/٣٧٦) - طبقات علماء الحديث (١/٣٨٤)

(٢)القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء ، أبو عبيد ، من كبار علماء الحديث والفقه والأدب ، ولد بهراة سنة ١٥٧هـ ، ورحل مراراً ، وولي القضاء بطرسوس ، قال الذهبي : "وهو من أئمة الاجتهاد" ، وهو أول من صنف في غريب الحديث ، وله مصنفات غيره كثيرة ، توفي بمكة حاجاً سنة ٢٢٤هـ .انظر : سير النبلاء١٠/٤٩٠ ، البداية ١٠/٢٤٤ ، طبقات ابن سعد ٣٥٥/٧ ، الأعلام ٥/١٧٦

(٣)بقراط بن ابراقليس ، من تلاميذ أسقلبيوس الثاني ، وكان أسقلبيوس الثاني لما مات خلف ثلاثة تلاميذ وهم ماغارنيس ، وراخس ، وبقراط ، فلما مات ماغارنيس وراخس انتهت الرياسة إلى بقراط ، قال يحيى النحوي : بقراط وحيد دهره الكامل الفاضل المبين المعلم لسائر الأشياء الذي يضرب به المثل ، الطبيب الفيلسوف ، وقال أيضاً : عاش بقراط خمساً وتسعين سنة منها صبياً ومتعلماً ست عشرة سنة وعالماً ومعلماً تسعاً وسبعين سنة. انظر : الفهرست (صـ٤٥٥)

(٤)عمرو بن عثمان بن قنبر ، أبو بشر ، مولى بني الحارث بن كعب ، الملقب سيبويه ، إمام النحاة يقول الذهبي : (قد طلب الفقه والحديث مدة ثم أقبل على العربية فبرع وساد أهل العصر وألف فيها كتابه

والنهى لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر)) [١].

قاعدة: الأمر إما للإيجاب وإما للإستحباب

وفي هذه القاعدة يستقريء ابن تيمية مواضع الأمر في أدلة الشرع فيخرج بهذه النتيجة التي ضمنها هذه القاعدة، واستعراضنا لمواضع تعرض الشيخ لهذه المسألة يعطينا انطباعا فوريا بما يضفيه عليها من صبغة كلية امتازت بها بحوثه، وتشكلت في إطارها جوانب فكره، فتجيء نظرة الشيخ إلى مدلول صيغة الأمر -حسب هذا الاستقراء- في تصور كلي، يضع في اعتباره كل عناصر القضية الضرورية، وعلى رأسها الجانب المقصدي الذي يحظى بمركز الصدارة في فكر ابن تيمية، ولا ينسى الاستعمالات اللفظية للصيغة سواء منها الشرعي أو اللغوي أو العرفي، كما لا يغفل الآراء الأصولية التي سبقت والأسس التي بنى عليها كل رأي منها.

وعلى هذا الوجه جاءت هذه القاعدة لتمثل جانبا مهما من مراعاة المقاصد التشريعية، ولسوف نعرف بالتفصيل -إن شاء الله- كيف أدت هذا الدور بكل دقة، وكيف ضمنها الشيخ كل هذه المعاني.

الكبير الذي لا يدرك شأوه فيه)، وسيبويه بالفارسية رائحة التفاح، أخذ النحو عن الخليل وهو أستاذه وأخذ اللغة عن أبي الخطاب المعروف بالأخفش الكبير، وقال ابن خلكان : قال إبراهيم الحربي : سمي سيبويه لأن وجنتيه كانتا كأنهما تفاحتان وكان في غاية الجمال، توفي سنة ١٨٠هـ وقيل ١٧٩هـ وقيل غير ذلك والأول أرجح .انظر : السير (٣٥١/٨) - الفهرست (صـ٨١) - وفيات الأعيان (٢٢٠/٢) - الأعلام للزركلي (٨١/٥)

(١)المجموع ٥٦/٣

قاعدة المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها

تجيء هذه القاعدة لتمثل في فكر ابن تيمية الأصولي الجانب التحرري الذي يتميز به المنهج السلفي عموما، وهو التحرر من كل قيد سوى قيود الكتاب والسنة، وما سار عليه سلف الأمة، في مقابل الجمود المذهبي، والتعصب الطائفي الذي تفشى بين المسلمين في عصر ابن تيمية وما بعده.

ولهذا تضمنت هذه القاعدة عند الشيخ جوانب كلية تقوم على أساس مقاصد شرعية ثابتة في هذا المجال، فمن الأسس الهامة التي يقوم عليها رأي ابن تيمية في هذه القاعدة: أن الاختلاف النوعي السائغ بين العلماء من المقاصد الشرعية المعتبرة، توسيعا على الأمة، فيعد حمل الناس على قول واحد في مسألة اجتهادية مصادمة لهذا المقصد الشرعي العظيم، وتضييقا لما وسعه الشرع الحنيف، فيجب أن يبقى هذا الباب مفتوحا، مراعاة لذلك.

وعلى هذا الأساس المقاصدي المهم أقام الشيخ بنيان هذه القاعدة، وساق لشد أركان هذا البنيان أمثلة توضيحية، وشواهد عملية، ونصوصا من الكتاب والسنة تشهد على تأصل هذا المقصد ورسوخه، فجاءت بذلك كلية القاعدة المقصدية قوية بما يكفي لنؤكد مرة أخرى على تأصل هذا المنهج في أصول ابن تيمية، على ما سيظهر بجلاء -إن شاء الله تعالى- عندما نتناول الحديث حول القاعدة في موضعه بالتفصيل

المبحث الثاني: التعريف بالمعاملات وفقه ابن تيمية

حيث إن موضوع بحثنا ذو طبيعيتين أحداهما تنظيرية يمثلها جانب القواعد الأصولية، وقد عرفنا شيئا عن هذا الجزء فيما سبق، وسيأتي عنه المزيد إن شاء الله، والأخرى تطبيقية يمثلها فقه المعاملات عند شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث يجري استقراؤنا للقواعد الأصولية التي ذكرها الشيخ في إطار هذا الباب أو القسم الفقهي، فجاءت تطبيقاتها فيه؛ ولهذا نحتاج أن نلم ببعض ما يتعلق بهذا الشق التطبيقي في البحث حتى تكتمل الصورة، وتلتئم أجزاؤها.

ولذا كان علينا أن نقف قليلا في هذا الموضع؛ لنحدد مقصودنا بالمعاملات، والاصطلاح الذي نعتمده في موضوعات هذا القسم الفقهي ونحن نسير في بحثنا، كما يتطلب الأمر أيضا الحصول على تصور -ولو كلي- لهذا القسم الفقهي عند ابن تيمية بحسب الاصطلاح الذي نعتمده.

ومن أجل الوصول إلى **الهدف الأول**: تحديد المقصود بالمعاملات، والاصطلاح المعتمد في موضوعاته، سنسير في الاتجاه التقليدي، الذي اعتمده وسار عليه الفقهاء إلى عصر ابن تيمية وما بعده، باعتباره البيئة التي ولدت القواعد الأصولية محل البحث فيها، وسنحاول تلمس الخطوط العريضة لهذا المنهج الاصطلاحي من خلال المدونات الفقهية، وعمل الفقهاء، وطبيعة البحوث والمؤلفات التيمية في هذا المجال، لنصل في النهاية إلى مفهوم أقرب إلى الوفاقي حول المعنى التقليدي للمعاملات، والموضوعات الجزئية التي يشملها هذا القسم حسب ما دأب عليه الفقه قديما، وجرى عليه الفقهاء عمليا، متخذين من نتائج هذا الإجراء ميدانا للعمل في هذا البحث، وإطارا يجمع قواعده، ويحيط بتطبيقاته.

وأما **الهدف الثاني**: الحصول على تصور كلي حول فقه المعاملات عند ابن تيمية، فسنستخدم للوصول إليه، ما يعرف بـ(النظرية الفقهية)، وهي - كما سنعرف- أسلوب عصري في التبويب الفقهي، وتناول الجزئيات والقضايا الفقهية، وفق نظام كلي مترابط الأجزاء، متوخين من انتهاج هذا اللون من الكتابة الفقهية في هذا الموضع إلى الجمع بين عدة مزايا:

أهمها: ما تقدمه لنا طبيعة النظرية من تصور كلي عام لا يمكن أن نحصل عليه بهذه الصورة المختصرة عن طريق الفقه التقليدي، فليس بإمكاننا استعراض كل آراء ابن تيمية، ولا فروع مسائله واختياراته الفقهية في باب المعاملات، وكل ذلك أمر ضروري للوصول إلى مضامين فقهه في هذا الباب باستخدام النهج التقليدي، وأما بواسطة النظرية العصرية فإننا عن طريق مجموعة من المبادئ الأساسية التي تدل عليها جملة من الفروع والتطبيقات الجزئية نتوصل إلى مفهوم كلي لطبيعة الباب من وجهة نظر ابن تيمية، بأقل قدر ممكن من الاختصار، وأوسع مجال في الشمول والسعة.

كما أننا من خلال النظرية الفقهية نضفي على بحثنا صاحب الطبيعة التقليدية شيئا من روح العصرية، لنجمع بذلك بين أصالة الفقه وحداثته، ونبرهن على صلاحيته غير المحدودة لكل زمان ومكان، لاسيما وقد كان من ضمن أهداف هذه الدراسة ربط قضاياها التقليدية بمثيلاتها العصرية، أو التنبيه على التطبيقات العصرية لقواعدها الأصولية، ليكون البحث عصريا تقليديا، ولهذا سنسعى في كل مناسبة، وبين وقت وآخر إلى ضرب الأمثلة، وإيراد بعض التطبيقات المعاصرة.

لكل ذلك سنتناول موضوع المعاملات عند ابن تيمية في هذا التمهيد من خلال محورين يمثلهما المطلبان التاليان:

المطلب الأول: المعاملات في الفقه التقليدي

تعريف المعاملات

لم يعرف الفقهاء قديما المعاملات بتعريف معين، وتلك نتيجة طبيعية لعدم اعتمادهم بصورة نظرية لهذا التقسيم أو ذاك في موضوعات الفقه وأبوابه، وإن كان هناك دائماً ما يشبه الاصطلاح العملي في هذا الشأن.

ومن هذا الفعل الذي دأب عليهم قدماء الفقهاء في اطلاقهم مسمى المعاملات غالبا على لون معين من ألوان الفروع والموضوعات الفقهية استنتج المعاصرون تعريفا لهذا القسم من أقسام الفقه.

فجاء في معجم لغة الفقهاء: ((المعاملات في الفقه: الأحكام الشرعية المتعلقة بالأمور الدنيوية، أو الأحكام الشرعية المنظمة لتعامل الناس في الدنيا))[1].

وجاء في القاموس الفقهي: ((المعاملات: الأحكام الشرعية المتعلقة بأمر الدنيا، كالبيع والإجارة))[2].

ومن هنا نستطيع أن نستنتج بأن مصطلح المعاملات في التصنيف والتبويب الفقهي يختص بالجانب الدنيوي في التشريعات الفقهية مقابل الأخروي، أي أن جانب المصلحة الآنية في المعاملات أكثر تحققا منه في العبادات؛ ولذلك كان التعبد أي خفاء العلية أو دقتها في الأحكام التي تنظم علاقة العبد بربه، أكثر منها في تلك الأحكام التي تنظم هذه العلاقة بين العباد وبعضهم، أو تسعى لتلبية مطالبهم المعيشية، وتحقيق أغراضهم الدنيوية، هذا رغم تحقق المصلحة في الكل كما سبق.

والخلاصة أن المعاملات في الحس الفقهي ترتبط بكل حكم يكون جانب المصلحة الدنيوية فيه أغلب على المصلحة الأخروية، مع أن في كل من النوعين قد يوجد الآخر، ولكن

---

(١) معجم لغة الفقهاء للدكتور محمد قلعجي، والدكتور حامد قنيبي ص٤٣٨

(٢) القاموس الفقهي لغة واصطلاحا لسعدي أبو جيب ص٢٦٣

العبرة بالغالب ؛ ولهذا نجد موضوعات الأقسام الفقهية تتداخل، وتختلف فيها الاصطلاحات نظرا لتجاذب هذه الموضوعات بين الأقسام المختلفة، لاسيما القسمين الرئيسين (العبادات والمعاملات) .

فما هي أقسام المعاملات؟ وما هو الاصطلاح الذي نعتمده في بحثنا هذا؟ وعلى ضوئه تأتي تفريعات قواعده، وعلى هداه نسير في استقرائنا وجمعنا لهذه القواعد في فقه ابن تيمية، هذا ما سنحاول معرفته فيما يلي :

أقسام المعاملات

ظل التقسيم الفقهي في صورته العملية غير الموحدة تلك، ولم يأخذ شكل النظرية الاصطلاحية إلا في منتصف القرن الهجري الثامن، على يد ابن جزي المالكي(١)، حيث وضع في كتابه (القوانين الفقهية) تقسيما مبتكرا للفقه، فحصره في قسمين رئيسين، هما: (العبادات والمعاملات) ووضع في كل قسم عشرة كتب تحت كل كتاب عشرين بابا، وارجع إليهما كل الموضوعات والأبواب الفقهية، وعلل هذا التقسيم وبين وجه الحصر فيه بقوله: «وإنما انحصرت الكتب والأبواب في هذا العدد؛ لأنني ضممت كل شكل إلى شكله، وألحقت كل فرع بأصله، وربما جمعت في ترجمة واحدة ما يفرقه الناس في تراجم كثيرة، رعيا للمقاربة والمشاكلة، ورغبة في الاختصار»(٢)، فقدم خدمة جليلة إلى البحوث الفقهية التي جاءت بعده بهذا التقسيم الذي وصفه - عن حق فيما نعتقد- محقق الكتاب بأنه تقسيم (عبقري)(٣)، وقد أعجب به كذلك الباحث الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في بحثه الرشيق حول التبويب الفقهي، معتبرا إياه الحل الأمثل لمشكل الاضطراب وانعدام النسق الاصطلاحي الملازم لهذا الأمر، حيث بهذا التقسيم -حسب الدكتور- تمكن ابن جزي من إعطاء الفقه «فسحة في التنظيم، واستطاع أن يبتكر كتبا جديدة، وليست أبوابا في التقسيم، مكنته أن يضم كل موضوع إلى ما يجانسه، ويضع تحت كل كتاب الأبواب التي تنسجم معه،

---

(١)محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن جزي الكلبي الغرناطي، أبو القاسم، فقيه من علماء الأصول والعربية، تولى الخطابة في بلده، واشتغل بالتصنيف فترك مؤلفات منها: "القوانين الفقهية" و"تقريب الوصول إلى علم الأصول" و"التسهيل لعلوم التنزيل" مات شهيدا في معركة طريف سنة ٧٤١هـ.
انظر: الدرر الكامنة ٣/٣٥٨، الأعلام ٥/٣٢٥

(٢)القوانين الفقهية لابن جزي بتحقيق عبد الكريم الفضيلي ص٢٣

(٣) انظر: القوانين الفقهية لابن جزي بتحقيق عبد الكريم الفضيلي ص١٦

وبهذا خلص من تكلف وضع بعض الأبواب تحت كتب لا تتلاءم معها إلا بشيء من التكلف»[١].

ورغم هذا فإن التقسيم الفقهي لم يأخذ شكلا واحدا، ولا اصطلاحا متفقا عليه بين الفقهاء قديما ولا حديثا، إلا في صورته العامة، وأما على مستوى التفصيلات الجزئية فثم اختلافات كثيرة بين المذاهب والمدارس الفقهية حول تلك التقسيمات الفرعية لموضوعات الفقه، وأجزائه الصغيرة.

ويصف الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في بحثه الشيق حول ترتيب الموضوعات الفقهية هذه المشكلة بقوله: «وتتضاعف المشكلة بالنسبة لترتيب أبواب الفقه الإسلامي؛ إذ لم تأخذ ترتيبا موحدا، فالأبواب المتقدمة في مذهب متأخرة ترتيبا في مذهب آخر، فمثلا قسم المعاملات متقدم على النكاح عند الشافعية والحنابلة، وباب النكاح متقدم على المعاملات عند الحنفية، بالإضافة إلى أن الأبواب والفصول التي تندرج تحت الأقسام الرئيسة تختلف في مذهب عن المذهب الآخر، فقسم المعاملات مثلا عند المذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة لا يعني إلا عقود البيوع وما شابهها، في حين أن هذا القسم عند الأحناف أعم وأوسع؛ إذ يعني عندهم: المعاوضات المالية، والمناكحات، والمخاصمات، والأمانات، والتركات»[٢].

ومن هنا فإذا سرنا مع رأي الدكتور أبو سليمان واعتمدنا منهج ابن جزي أرضية مشتركة على أساس أنه مجمع كل الآراء، فالجميع يتفق إجمالا على هذين القسمين الرئيسين وتبقى الجزئيات محل اجتهاد، فلنا أن نعتبر رأي ابن جزي وسطا في هذا السبيل ونبني عليه التقسيم الفقهي في إطاره التقليدي، وبذلك يكون الفقه بشقيه المتقابلين: العبادات بمفهومها التعبدي الأقل علية، والأكثر تعلقا بالمقصود الأخروي، والمعاملات بمفهومها المصلحي

---

(١) ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان ص ٩٣

(٢) ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة للدكتور عبد الوهاب أو سليمان ص ٧-٨

الأظهر علية، والأقوى ارتباطا بالمقصود الدنيوي والمعيشي، وتحت كل واحد من الصنفين يندرج ما يناسبه وما هو أقرب إليه في معناه.

ففي القسم الأول العبادات يضع ابن جزي الموضوعات التالية:

الطهارة، الصلاة، الجنائز، الزكاة، الصيام والاعتكاف، الحج، الجهاد، الأيمان والنذور، الأطعمة والأشربة والصيد والذبائح، والضحايا والعقيقة والختان.

وفي القسم الثاني يضع الموضوعات التالية:

النكاح، الطلاق، البيوع، العقود المشكلة للبيوع، الأقضية والشهادات، الدماء والحدود، الهبات، العتق، الفرائض والوصايا[(١)].

ورغم ذلك فإننا نستطيع أن نستنتج أبوابا يتفق الجميع على عدها ضمن المعاملات، وإن اختلفوا في بعض الجزئيات والتسميات الصغيرة، لنجعل من هذه الأبواب مجالا معتمدا لهذا البحث، على أساس أننا نسعى فيه إلى جمع ودراسة ما يتعلق بقسم المعاملات من قواعد ابن تيمية الأصولية، أي تلك التي جاءت تطبيقاتها أثناء موضوعات أو مسائل هذا الباب، وبما أن ابن تيمية لم يترك مصنفا فقهيا مرتب الموضوعات، أو ينص على اصطلاح معين يعتمده في التصنيف الفقهي، فسنبني على أساس المعنى المشترك العام لهذا التقسيم، والذي مثله منهج ابن جزي الموصوف في إطاره العام، وأما في التفصيلات الجزئية فوصولا إلى أكبر مساحة من الاتفاق سنعتمد الأبواب التي وردت عند الجميع دائما أو غالبا ضمن باب المعاملات، مستفيدين في هذا الترتيب والتصنيف من بحث الدكتور أبو سليمان المشار إليه، فهو واف بالغرض في هذا، على أننا سوف نجتهد -وعسى أن يوفقنا الله- في ضم الأبواب الفرعية إلى ما يشاكلها معتنين -ما أمكن- بمراعاة الاصطلاح الفقهي في المذاهب الأربعة وأبوابا أخرى نجد بعض الفقهاء يضعها في تقسيمات غير المعاملات.

و بناء على هذا تأتي الأبواب والموضوعات الفقهية الجزئية المعتمدة في قسم المعاملات كما يلي:

---

(١) انظر: القوانين الفقهية لابن جزي بتحقيق عبد الكريم الفضيلي ص٢٢-٢٣

البيوع

بأنواعها وملحقاتها كالرهن وإحياء الموات والقرض والربا والسلم والعرايا والخيار.

الشركات

بأنواعها، ومنها المزارعة والمساقاة والمضاربة ونحوها.

الوكالات

وملحقاتها كتصرف الفضولي والمأذون والحوالة والإقرار والإعارة.

الإجارات

ومنها الاستصناع والاسترضاع والجعالة.

عقود الإجبار

الحجر والتفليس والإكراه الشفعة والقسمة.

عقود التبرع

الأوقاف والوصايا والهبات والفرائض والتركات.

المطلب الثاني: المعاملات في النظرية العصرية

هناك حل عصري لإشكالية التصنيف الفقهي التي وصفناها ظهر في العصور المتأخرة، قال عنه الدكتور أبو سليمان: «إن الفقهاء في العصر الحديث فتحوا أعينهم على مناهج جديدة في التأليف الفقهي، ونمط غير مألوف في كتب التراث هو (التنظير الفقهي) لموضوعات الفقه ومسائله؛ إذ تعتمد هذه الطريقة على الحصر الشامل لكليات الموضوع وجزئياته، وأسبابه، وشروطه، وأركانه، وتقسيماته، في تسلسل منطقي، تربط كافة أطرافه علاقة فقهية معينة يتوخاها الفقيه في دراسته»[(١)].

ويمكن أن تعرف النظرية الفقهية اصطلاحا بأنها: «المفهوم العام الذي يؤلف نظاما حقوقيا موضوعيا تنطوي تحته جزئيات موزعة على أبواب الفقه المختلفة»[(٢)]، أو: «المفاهيم الكبرى التي يندرج فيها مجموعة من المبادئ المرتبطة المتجانسة المرتبطة بكل ما يتصل بموضوعها من الأحكام المتشابهة في الأركان والشروط مما تقوم عليه أحكام عامة»[(٣)].

---

(١) ترتيب الموضوعات الفقهية ص ٩٦.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي ٤/٧، وانظر أيضا: المدخل الفقهي العام للزرقا ١/٢٣٥.

(٣) المدخل للفقه الإسلامي للدكتور عبد الله الدرعان ص ٢٢٤-٢٢٥.

نظرية العقد وعلاقتها بفقه المعاملات عند ابن تيمية

ومن خلال هذا المفهوم عن النظريات الفقهية يمكننا أن نجزم بأن لابن تيمية مادته الفقهية التي يصلح أن تكوِّن نظريات فقهية متعددة في شتى مجالات التنظير الفقهي، وذلك أمر تقضي به طبيعة الفقه الإسلامي وأسلوب كتابته أولا، يقول الدكتور وهبة الزحيلي: ((من المعروف أن فقهاءنا لم يقرروا أحكام المسائل الفقهية على أساس النظريات العامة، وبيان المسائل المتفرعة عنها، وفق منهج القانون الحديث، وإنما كانوا يتتبعون المسائل والجزئيات والفروع مع ملاحظة ما تقتضيه النظرية أو المبدأ العام الذي يهيمن على تلك الفروع، ولكن بملاحظة أحكام الفروع يمكن إدراك النظرية وأصولها))[١]، وابن تيمية خاصة يعد من أولئك الفئة من العلماء الذين يتميزون بأسلوب كلي في الكتابة، ومنهج تأصيلي في البحث والدراسة، فهو يعتني عناية فائقة بتأصيل الفكرة والمبدأ ثم التفريع والتطبيق عليها، وذكر نظائرها وشبيهاتها، وما يفترق عنها أو يختلف، وهو أمر لمسته بوضوح من خلال عملي في هذا البحث، ولهذا فإني أجزم بأن لابن تيمية على وجه الخصوص نظرياته[٢] الفقهية الخاصة

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٧

(٢) حاول المستشرق الفرنسي " هنري لاووست " أن يطرق هذا الميدان في ابن تيمية، فوضع كتابا اسماه " نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع " ولكن يظل التغريب الفكري المصاحب للدراسات الاستشراقية عموما ملازما لهذا العمل، كما أن القصور في فهم مقاصد ابن تيمية، وفلسفته الفكرية، من أبرز عيوبه ؛ إذ أن البحث الموضوعي في ابن تيمية لا يمكن أن يتم خارج نطاق الوعي الإسلامي الكلي، الذي صبغ كل آرائه وأفكاره في كل المجالات والميادين، وهو أمر لا يمكن استشعاره إلا من خلال مشاركة ابن تيمية عقيدته، ومعايشته في دوافعه ونوازعه الدينية، وهو الأمر الذي يعوز تناول هنري، وهو ما لا يمكن أن توفق أي كتابة عن ابن تيمية خارجه، ولاسيما الكتابة التنظيرية التي تعتمد على التأصيل الكلي والمقصدي المبني على التعليلات والحكم الشرعية، ولهذا جاء هذا الكتاب ضعيفا

التي لو قيض الله لها من يتمكن من سبر غورها، وإزالة الغبار الذي يعلوها، بالبحث والتنقيب، والدراسة والتمحيص؛ لأمكننا أن نرى فقها عصريا إسلاميا مكتوبا عليه "نظريات ابن تيمية الفقهية"؛ فإذا كانت النظرية الفقهية تعني تلك المبادئ المتعددة حول موضوع أو فكرة أساسية كبرى، تحكمها وتنظمها وتضبط أنواعها وأقسامها، فإن لابن تيمية ثروته الفقهية التي يمكن بجمعها وتصنيفها، وتحقيقها ودراستها، أن تعطي في كل جانب من جوانب التنظير في الفقه الإسلامي نظرية فقهية كاملة متكاملة.

وأما في جانب المعاملات، وهي التي يعبر عنها حسب المصطلحات التنظيرية بـ(نظرية العقد) وهي العنوان الذي تدرس في إطاره كل أو أغلب مسائل المعاملات في الفقه الإسلامي بصورته العصرية هذه؛ فإن النظرية التيمية أشد وضوحا، وروافدها في فقه ابن تيمية وبحوثه ودراساته أكثر جلاء، ولعل اهتمام شيخ الإسلام بمفهوم العقد والعقود هو ما دفعه إلى أن يخصص في هذا الموضوع كتبا من أهم ما وصل إلينا من مؤلفاته الفقهية، التي يمكن وصفها بأنها مؤلفات فقهية وضعت في شكل كتاب ذي موضوع واحد متحد الجوانب مترابط الأفكار[1]، ككتاب "إقامة الدليل على بطلان التحليل" وهو كتاب لم يؤلف مثله في

كثير الأخطاء، وقد لاحظ عليه المعلق على الكتاب، الدكتور مصطفى حلمي، كثيرا من تلك الهنات.

(١) ترك ابن تيمية رحمة الله عليه ثروة علمية هائلة، ولكن معظم ما وصل إلينا من تلك الثروة جاء على شكل فتاوى جزئية، أو موضوعات خاصة، وأكثر مؤلفاته التي يصح اعتبارها كتبا ذات موضوعات مبوبة ومرتبة، كانت في مسائل العقيدة، وقضايا الفكر، وأما في الجانب الفقهي فيكاد لا توجد له سوى فتاوى عامة في شتى موضوعات الفقه جمعت بعده في مجموعات منها "مجموع الفتاوى" "الفتاوى الكبرى" " مجموعة الرسائل والمسائل" " مجموعة الرسائل الكبرى " وهي خليط من موضوعات مختلفة ومتباينة منها العقيدة والفقه والأصول والحديث والتفسير وغير ذلك، ولهذا فإنا نقول إن كتب ابن تيمية الفقهية نال منها موضوع العقود أوفر النصيب فقد أفردها بمؤلفات كتلك التي مثلت لها، بينما لا نجد له مؤلفات خاصة في بقية موضوعات الفقه إلا الجزء اليسير الموجود من شرحه لكتاب العمدة،

بابه، يعتني في مجمله بجانب شديد الأهمية في نظرية العقد وهو جانب الإرادة العقدية التي هي منشأ الالتزام حسب التعبيرات النظرية الحديثة، وكتاب "العقود" الذي خصصه برمته لبحث مسائل المعاملات في الشرع الإسلامي، وأنواعها، واشتراطاتها، وما إلى ذلك من موضوعات ومباحث، ولعل اختصاص هذا المؤلف النفيس بالعقود، وتناوله لها بهذا التكامل والموضوعية، هو ما جعل بعض طبعات الكتاب تضع له عنوان (نظرية العقد)(١)، ونحن وإن كنا لا نشك في أن هذه التسمية لا علاقة لها بالمؤلّف بحال ؛ فإن مسمى النظرية لم يعرف إلا بعد ابن تيمية بقرون، إلا أننا نحسب أن واضع الاسم كان موفقا في اختيار العنوان المعبر عن محتواه، مع ما في صنيعه هذا من إيماء إلى ما نقول به من تكامل عناصر النظرية العقدية في فقه ابن تيمية، هذا بخلاف بعض المسائل المتعددة، والفتاوى المنثورة في ثنايا كتبه المختلفة، وفتاواه الكثيرة، كل ذلك يؤكد لنا توفر مادة فقهية لدى ابن تيمية كافية لتغذية هذه النظرية، ومدها بالعناصر اللازمة لتكوينها.

فلا بأس إذ كانت النظرية بمفهومها الكلي، وأسلوبها التأصيلي، تقدم لنا خدمات مفيدة في موضوع بحثنا ؛ بطبيعتها الوثيقة الصلة بطبيعة القواعد أولا، ولأنها تقدم لنا موضوع المعاملات كقسم كبير ومتشعب من أقسام الفقه في قالب كلي، الأمر الذي له الدور الأكبر في وحدة الموضوع وترابط أجزائه ثانيا ؛ هذا بالإضافة إلى ما تمثله من حل جذري وموضوعي لمشكلة الاضطراب الاصطلاحي في التبويب والتصنيف الفقهي كما ذكرنا، فتجيء هذه الدراسة العصرية لتشكل - بجانب التوطئة التقليدية التي اعتمدناها مجالا لجمع مادة القواعد- ميدانا تطبيقيا عصريا، ليجتمع في البحث أصالة الفقه، وروح العصر، ويعطي برهانا حيا على استمرار بقاء شريعة الإسلام الخالدة، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، بدون أن تمس في طبيعتها النقية، ولا جوهرها الأصيل.

وبعض رسائل صغيرة هي أقرب إلى الفتاوى منها إلى الكتب الخاصة.

(١) سمى الزركلي الكتاب بهذا الاسم (انظر : الأعلام ١/ ١٤٤).

ولأن نظرية العقد هي التي تشكل الإطار العصري لقسم المعاملات، باحتوائها على أهم ومعظم الأسس النظرية التي تشملها فرعيات وجزئيات هذا الباب، ولأن لابن تيمية - كما ذكرت- رؤيته الخاصة، ومادته المتكاملة في هذا المجال، فسنسلط بعض الضوء على الجوانب الرئيسة في هذه النظرية عند ابن تيمية، ونلقي نظرة كلية على إطارها العام، متوخين من ذلك هدفين، **أحدهما**: التعرف على الجانب العصري في فقه ابن تيمية، **والثاني**: امتلاك تصور عام وكلي عن مسائل وقضايا هذا الباب يمكننا أن نستهدي به، ونبني عليه مفردات هذا البحث، ورغم أنه سيكون في موضوعات القواعد التي سنتناولها ما يدرس بالتفصيل جوانب متعددة من هذه النظرية، بما قد يكون إعادة لبعض عناصرها أحيانا؛ إلا أنني سأورد هنا الخطوط العريضة لهذه النظرية وما يتعلق به غرض البحث منها بشكل مجمل، تاركا المجال لتلك البحوث التفصيلية، لترد في البحث حسب ما تقضي به حاجة الموضوع، وبالقدر الذي يتعلق به غرضه حينئذٍ، وحسبنا هنا أن نخرج بصورة مجملة، تعطينا تصورا كليا لأطراف هذا الموضوع، بالشكل الذي يجعلنا نخوض غماره، ونحن نحمل شمعة تضيء لنا الدروب من خلاله، على أن تزداد الإضاءة شيئا فشيئا بتقدمنا خلال البحث، وتحقيقا لهذا الهدف، فسنعرف العقد، ثم نذكر التقسيمات التي تتعلق بغرضنا من تقسيمات العقود مبرزين في أثناء كل ذلك التأثيرات المختلفة لهذا التقسيمات على أفرع المسائل المتعلقة بهذا الباب، فنقول وبالله التوفيق:

تعريف العقد

العقد في اللغة

أصل كلمة (عقد) اللغوي يدل على معنى الربط والشد والإحكام، يقول ابن فارس[1] «العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شد وشدة وثوق، وإليه ترجع فروع

(١)أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، من أئمة اللغة والأدب، ولد سنة ٣٢٩هـ في قزوين ونشأ في همذان وأقام بالري وبها مات سنة ٣٩٥هـ، له مصنفات ورسائل في فنون شتى أشهرها

الباب كلها))[١] ، وسواء أكان ربطا حسيا كعقد الحبل، والبناء، أم كان معنويا من جانب واحد كعقد اليمين والنذر، لما فيه من ربط بين الإرادة وتنفيذ ما التزم به، أومن جانبين كعقد البيع، لما يشتمل عليه من ربط بين الإرادتين[٢]

العقد في الاصطلاح

يذكر الفقهاء ومنظرو الفقه للعقد تعريفين، يرون أحدهما عاما والآخر خاصا:

فالتعريف العام هو: ((كل ما عزم المرء على فعله، سواء صدر بإرادة منفردة كالوقف والإبراء والطلاق واليمين، أم احتاج إلى إرادتين في إنشائه كالبيع والإيجار والتوكيل والرهن))[٣] .

والخاص هو: ((ارتباط إيجاب وقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله))[٤] .

وإذا كانت الصياغة التي وضع فيها التعريفان كلاهما صياغة عصرية، فإن المعنى العام الذي تضمناه يمكن تلمسه في المصادر الفقهية القديمة، وهو أمر له أهمية بالغة لما يمثله من التزام أصالة الفقه التي منها يستمد قوته ورسوخه، ومن ذلك قول السرخسي: ((ربط

"مقاييسه" .انظر: سير النبلاء ١٠٤/١٧ ، البداية ٢٨٧/١٠ ، الشذرات ١٣٢/٣ ، الأعلام ١٩٣/١

(١)معجم مقاييس اللغة ٨٦/٤ (عقد)

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة الصحاح ٥١٠/٢ ، لسان العرب ٣٠٩/٩، المصباح المنير ٥٧٥/٢ ، أساس البلاغة ص٤٢٩ ، الوسيط ص٦١٣-٦١٤ ، مادة (عقد)، و انظر أيضا: الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤.

(٣)الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤ ،وانظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص٢٤٧ ،

(٤) انظر: المجلة، المواد ١٠٣ ، ١٠٤ ، المدخل الفقهي العام٢٩١/١ ، الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤، المنثور ٣٩٧/٢، تعريفات الجرجاني ص١٥٢، الكليات ص٢٠٠-٢٠١، كشاف اصطلاحات الفنون ٩٥٣/٢

الإيجاب بالقبول على وجه ينعقد أحدهما بالآخر حكما فيسمى عقدا))[١]، وفيه نلمس بوضوح المعنى الخاص للعقد، وهو من أقدم المصادر الفقهية، وفي بقية المصادر التي أحلت إليها ما يدعم هذا المعنى، كما قد قسم الزركشي[٢] العقود باعتبار الاستقلال وعدمه، إلى عقد ينفرد به العاقد، ومثل له بالتدبير والنذور واليمين والوقوف، وعقد لابد له من عاقدين وهو بقية العقود[٣]، وكذلك فعل الحصني[٤] في "قواعده"[٥]، وفي ذلك إشارة إلى العقد بمعناه العام السابق، ويظهر ذلك أكثر في تعريف أبي البقاء للعقد بأنه: ((إلزام على سبيل الإحكام))[٦].

يتضح مما ذكرنا أن عموم التعريف الأول يسمح له بدخول كافة التصرفات

---

(١)أصول السرخسي ١٩٨/١

(٢)محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله، فقيه وأصولي شافعي، تركي الأصل ولد في مصر سنة ٧٤٥هـ وتعلم بها وبدمشق وحلب، وتوفي بالقاهرة سنة ٧٩٤هـ من مصنفاته "البحر المحيط " في الأصول و"المنثور" في قواعد الفقه ويعرف بقواعد الزركشي .انظر: الدرر ٣٩٧/٣، الشذرات ٣٣٥/٦، طبقات المفسرين ١٦٢/٢، الأعلام ٦٠/٦

(٣)انظر: المنثور ٣٩٧/٢-٣٩٨

(٤)هو تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصني، فقيه شافعي متصوف، وأشعري متعصب، ولد في (الحصن) من قرى حوران سنة ٧٥٢هـ، وأقام في دمشق وتعلم بها واشتغل بالتدريس، وله رحلات إلى القدس وحلب، وكان يوصف بالزهد والشدة في النهي عن المنكر والتعصب ضد الحنابلة وخاصة ابن تيمية، توفي بدمشق سنة ٨٢٩هـ، وله مصنفات كثيرة (انظر: الضوء اللامع ٨١/١١، الشذرات ١٨٨/٧، الأعلام ٦٩/٢، معجم المؤلفين ٧٤/٣).

(٥)انظر: ١٢٢/٤، بتحقيق د/ جبريل البصيلي.

(٦) الكليات ص٦٤١

والالتزامات التي ينشئها المكلف سواء كانت أحادية أو ثنائية، ولهذا قال الزحيلي في نفس التعريف: ((سواء صدر بإرادة منفردة كالوقف والإبراء والطلاق واليمين، أم احتاج إلى إرادتين في إنشائه كالبيع والإيجار والتوكيل والرهن))[١]، فهو ((بهذا المعنى يرادف كلمة الالتزام))[٢]، وهو يعتبر أن هذا المفهوم للعقد هو المشهور عند فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة ومنهم ابن تيمية[٣].

والحق أن تتبع منهج ابن تيمية وأسلوبه في تناول مباحث العقود يقضي بأن طريقته تسير في هذا الاتجاه، وتنحو هذا المنحى، فهو يسمي كل التزام ينشئه المكلف عقدا سواء كان ذلك في مقابل غيره، أو في مقابل نفسه، ولهذا يسمي الطلاق، والظهار والإيلاء، والوقف، واليمين والنذر وغيرها عقودا[٤]، وهذا ما لاحظه كذلك بعض الباحثين[٥]، بل إن في كلام ابن تيمية ما يؤكد صراحة على هذا المسلك، وينص على هذا التقسيم في العقود، فيعتبر منها ما يتم بإرادة مفردة، ومنها ما يحتاج إلى إرادتين مقترنتين، فسمى الأول: عقدا مفردا، والثاني: عقدا مقترنا، ويمثل لكل واحد من النوعين بما يلائمه، فيقول في سياق كلام: ((.. هذا قياس بجميع ألفاظ العقود المفردة والمقترنة، من الأيمان والنذور والطلاق والعتاق والظهار والإيلاء والوقف، والبيع والنكاح))[٦]، وهذه هي طريقة المفسرين[٧]، فهم يعتبرون كل التزام

---

(١)الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤

(٢)الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤

(٣)انظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٨٠/٤

(٤)انظر مثلا: كتابه العقود فقد ذكر هذه التصرفات كلها ضمن العقود، و انظر منه خصوصا: ص١٨، ٢١ وما بعدها.

(٥)هو الدكتور عثمان المرشد، انظر: رسالته "المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود" ص٢٣٢

(٦) الفتاوى الكبرى٢٩١/٦

(٧)انظر: تفسير الطبري ٤٩/٦، أحكام القرآن للجصاص ٢٨٥/٣، أحكام القرآن لابن العربي٢/٦-٨

ينشئه المكلف عقدا على وجه العموم، كما صرح به القرطبي[1] بعد أن ذكر عدة تفسيرات لمعنى العقود ثم قال: ((..وهذا كله راجع إلى العموم وهو الصحيح في الباب))[2].

ولعل في هذا المفهوم ما يفسر لنا إدخال بعض الفقهاء أبواب النكاح والأيمان والنذور في قسم المعاملات على أساس معنى العقدية فيها، ومن هنا تبدو لنا القضية المحورية التي يمثلها العقد في فقه المعاملات؛ إذ إن باب المعاملات برمته يقوم على أساس الالتزام المنفرد أو المتبادل بين طرفين أو أكثر، بمقابل أو بدون مقابل، مع ما يترتب على ذلك من شروط والتزامات، وما له من أسباب وموانع.

ولهذا تأتي تقسيمات العقود في عمق قضية المعاملات هذه بما تعطيه من تصور كلي واضح لعلمية الالتزام هذه وأحوالها المختلفة، وطبيعة كل حالة، وما يترتب عليها من آثار متفاوتة، كل ذلك من خلال المنظور الإسلامي الذي يستقريء جملة واسعة من الأدلة والفروع.

أنواع العقود

للعقود في الفقه الإسلامي تقسيمات متعددة، باعتبارات مختلفة، فهناك التقسيم باعتبار الصحة والبطلان، وهناك التقسيم بحسب اللزوم والجواز، والتسمية وعدمها، والنفاذ والوقف، إلى غير ذلك من التقسيمات الاعتبارية، والتي نجدها مبثوثة في بعض كتب

---

(١)هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، فقيه من كبار المفسرين، من أهل قرطبة، اشتهر بالصلاح والعبادة والانقطاع للعلم، رحل إلى المشرق فاستقر في (منية بني خصيب) بمصر، له مصنفات "تدل على كثرة اطلاعه ووفور علمه" أشهرها وأعظمها تفسيره "الجامع لأحكام القرآن" (انظر: الديباج المذهب ٣١٧ نفح الطيب ٤٢٨/١، مقدمة تفسيره للناشر، الأعلام ٣٢٣/٥).

(٢)انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٤/٦

الفروع[١]، والقواعد[٢]، والنظريات الفقهية[٣]، ولقد كان ابن تيمية ممن أشار لبعض ذلك في أثناء بعض بحوثه الفقهية[٤]، والأصولية[٥]، وحيث لا يسمح المقام بتناول كل تلك التقسيمات، كما لا يتعلق الغرض بخصوص ذلك، فسأكتفي هنا بالحديث عن تلك التصنيفات التي ذكرت للعقود وخاصة عند ابن تيمية وتعلقت بالمعاملات من الجهة التي انبنى عليها فقه ذو تطبيقيات وتقعيدات ملموسة، جاءت على هيئة قواعد أو تفريعات عليها، وأحسب أن هذه الحدود هي أضيق ما يمكن أن يتناول غرضي من نظرية العقود عند ابن تيمية، فأقول وبالله التوفيق:

أولا: تصنيف العقود من حيث الصحة وعدمها

يعتبر هذا التصنيف في العقود بالغ الأهمية بما يمثله من حكم على العقد بالاعتبار أو

---

(١) وعادة ما ترد هذه التقسيمات فيها ضمن كتاب البيوع لأنه أصل العقود، انظر مثلا: حاشية ابن عابدين ٤/٩٩-١٠١، بدائع الصنائع ٥/١٥٦، ١٣٤، ٢٢٨، ٢٣٣، روضة الطالبين ٣/٩٦-٩٩، المغني ٦/٤٨-٥٠، ٣٢٧

(٢) وترد فيها تحت عناوين مختلفة، مثل: العقد، القول في العقود، قواعد البيع، ونحو ذلك، انظر مثلا: الأشباه للسيوطي ص٢٧٥-٢٨٧، الأشباه لابن السبكي ١/٢٣٣-٣٢٩، والأشباه لابن نجيم ص٣٩٩-٤٠١، المنثور للزركشي ٢/٣٩٧-٤١٣، ٣/٧-١٨، المجموع المذهب للعلائي ١/٢٢٠-٢٣٢

(٣) وعادة ما تذكر فيها ضمن نظرية العقد، تحت عنوان تصنيف العقود، انظر مثلا: المدخل الفقهي للزرقا ١/٥٦٧-٥٨٧، الفقه الإسلامي للزحيلي ٤/٢٣٤-٢٤٩.

(٤) كمسألتي طلاق الثلاث، والطلاق البدعي، انظر: مجموع الفتاوى ٣٣/١٨-٣٠، ٨٩-٩٠، وكتقسيمه عقود المعاوضة، انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١٨١

(٥) كمسألة "النهي يقتضي الفساد" انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٢٨١-٢٩٢

عدمه، وكون العقد يحصل به المقصود منه أو لا يحصل، ولكي نصل إلى تصور صحيح حول مفهوم الصحة والفساد والبطلان والانعقاد في العقود، وحكم كل منها وأثره، ينبغي أن نعرض وجهات النظر المختلفة في هذا التصنيف، مبرزين من بينها وجهة نظر شيخ الإسلام ابن تيمية، من خلال دراسة آرائه وفقهه؛ ولهذا سأتناول رأي الجمهور في هذا التصنيف، ثم رأي الحنفية، وأختم بموقف ابن تيمية، فأقول وبالله التوفيق:

العقد الصحيح، وغير الصحيح عند الجمهور

يرى جمهور الفقهاء (الشافعية، والمالكية، والحنابلة) أن الصحيح من العقود هو: كل عقد أدى إلى مقصوده، وترتبت ثمرته المطلوبة منه عليه، أو هو ما استجمع شروطه وأركانه الأصلية والفرعية(١)، والعقد غير الصحيح هو ما يقابل الصحيح وهو ما لم ترتب عليه ثمرته، ولم يؤد مقصوده، أو اختل فيه ركن أو شرط، سواء كان ذلك متعلقا بذاته كبيع الميتة، أو وصف ملازم له كالبيع بشرط فاسد، أو بثمن مجهول، ويطلقون عليه اسم الفاسد والباطل، ويعتبرون اللفظين بمعنى واحد(٢).

و كما صرح الشافعية بترادف الباطل والفاسد في باب العقود(٣)، صرحوا كذلك بأن الانعقاد في معنى الصحة بل إن السبكي(٤) يقول: «الانعقاد والصحة في هذا الباب عبارتان

---

(١)انظر: كشف الأسرار ١/٢٥٩، المدخل الفقهي للزرقا ١/٥٧٤، الفقه الإسلامي للزحيلي ٤/٢٣٤

(٢)انظر: المنثور ٢/٣٠٣، ٣٠٤، ٤٠٩، أشباه ابن السبكي ١/٢٣٤، الإحكام للآمدي ١/١١٣، المحصول ١/٢٦، روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ١/١٦٦، شرح الكوكب المنير ١/٤٦٧، شرح مختصر الروضة ١/٤٤٥، كشف الأسرار ١/٢٥٨، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي لمحمد أديب الصالح ٢/٤٠٨

(٣)انظر: المنثور٣/٧، أشباه السبكي ١/٢٣٤، أشباه السيوطي ص٢٨٦

(٤)علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام الأنصاري الخزرجي، تقي الدين، أبو الحسن، الشيخ، الإمام

عن معبر واحد»[1]، كذلك قال الزركشي مضيفا أن: «كل صحيح منعقد وكل منعقد صحيح»[2]، وهذا يعني أن قولنا: هذا العقد صحيح كقولنا: هذا العقد منعقد، وقولنا: هذا العقد باطل أو فاسد هو كقولنا: هذا العقد غير منعقد، ولكن السبكي يستطرد قائلا: «ولا شك أنه أثرها فكأنه عبر بالمؤثر عن الأثر وعكسه»[3]، ولهذه الإضافة أهمية خاصة في التفريق بين وجهة نظر القائلين بهذا الترادف، ووجهة نظر ابن تيمية في هذه المسألة، وسبب الخلاف بينهما، وسيأتي بيان ذلك في موضعه بإذنه تعالى.

الصحيح، وغير الصحيح عند الحنفية

يختلف الحنفية عن الجمهور في التفريق بين العقد الباطل والفاسد، كما يضيقون نتيجة لذلك مفهوم الصحيح من العقود، فالصحيح عندهم: ما كان مشروعا بأصله ووصفه، والباطل: ما لم يشرع بأصله ولا وصفه، والفاسد: ما كان مشروعا بأصله لا بوصفه، فمثال الأول البيع المستكمل الأركان[4]، ومثال الثاني ما اختل منه ركن كبيع الميتة

الفقيه، المحدث، الحافظ، المفسر، المقريء، الأصولي، المتكلم، النظار، المنطقي، شيخ الإسلام وقاضي القضاة، ولد بسبك من أعمال المنوفية بمصر في صفر سنة ٦٨٣هـ، وانتقل إلى القاهرة، ثم إلى الشام، وولي قضائها سنة ٧٣٩هـ، واعتل فعاد إلى القاهرة فتوفي بها - بعد عشرين يوماً من مقدمه إليها- في جمادى الآخرة سنة ٧٥٦هـ صنف الابتهاج شرح المنهاج في الفقه، والإبهاج شرح المنهاج في الأصول وغيرهما كثير، ترجم له ابنه عبد الوهاب في الطبقات ترجمة واسعة. انظر : طبقات السبكي ١٣٩/١٠ الدرر الكامنة ٦٣/٣ الأعلام ٣٠٢/٤

(١)أشباه السبكي ٢٣٣/١

(٢)المنثور ٣٠٣/٢

(٣)أشباه السبكي ٢٣٣/١

(٤)المقصود بأركان العقد: العاقدين والعوضين، أو الصيغة، والعاقد، والمحل (انظر: الفروق للقرافي

أو الخمر أو نحو ذلك، ومثال الثالث: ما استكمل الأركان والشروط، ولكن اتصل به وصف يقتضي فساده، كبيع درهمين بدرهم، فهو مشروع بأصله لأنه مبادلة مال بمال من جائزي التصرف بإيجاب وقبول، ولكن اقترن به وصف يقتضي الفساد وهو الزيادة في الدرهمين[١].

العقد الصحيح، وغير الصحيح عند ابن تيمية

لا يختلف ابن تيمية مع بقية الفقهاء في أن العقد الصحيح هو ما ترتب عليه أثره، وأدى مقصوده، فهو يرى أنه: «لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده، ومقصود العقد هو: الوفاء به»[٢]، «ومعنى التصحيح ما حصل العوض المقصود»[٣]، ولهذا الكلام دلالات متعددة من أهمها أنه يقصر الصحة في هذا الإطار مما يعني أنه لا يرى موجبا لتصحيح أي عقد تخلف عنه مقصوده، وتقاعد عن أداء ما يراد به؛ ولهذا يقول أيضا: «تصحيح النكاح مستلزم لحصول مقصوده»[٤]، ويقول: «العقد الصحيح يوجب على كل من المتعاقدين ما اقتضاه العقد»[٥]، كما أنه يرى أن مقصود العقود هو الوفاء بها، بمعنى أن العقد الذي لا يشرع الوفاء به لا يكون صحيحا حتى لو كان منعقدا، وهو الأمر الذي يعني تفريقه بين المنعقد من العقود والصحيح، بخلاف ما قال به فقهاء الشافعية الذين اعتبروا المعنيين واحدا، وجعلوا الانعقاد مرادفا للصحة بحيث يدل كل واحد منهما على الآخر، كما صرح السبكي والزركشي فيما نقلته عنهما قريبا، فهو يرى أن نفي اليمين والنذر

٨٣/٢، الفقه الإسلامي للزحيلي ٢٣٤/٤)

(١)انظر: أشباه ابن نجيم ص ٤٠٠-٤٠١،

(٢)مجموع الفتاوى ١٤٦/٢٩، القواعد النورانية الفقهية، ص ٢١٩

(٣) الفتاوى الكبرى ٣١٧/٦

(٤) الفتاوى الكبرى٦/ ٧٤

(٥)مجموع الفتاوى ٤٠٦/٢٩

معناه نفي الوفاء بهما وليس نفي انعقادهما، مما يقتضي التغاير بين الصحة التي موجبها الوفاء، وبين الانعقاد الذي قد يكون موجبه حل المقبوض في العقد المنعقد غير الصحيح، وهذا ما أشار إليه وهو يعلل عدم ورود الكفارة أو البدل في الروايات الصحيحة من حديث نذر المعصية، حيث جاء هناك قوله: ((...هو ﷺ في هذا المقام كان محتاجا إلى أن يبين أن مثل هذا النذر لا يوفى به، فإن موجب النذر الوفاء، فالناذر يعتقد أن عليه الوفاء بكل ما نذره ؛ ولهذا كان قائما ضاحيا، وهذا يهادى بين رجلين، فبين لهم أن هذا النذر لا يوفى به، وكذلك في قصة الناقة، كما بين في حديث آخر: أن هذا لا يمين فيه، أي لا يؤمر فيه بالبر))[(١)]، وهو بذلك يقرر أن المقصود في هذه الأحاديث هو نفي صحة هذه النذور والأيمان حتى لا يلزم الوفاء بها، وليس نفي انعقادها حتى لا تلزم بها الكفارة ؛ إذ أن هذا القدر هو الذي يتعلق الغرض ببيانه في ذلك الموضع وذلك السياق، ولذلك جاءت روايات أخرى وأحاديث صحيحة بإثبات الكفارة أو البدل حيث كان المقام يستلزم ذكر ذلك حينئذٍ[(٢)]، وهو ما عاد وأكده بعد هذا مباشرة بانيا إياه على استدلال عمرﷺ بحديث "لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب"[(٣)] وهو يفتي الرجل الذي حلف بالنذر على أن لا يكلم أخاه بأن عليه الكفارة

---

(١)العقود ص ٥١

(٢)يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :"وقد ثبت عنه ﷺمن غير وجه أنه أمر في نذر المعصية بالكفارة وفي النذر الذي لا يطاق بالكفارة، وجاء ذلك مرفوعا في الحديث الذي في السنن، وقد صححه بعض الحفاظ، وأمر بالبدل إذا كان له بدل، كما أمر في الذي نذر ذبح نفسه بكبش، وأمر من حلف به بكفارة يمين" (العقود ص٥٤).

(٣)أخرجه أبو داود برقم (٣٢٧٢) في كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين في قطيعة الرحم (السنن ٥٨١/٣)، والحاكم برقم (٧٨٢٣) في كتاب الأيمان والنذور (المستدرك ٣٣٣/٤)، وابن حبان برقم (٤٣٥٥) في كتاب الأيمان (ابن بلبان١٠/١٩٧)، وسكت عنه أبو داود، وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

ولا يلزمه الوفاء بنذره، يقول رحمه الله: «عمر‌ﷺ يخبر عن النبي ﷺ أنه نفى النذر واليمين في هذه الخصال، ومع هذا أفتاه بكفارة يمين، وهذا من فقه عمر وحسن فهمه لكلام رسول الله ﷺ، فإنه علم أن مراده نفي الوفاء، لا نفي الانعقاد، أي لا يوفى باليمين، ولا بالنذر في المعصية والقطيعة ولا بما لا يملك، لم يرد أنه لا كفارة بذلك عليه، بدليل أن الحالف على ذلك عليه الكفارة عند عامة العلماء، وهو من العلم العام الذي يعرفه العامة والخاصة، فإذا قيل لا يمين في كذا أي لا وفاء فيها لم يرد أنها لا تنعقد، ولا أنه لا كفارة فيها»[1]، ويستشهد على هذا المعنى بالآيات التي نفت أيمان الكفار كقوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَـٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴿١٢﴾﴾ (التوبة ١٢) فليس المقصود بها أنهم لا تنعقد أيمانهم وإنما المقصود أنهم لا يوفون بها بدليل قوله: ﴿نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَـٰنَهُم﴾ والمعنى أنهم لم يفوا بها[2]، فدل على أن نفي اليمين والنذر في الشرع ليس معناه نفي الانعقاد الذي تترتب عليه الكفارة، وإنما معناه عدم صحتهما الذي يترتب عليه عدم لزوم الوفاء بهما، وإلى نفس هذا المفهوم أشار السندي[3] عند شرح حديث "لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين"[4] إذ يقول: «"لا نذر في معصية" ليس

---

(١)العقود ص ٥٢

(٢)انظر: العقود ص ٥٢

(٣)هو نور الدين أبو الحسن محمد بن عبد الهادي التتوي السندي المدني، فقيه حنفي عالم بالحديث والتفسير والعربية، ولد في (تتة) من بلاد السند ثم رحل إلى (تستر)فتلقى فيها العلم، ثم المدينة النبوية فاستقر بها حتى أصبح محدثها وتوفي بها سنة ١١٣٨هـ له مصنفات غير حاشيته على النسائي (انظر: سلك الدرر للمرداوي ٦٦/٤، هدية العارفين ٤١١/١، معجم المطبوعات ١٠٥٩، الأعلام ٢٥٣٩/٦).

(٤)أخرجه أبو داود برقم (٣٢٩٠) في كتاب الأيمان والنذور، باب من رأى عليه كفارة إذا كان معصية

معناه أنه لا ينعقد أصلا إذ لا يناسب ذلك قوله: "وكفارته... الخ"، بل معناه ليس فيه وفاء، وهذا هو صريح بعض الروايات الصحيحة، فإن فيها "لا وفاء لنذر في معصية"، وقوله: "وكفارته...الخ" معناه أنه ينعقد يمينا يجب فيه الحنث»[١]، وعلل الطيبي[٢] ضرورة تقدير نفي الوفاء دون الانعقاد في الحديث بقوله: «وإنما قدر الوفاء لأن "لا" لنفي الجنس يقتضي نفي الماهية فإذا نفيت ينتفي ما يتعلق بها وهو غير صحيح لقوله بعده وكفارته ككفارة يمين فإذا يتعين تقدير الوفاء»[٣]، وهذه الأحاديث التي أشار إليها السندي مصرحة بتفسير "لا نذر"، و "لا يمين" في كذا بأن معناه "لا وفاء فيها" مما يؤيد ما قال به ابن تيمية من مغايرة الصحة للانعقاد، في الأيمان والنذور، كما في سائر العقود، ويدل على أن انعقاد اليمين أو النذر يرتب عليه الكفارة حتى لو كان لا يلزم الوفاء به، منها: حديث المرأة التي نذرت أن تنحر ناقة النبي ﷺإذا هي نجت عليها، وفيه أنه قال لها: "لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا

(السنن ٣/٥٩٤)، والترمذي برقم (١٥٦٢) في الأيمان والنذور باب لا نذر في معصية (التحفة٥/١٠٢)، والنسائي برقم (٣٨٤٣) في الأيمان والنذور باب كفارة النذر (السنن ٧/٣٣)، وابن ماجه برقم (٢١٢٥) في الكفارات باب النذر في المعصية (السنن١ /٦٨٦)، وقد ضعفوا الحديث فقالوا لم يسمعه الزهري من أبي سلمة ولكنه سمعه من ابن أرقم وهو متروك، ولكن الألباني قال هو صحيح وبين وجه صحته وناقش الكلام حوله (انظر: الإرواء ٨/٢١٤-٢١٧).

(١)حاشية السندي على سنن النسائي ٧/٣٣

(٢)شرف الدين أبو محمد الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، من علماء الحديث والتفسير والبيان، عراقي من أهل توريز، كان غنيا ينفق ماله على الفقراء، مقبلا على نشر العلم، له مصنفات في اللغة والتفسير والحديث منها "شرح مشكاة المصابيح" في الحديث، توفي سنة٧٤٣هـ(انظر: الدرر٢/٨٦، البدر الطالع١/٢٢٩، الشذرات٦/١٣٧، الأعلام٢/٢٥٦).

(٣)مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لملا علي القاري ٧/٣٩

يملك العبد"، وفي رواية أخرى " لا نذر في معصية"[(١)]، مما يدل على أن العبارتين تفسران بعضهما، ومنها: حديث الرجل الذي نذر أن ينحر إبلا "ببوانة" وفيه قوله ﷺ: "لا وفاء لنذر في معصية الله ولا فيما لا يملك ابن آدم"[(٢)]، ومنها حديث: " ولا وفاء نذر فيما لا تملك"[(٣)]، ففي مجموع هذه الأحاديث دلالة واضحة على وجاهة رأي الشيخ الذي ينبني على التفريق بين عدم انعقاد النذر واليمين وبين عدم صحتهما، فالنهي عنهما أو نفيهما على لسان الشرع كما جاءت الأحاديث يقتضي عدم الوفاء بهما وليس عدم انعقادهما بدليل أنه رتب عليهما الكفارة مع ذلك النفي، ولا معنى للزوم الكفارة في غير المنعقد، مع تصريح هذه الروايات بنفي الوفاء فلزم أن يحمل عليه النفي المطلق ؛ إذ بذلك تكتمل الصورة وتلتئم أجزاؤها وتتناسق أطرافها فيكون النفي مقصودا به عدم الصحة، وترتب الكفارة الوارد في ذات السياق مفيدا لانعقاد العقد، وبذلك يكون العقد المنعقد الصحيح مغايرا للمنعقد غير الصحيح،

---

(١)أخرجه مسلم، برقم(١٦٤١)، وأبو داود برقم(٣٣١٦)، وأحمد في المسند ٤/٤٣٠، والدارمي برقم (٢٥٠٥)، وبرقم(٢٣٣٧) مختصرا، والدارقطني برقم (٣٧) النذور، بلفظ" لا نذر في معصية " كلهم من طرق أبي قلابة عن أبي المهلب، عن عمران بن حصين.

(٢)أخرجه أبو داود برقم(٣٣١٣)، من حديث ثابت بن الضحاك، وابن ماجه برقم(٢١٣٠) من حديث ابن عباس، وبرقم(٢١٣١) من حديث ميمونة بنت كردم، وأحمد في مسنده ٤/٦٤، ٥/٣٧٦، ٦/٣٦٦، من حديث ميمونة أيضا، والبيهقي في سننه الكبرى١٠/٨٣، من حديث ثابت بن الضحاك، وابن عباس، والطبراني في معجمه الكبير ١٩/١٨٩، ٢٥، ٣٩/٤٢٦، ٢٥/٤٠ من حديث ميمونة، وفي ١٩/١٩٠، من حديث عبد الله بن عمرو.

(٣)أخرجه أبو داود برقم(٢١٩٠)، وزاد في رواية " ومن حلف على معصية فلا يمين له، ومن حلف على قطيعة رحم فلا يمين له"، والترمذي برقم(١١٨١)وقال:"حديث عبد الله بن عمرو حديث حسن صحيح، وهو أحسن شيء روي في هذا الباب"،وأخرجه أيضا: ابن ماجه برقم (٢٠٤٧) بدون ذكر النذر.

فالأول يترتب عليه الوفاء والثاني لا يجوز الوفاء به وقد يترتب عليه من الأحكام ما يتناسب معه كنوع عقوبة أو جزاء أو أثر يدور مع مؤثره وذلك كالكفارة وهي التي تلزم في كل يمين أو نذر منعقدين كما تترتب على كل عقد منعقد أحكام معينة حتى لو لم يكن صحيحا لازما أو جائز الوفاء كحل المقبوض بالعقد المنعقد غير الصحيح في حين لا يحل المقبوض في غير المنعقد بحال، وكذا لزوم فسخ العقد المنعقد حتى مع كونه غير صحيح، بخلاف غير المنعقد فلا يفسخ مطلقا لأنه لم ينعقد ابتداء.

والعقد غير الصحيح عند ابن تيمية هو ما يقابل الصحيح كما عند الجمهور، وقد صرح بهذا التقابل أحيانا كقوله: ((الأقوال يشترط لثبوت أحكامها العقل، ويعتبر فيها القصد، وتكون صحيحة تارة وهو: ما ترتب أثره عليه فأفاد حكمه، وفاسدة أخرى وهو ما لم يكن كذلك))[١]، والباطل عنده هو نفس الفاسد فهما مترادفان في المعنى كما يرى الجمهور، على هذا تدل سائر بحوثه التي وقفت عليها، وعلى مقتضاه كل قواعده وتفريعاته، فهو يستخدم كل واحد منهما حيث يستخدم الآخر، ولم أره في موقف واحد فرق بينهما أو ذكر ما يدل على ذلك، بل قد نص على هذا الترادف في "المسودة"[٢]، وعلى هذا فالعقد غير الصحيح عند ابن تيمية هو الذي لم يترتب عليه مقصوده، ولم يفد حكمه، ويسمى فاسدا وباطلا ؛ ولهذا دائما ما يؤكد ثنائية تقسيم العقود بهذه الصورة، بمثل قوله: ((...وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة))[٣]، وقوله: ((...والقبض ينقسم إلى صحيح وفاسد كالعقد))[٤]، ثم يوضح معنى فساد العقد بقوله: ((ومعنى فساده عدم ترتب أثره الذي

---

(١) الفتاوى الكبرى٦/١٨٥

(٢) انظر: ص٨٠

(٣)مجموع الفتاوى ٢٩/١٥٠

(٤)مجموع الفتاوى ٢٩/٢٠

يريده المنهي، مثل نهيه عن البيع والنكاح المحرم، فإن فساده عدم حصول الملك))[١]، ومعنى بطلانه بقوله: ((هو ما لم يحصل به مقصوده، ولم يترتب عليه أثره فلم يكن فيه المنفعة المطلوبة منه))[٢].

وفساد العقود وبطلانها عند ابن تيمية مبني على قاعدة "النهي يقتضي الفساد" كما هو عند جماهير الفقهاء، فهو يرى أن العقد الذي ورد النهي عنه على لسان الشرع، أو كان معصية في نفسه، أو ذريعة إلى معصية فإنه عقد باطل لا يصح، بل هو يرى أنه لا سبب يقتضي فساد العقد غير التحريم، كما لا معنى لتصحيح العقد إلا بحصول مقصوده، ((فإذا لم تكن حراما لم تكن فاسدة ؛ لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة))[٣]، ويرى أن كل معصية فساد، وكل فساد فإن الشارع ينهى عنه ويبطله، ويقول: ((...فكل من عمل بمعصية الله فهو مفسد، والمحرمات معصية الله فالشارع ينهى عنه ليمنع الفساد ويدفعه))[٤]، ولكنه يفرق في هذا الصدد بين أمور:

التفريق الأول: بين العقد المباح الجنس والمحرم الجنس

فلا يعتبر النهي مقتضيا للفساد، إلا في العقود والتصرفات التي يباح أصلها؛ فالقاعدة عنده في هذا: ((أن كل عقد يباح تارة ويحرم تارة كالبيع والنكاح إذا فعل على الوجه المحرم لم يكن لازما نافذا، كما يلزم الحلال الذي أباحه الله ورسوله ﷺ))[٥]، وهو يقصد بهذا إخراج التصرفات التي هي محرمة الجنس فلا يلحقها الفساد لعدم قابليتها للصحة وهي مقابل الفاسد، فلا توصف لهذا بأي منهما؛ ويقول تأكيدا لذلك: ((ولهذا اتفق المسلمون

---

(١) الفتاوى الكبرى ٧٣/٦

(٢)مجموع الفتاوى ٣٤٩/١١

(٣)مجموع الفتاوى ١٥٠/٢٩

(٤)مجموع الفتاوى ٢٨٣/٢٩

(٥)مجموع الفتاوى ١٨/٣٣

على أن ما حرمه الله من نكاح المحارم ومن النكاح في العدة، ونحو ذلك يقع باطلا غير لازم، وكذلك ما حرمه الله من بيع المحرمات كالخمر والخنزير والميتة، وهذا بخلاف ما كان محرم الجنس كالظهار والقذف والكذب وشهادة الزور ونحو ذلك فإن هذا يستحق من فعله العقوبة بما شرعه الله من الأحكام، فإنه لا يكون تارة حلالا، وتارة حراما حتى يكون تارة صحيحا وتارة فاسدا))(١)، فالنوع الأول هو الذي يقتضي النهي فيه فساد المنهي عنه بخلاف الثاني كما يقول: ((أما الطلاق فجنسه مشروع كالنكاح والبيع، فهو يحل تارة ويحرم تارة، فينقسم إلى صحيح وفاسد، كما ينقسم البيع والنكاح، والنهي في هذا الجنس يقتضي فساد المنهي عنه))(٢).

التفريق الثاني: بين العقد المنعقد الصحيح والمنعقد غير الصحيح (التفريق بين الانعقاد والصحة)

لم يصرح ابن تيمية بهذا التفريق، ولكن كلامه وتعليلاته وتوجيهاته الاستدلالية تؤكده، وقد سبق أن أشرت إلى شيء من ذلك، وسيكون هنا تفصيل القول فيه، وهذا التفريق مما يختلف فيه ابن تيمية مع فقهاء الشافعية خاصة، فما تدل عليه بحوثه أن كون العقد منعقدا لا يلزم منه أن يكون صحيحا، فإن للصحة آثارها الخاصة، وهي حصول مقصود العقد، وترتب أثره عليه، وللانعقاد آثاره الخاصة كذلك وهي مغايرة لتلك فانعقاد العقد لا يلزم منه أن يحصل منه مقصوده، فقد ينعقد العقد فاسدا واجب الفسخ، وقد تلزم بانعقاده أحكام كلزوم الكفارة بيمين المعصية ونذر المعصية، وحل المقبوض بعقد فاسد، وسقوط الحد على الواطئ في عقد فاسد، وكلها غير صحيحة لكونها منهيا عنها، فإذا كان النهي يقتضي الفساد، فيما يباح تارة ويحرم تارة، كما يرى ابن تيمية، واليمين بالله أو بحكم من أحكامه، والبيع والنكاح تكون مباحة، وتكون منهيا عنها، ففي حالة الإباحة تنعقد صحيحة، وفي

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/٣٣

(٢) مجموع الفتاوى ٩٠/٣٣

حالة التحريم تنعقد غير صحيحة، وكمثال على ذلك يمين المعصية كـ (والله لأشربن الخمر)، أمر فيها بالكفارة مع نهيه عنها، فهي منعقدة، لأنها على مستقبل مقصود، ولهذا ترتبت عليها الكفارة، بخلاف يمين اللغو والغموس اللتين لم تنعقدا، لغياب القصد الصحيح الذي هو شرط انعقاد التصرف، وهذا معنى قول ابن تيمية: ((إذا تعمد أن يعقد بالله ما ليس منعقدا به فقد نقض الصلة التي بينه وبين ربه بمنزلة من أخبر عن الله بما هو منزه عنه، أو تبرأ من الله، بخلاف ما إذا حلف على المستقبل فإنه عقد بالله فعلا قاصدا لعقده على وجه التعظيم لله))[١]، وترتب هذه الأحكام والآثار على العقود المنعقدة غير الصحيحة في رأي ابن تيمية مناسب مع عدم صحتها، لأن عدم صحة العقد لا يلزم منه أن لا ترتب عليه كل الأحكام والآثار؛ فإن ذلك خلاف المعقول، لأن لكل أثر مؤثر، ولكل مؤثر أثر، وإنما يناسب عدم الصحة أن لا تترتب عليه الآثار التي هي من "باب الإحسان والإكرام"، لأن الإكرام لا يتناسب مع المعصية، أو تلك التي تكون مقصودة للعاقد من عقده، فلا يمكن أن يحصل عليها بعقد غير صحيح، وإلا كان غير الصحيح مثل الصحيح، فلا وجه للتقسيم حينئذٍ، وأما تلك الآثار التي هي من باب العقوبات أو الضمانات فترتبها على العقد لا يلزم منه صحته، بل يكفي انعقاده، إذ هو القدر الذي يحتاج إليه التصرف حتى تترتب عليه تبعاته ((فإن المنهي عن شيء إذا فعله قد تلزمه بفعله كفارة أو حد، أو غير ذلك من العقوبات، فكذلك قد ينهى عن شيء فإذا فعله لزمه واجبات ومحرمات، لكن لا ينهى عن شيء إذا فعله أحلت له بسبب فعل المحرم الطيبات، فبرئت ذمته من الواجبات؛ فإن هذا من باب الإكرام والإحسان، والمحرمات لا تكون سببا محضا للإكرام والإحسان))[٢]، وقد أشار السرخسي إلى نفس المعنى، عندما لاحظ أن مشروعية الكفارة في الظهار لا يلزم منها أن يكون الظهار عقدا صحيحا، فهو غير صحيح لأنه منهي عنه والنهي يدل على عدم الصحة، بل الكفارة وجبت فيه من باب السببية، وهي

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٥/٢٧٤

(٢)مجموع الفتاوى ٣٢/٨٨ وانظر أيضا: نفسه ٢٩/١٦١-١٦٢،

تفسير آخر لما نقول به من أن من الآثار ما لا يدل ترتبه على العقد على كون ذلك العقد صحيحا[1].

ورغم أن هذه الرؤية يخالفه فيها جماهير فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، ويكاد يتفق فيها مع الفقه الحنفي إلا أنه تظل هناك مواطن تميز له، وأخرى لالتقائه بالجمهور وافتراقه عنهم على أنه يلتقي مع من يلتقي به في نفس النقطة التي يفترق عندها مع من يفترق، وتلك ميزة تيمية، وخصيصة حباها الله لشيخ الإسلام يقف الذهن عندها حيرة وإعجابا، والنفس إجلالا وإعظاما.

ففي الوقت الذي يتفق مع الجمهور في ترادف مسمى الفاسد والباطل من حيث المعنى حتى يطلق كل واحد من المسميين حيث يجوز أن يطلق الآخر، يختلف معهم حول ثنائية تقسيم العقود إلى صحيحة وباطلة أو فاسدة، ويصر على أن القسمة ثلاثية ويقحم بين القسمين قسما وسطا بين الباطل من كل الوجوه، والصحيح من كل الوجوه، من خلال تقسيم العقد إلى منعقد وغير منعقد وتفريع المنعقد إلى صحيح وغير صحيح، فيلتقي عند هذه النقطة تماما مع الحنفية الذين يرون ثلاثية القسمة بنفس هذا المفهوم والمعنى مع اختلاف طفيف في الأسماء لا يشكل فرقا كبيرا بقدر ما يؤكد التميز التيمي الذي لابد منه فتبقى الرؤية التيمية -رغم سبق الفقه الحنفي إليها بقرون- متميزة بالأسماء على الأقل فيسمي الحنفية العقود صحيحة وباطلة وفاسدة، ويسميها ابن تيمية: منعقدة صحيحة، ومنعقدة غير صحيحة، وغير منعقدة، ولكن الخلاف بين ابن تيمية والجمهور يكاد ينحصر مع فقهاء الشافعية وحدهم ؛ وذلك لأن هذا الخلاف يتمحور حول منشأ هذه الفكرة عند ابن تيمية، وهو: "مغايرة الانعقاد للصحة"، ولما كان فقهاء الشافعية هم الذي نصوا على ترادف هذين المسميين، بل تجاوزا ذلك إلى أن اعتبروا أحدهما مجرد اثر للآخر كما صرح السبكي فيما نقلته عنه قريبا، وبالتالي، فهو يدور معها دوران الأثر مع المؤثر، وهذا ما لا يراه ابن تيمية الذي يرى أن الانعقاد أوسع من الصحة، فكل صحيح منعقد، وليس كل منعقد صحيح ؛ لهذا كانت هذه

---

(١)انظر: أصول السرخسي ١/ ٨٤

الرؤية أكثر اصطداما مع رأي الشافعية دون بقية فقهاء المذاهب الذين لا نجد عندهم ما يصرح بهذا الترادف، بل على العكس من ذلك، هناك في كتاباتهم ما يشير إلى موافقة لرأي شيخ الإسلام ابن تيمية، كما سأذكر في هذا السياق.

ولعل أبرز ما يظهر فيه تفريق شيخ الإسلام ابن تيمية بين معنى "الانعقاد والصحة" هو عقود الأيمان والنذور التي اشتهرت بالتقسيم إلى منعقدة وغير منعقدة، أخذا من النص القرآني[(١)]، ولكن هذا لا يعني قصر هذا المفهوم عليها، فهناك من سائر أنواع العقود ما هو منعقد غير صحيح، حسب المنهج التيمي، كبعض البيوع التي جاء النهي عنها لحق العاقد، وليس لحق الله تعالى، كبيع المصراة، وبيع المعيب، وتلقي الجلب، ونحوها[(٢)]، يقول ابن تيمية: ((والتحقيق أن هذا النوع لم يكن النهي فيه لحق الله كنكاح المحرمات والمطلقة ثلاثا، وبيع الربا، بل لحق الإنسان، بحيث لو علم المشتري أن صاحب السلعة ينجش، ورضي بذلك جاز، ولما كان النهي هنا لحق الآدمي، لم يجعله الشارع لازما كالحلال، بل أثبت حق المظلوم وسلطه على الخيار فإن شاء أمضى وإن شاء فسخ))[(٣)]، وقال عنها: ((فالخيرة فيها للمظلوم إن شاء أبطلها وإن شاء أجازها فإن الحق في ذلك له، والشارع لم ينه عنها لحق مختص بالله، كما نهى عن الفواحش))[(٤)]، وكالعقود على شروط فاسدة إذا لم يعلم العاقد فساد الشرط، فهي كذلك من المنعقد غير الصحيح، بحيث لا يكون العقد صحيحا لازما ولا باطلا[(٥)]، وكذا العقود التي عقدها الكفار قبل إسلامهم معتقدين صحتها، وما عقده المسلم

---

(١) المقصود قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾، فجعل من الأيمان منعقد ولغو، فقسمها الفقهاء إلى منعقدة، وغير منعقدة، وسيأتي قريبا تعريفهما إن شاء الله.

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٨٣/٢٩-٢٨٦ انظر: الفتاوى الكبرى٢٨٥/٦، ٣٠٧، ٣١٦-٣١٧

(٣)مجموع الفتاوى ٢٨٥/٢٩

(٤)مجموع الفتاوى ٢٨/٢٩

(٥)انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٠/٢٩، العقود ص ٢١٦-٢١٧

من العقود الفاسدة بتأويل أو اجتهاد أو فتوى[(١)]، وهذه العقود هي ما يسميه الحنفية عقودا فاسدة، وهي عندهم ما كان مشروعا بأصله لا بوصفه، كما سبق، فهذه العقود انعقدت غير صحيحة، وبرهان انعقادها، أنه يلحقها الفسخ، والفسخ لا يدخل إلا فيما كان منعقدا، ولهذا قال الحنفية يجب فسخها، وتملك بالقبض، وقال ابن تيمية لا تقع صحيحة لازمة، فهي لا تكون مثل الصحيحة مطلقا، ولا مثل غير الصحيحة مطلقا ؛ ولهذا يمكن للعاقد المتضرر فسخها أو إتمامها بالقبض، فهي صحيحة في حقه باطلة في حق الآخر، وهذا القدر هو الذي يشكل التقاء وجهة نظر ابن تيمية مع الحنفية، واختلافه مع الجمهور، ففي الوقت الذي يتفق مع الجمهور في كون العقد إما صحيح أو غير صحيح، ويعتبر كما يعتبرون الباطل مرادفا للفاسد، يوافق عمليا الأحناف، في القسم الثالث الذي هو وسط بين القسمين، مما يمكن وصفه "بالمنعقد غير الصحيح"، ويجري عليه نظير ما أجراه الحنفية على الفاسد من الحكم، وهو قابليته للفسخ، وهو ما يلزم منه انعقاده، إذ الفسخ من لوازم المنعقدات، ويعتبر القبض فيه قبضا مأذونا وليس مثل القبض في العقود غير الصحيحة مطلقا، التي يعتبر وجودها كعدمه[(٢)]، وقد أشار التهانوي الحنفي إلى ما يؤكد على هذا التوافق بين ابن تيمية والأحناف عندما عرف الانعقاد بما يفيد مغايرته لمعنى الصحة، فقال: ((هو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح))[(٣)]، وقد ذكر علي حيدر في "شرح المجلة" ما هو أصرح من هذا موافقة لابن تيمية حين قال: ((والانعقاد يختص بالبيع الصحيح مطلقا، وبالبيع الفاسد بعد حصول القبض، وأما البيع الباطل فلا يوجد فيه انعقاد))[(٤)]، كما جاءت مادة المجلة رقم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٤١١-٤١٢

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٤٠٧

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٩٥٤

(٤) درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/٩٢

(١٠٦) بتقسيم البيع المنعقد إلى صحيح وفاسد، ونافذ وموقوف[١]، وإذا كان كل ذلك من فقه الأحناف، فليس الحنفية فقط من وافقهم ابن تيمية في هذا الاتجاه، وإن كان قولهم في هذا أشهر من غيرهم وأوضح، فقد وجدت عند المالكية ما يفيد تفريقهم بين انعقاد العقد وبين صحته - وهذا ما يؤكد ما ذكرته من أن الاختلاف في هذه الرؤية يكاد ينحصر بين ابن تيمية وجماهير الشافعية دون بقية الفقهاء - يقول الدسوقي[٢] شارحا قول الدردير[٣] " ينعقد أي يحصل ويوجد البيع": ((إنما فسر ينعقد بما ذكر لأن انعقاد الشيء عبارة عن تقومه بأجزائه، ولا يصح أن يفسر بـ(يصح) أو (يلزم)؛ لأنه قد يحصل البيع بالمعاطاة أو غيرها من الصيغ، ولا يكون صحيحا أو لازما والحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد))[٤]، وهذا القدر من معنى الانعقاد هو تماما ما يمثل رأي ابن تيمية، فهو يرى أن العقد المنعقد حقيقته الشرعية قائمة بمجرد الانعقاد؛ إذ أن الانعقاد يعني توفر أجزائه التي يقوم بها، سواء كان صحيحا لازما، أو كان غير صحيح وغير لازم، حتى الحنابلة هناك في تفريعاتهم وقواعدهم ما يدل على قولهم

---

(١) انظر: مجلة الأحكام العدلية مادة ١٠٦

(٢)هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، فقيه مالكي من علماء العربية، من أهل (دسوق) بمصر، تعلم وأقام بالقاهرة، كان من المدرسين بالأزهر، له مصنفات في اللغة والفقه المالكي، توفي بالقاهرة سنة ١٢٣٠هـ (انظر: تاريخ الجبرتي ٣٢٢/٧، معجم المطبوعات ٨٧٥، الأعلام ١٧/٦).

(٣)هو أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد العدوي الشهير بالدردير، فقيه مالكي، ولد في بني عدي بمصر سنة ١١٢٧هـ، وتعلم بالأزهر، من كتبه "أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك"، "وشرح مختصر خليل" المعروف بالشرح الكبير، وتوفي بالقاهرة سنة ١٢٠١هـ (انظر: الأعلام ٢٤٤/١، تاريخ الجبرتي ٤٧/٤، وشجرة النور ٣٥٩).

(٤) حاشية الدسوقي ٢/٣.

بمغايرة الصحة للانعقاد، ولو على خلاف بينهم، فمن قواعد ابن رجب[(١)] : "العقود الفاسدة هل هي منعقدة أو لا؟"[(٢)]، فمع أن الصيغة الاستفهامية التي صيغت فيها القاعدة تشير إلى خلاف حولها في المذهب، إلا أن الذي يهمنا هنا هو القول بمبدأ التغاير، ولاسيما مع التفريع على مقتضاه بالصورة التي نقول بها، وهو ترتب بعض الآثار على انعقاد العقد، غير تلك التي تترتب عليه لو كان صحيحا، مما لا يتأتى مع عدم انعقاده، وقد مثل ابن رجب لهذه العقود المنعقدة فاسدة، بالعقود الجائزة كالشركة والمضاربة والوكالة، ووجه انعقادها مع الفساد -والفساد عدم الصحة - صحة التصرف فيها مع الإذن، وتلك العقود المبنية على السراية والتغليب كالنكاح والطلاق والعتاق، ووجه انعقادها مع الفساد ترتب بعض الأحكام عليها، كلزوم المهر بالنكاح الفاسد، واستقراره بالخلوة ولحوق النسب به، ولزوم عدة الوفاة، ولزوم الطلاق الفاسد، والعتق الفاسد[(٣)]، وابن اللحام[(٤)] مع تصريحه بترادف الباطل

---

(١) هو زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي الدمشقي، فقيه حنبلي محدث، ولد في بغداد سنة ٧٣٦هـ، وقدم مع أبيه دمشق سنة ٧٤٤هـ ونشأ بها وتعلم، وكان من المعجبين بابن تيمية المنافحين عنه القائلين بآرائه، حتى عد من تلاميذه غير المباشرين، وترجم له ترجمة وافية في ذيله على طبقات الحنابلة، له مصنفات، توفي بدمشق سنة ٧٩٥هـ (انظر: الدرر٢/٣٢١، الرد الوافر١٨٨، الشذرات٦/٣٣٩، الأعلام ٣/٢٩٥، الحافظ أحمد بن تيمية للندوي ص٣٣٩).

(٢)قاعدة رقم٤٦، قواعد ابن رجب ص ٦٣

(٣)انظر: قواعد ابن رجب ص٦٣-٦٤

(٤)علي بن محمد بن عباس بن شيبان بن اللحام البعلي، أبو الحسن، علاء الدين، يعرف بابن اللحام والبعلي، فقيه حنبلي، ولد ببعلبك بعد سنة ٧٥٠هـ، وتلقى التعليم بها، ثم انتقل إلى دمشق ودرس بها وناب في الحكم وصار من شيوخ الحنابلة بالشام ثم انتقل إلى القاهرة فدرس بها إلى أن توفي سنة ٨٠٣هـ، له مصنفات منها " القواعد والفوائد الأصولية" "واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية". انظر:

والفاسد في المذهب، إلا أنه أمام هذه الفروع التي طبق فيها التغاير بين المفهومين، لم يستطع أن يجد تفسيرا يحافظ على اطراد القاعدة إلا قوله: «ولم يفرق الأصحاب بين الفاسد والباطل في المنهي عنه، وإنما فرقوا بين الفاسد والباطل في مسائل الدليل»[(١)]، وهذا إقرار صريح بمغايرة الباطل للفاسد خلاف ما تقول به قاعدة ترادفهما، وأما نوع هذا التغاير فلا يتعلق به كبير غرض عند التطبيق، ولهذا صرح بعد هذا مباشرة بما يدل على نفس المنهج الحنفي تطبيقا، كما صرح بما يوافقه قبل ذلك تأصيلا، وذلك عند تفريقه بين صحيح النكاح وفاسده بقوله: «فالباطل المجمع على بطلانه لا يترتب عليه شيء من أحكام الصحيح... وأما الفاسد المختلف فيه فيثبت له أحكام الصحيح»[(٢)]، وهذا عين ما يقول به الحنفية في التفريق بين الباطل والفاسد، ويقوله ابن تيمية في التفريق بين المنعقد وغير المنعقد، فغير المنعقد والباطل لا يترتب عليهما شيء من الأحكام، وأما الفاسد والمنعقد غير الصحيح، فتترتب عليهما بعض الأحكام التي تتناسب مع ما فيهما من الانعقاد، وأما الشافعية الذين صرحوا بترادف الصحة والانعقاد فقد اضطربت عليهم بعض الفروع على هذا التأصيل، كقولهم: إن إجارة الكافر للمسلم إجارة عينية عقد صحيح منعقد ولكن لا يترتب عليه مقصوده فيؤمر بالفسخ في الحال، وكذا الحالف على معصية قالوا: انعقدت يمينه ولزمه الحنث والكفارة[(٣)]، وهذان الفرعان اللذان ظهر فيهما التناقض على القول بترادف معنى الصحة والانعقاد، ينسجمان تمام الانسجام مع ما اختاره ابن تيمية من مغايرة انعقاد العقد لصحته، فهما عقدان منعقدان غير صحيحين فيلزم منهما ما يلزم من العقد المنعقد غير الصحيح، من لزوم الفسخ، وترتب الكفارة التي توجب فسخ اليمين، كما قررته هنا، وهذا يدل على رجحان المسلك الحنفي

الضوء اللامع٥/٣٢٠، الجوهر المنضد٨١، الشذرات٧/٣١، الأعلام ٥/٧

(١)القواعد والفوائد الأصولية، ص٩٥، قاعدة رقم (٢١)

(٢)القواعد والفوائد الأصولية، ص٩٦-٩٧، قاعدة رقم (٢١)

(٣) انظر: المنثور ٢/٤٠٩

والتيمي في هذه المسألة، وهذا ما جعل القرافي يقول استحسانا له: «وهو فقه حسن»[(١)]، والطوفي[(٢)] يصفه بأنه: «أدخل في التدقيق وأشبه بالتحقيق»[(٣)]، ورجحانه واضح في كونه ينتظم كل الفروع والجزئيات فلا يحتاج إلى أجوبة على الصور التي تنخرم بها القاعدة بخلاف القول بترادف الفاسد والباطل أو المنعقد والصحيح، الذي تخرج عنه صور كثيرة تحتاج إلى أجوبة خاصة؛ ولهذا اضطربت فيه المذاهب كما مثلنا، والله أعلم.

والخلاصة: أن ابن تيمية يرى أن انعقاد العقد مبني على مشروعية أصله وتوفر أركانه، وهو نظير قول الحنفية في العقد الصحيح إذا كان مشروعا بأصله فقط دون وصفه فهو فاسد، وأما ابن تيمية فهو يرى أنه إذا كان كذلك فهو منعقد، فإذا أضيف إلى مشروعية الأصل توفر الشروط والأوصاف المعتبرة، فهو "صحيح" عند الحنفية، مشروع بأصله ووصفه كما يقولون، "منعقد صحيح" عند ابن تيمية وهو ما ترتب عليه مقصوده، وتطبيقات هذا المنهج كثيرة في جزئيات العقود ومسائل المعاملات، فالبيوع التي الفاسدة تنعقد غير صحيحة، والبيوع الباطلة لا تنعقد أصلا، فالأولى تترتب عليها بعض الآثار، دون الثانية، وسيأتي - إن شاء الله - كثير من توضيحات هذه النظرية تطبيقا، من خلال هذا البحث.

ثانيا: تصنيف العقود من حيث اللزوم وعدمه

من التصنيفات التي يذكرها الفقهاء للعقود الصحيحة، تصنيفها، إلى عقود صحيحة

---

(١) الفروق ٢/٨٤

(٢) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري البغدادي، نجم الدين أبو الربيع، فقيه أصولي حنبلي، ولد بطوف في العراق سنة ٦٥٧هـ وطلب العلم في بغداد ودمشق والحرمين وزار مصر واستقر أخيراً في القدس وبها مات سنة ٧١٦هـ، التقى بابن تيمية في دمشق ومصر ومدحه بقصيدة، ويرمى بالتشيع وينسب إليه شعر في ذلك، له مصنفات تمتاز بسلاسة الأسلوب وعذوبته .انظر: ذيل ابن رجب ٢/٣٦٦، الدرر/١٥٤، الشذرات ٦/٣٩، الأعلام ٣/١٢٧-١٢٨

(٣) شرح مختصر الروضة ١/٣٧٩

لازمة، وصحيحة غير لازمة أو جائزة، وهذا التصنيف ذو أهمية خاصة لنا في بحثنا لدخوله في تفاصيل دقيقة لعض من أهم مسائل المعاملات، ولما ينبني عليه في هذا المجال من تطبيقات ؛ ولهذا سأسلط عليه بعض الضوء، فأقول مستعينا بالله:

العقد الصحيح اللازم

هو الذي يجب الوفاء بمقتضاه فورا، ولا يقبل الفسخ من أي واحد من العاقدين على انفراد أو على جهة الاستقلال، وذلك مثل البيع الذي لا خيار فيه، والنكاح الصحيح، وغير ذلك من أنواع العقود.

العقد الصحيح غير اللازم أو الجائز

هي العقود التي تنعقد صحيحة ولكنها لا تلزم موجباتها على الفور، وتكون جائزة، إما من جهة أحد العاقدين كالرهن والكتابة والضمان والكفالة، أو كليهما كالشركة والوكالة والقراض والوصية والعارية والوديعة والقرض، ونحو ذلك.

وبعد فإن للنظرية العقدية ومتعلقاتها في فقه المعاملات جوانب أخرى ترد في كتب النظريات الفقهية الحديثة، كما أن ثمة نظريات فقهية ذات صلة بقسم المعاملات، كنظرية الملكية، و الحق ونحوهما، غير أن المجال هنا لا يتسع لاستعراض أو دراسة كل ذلك، وإنما المقصود مجرد التمثيل والاستشهاد على هذا اللون من التصنيف الموضوعي في الفقه الإسلامي، وفي فقه ابن تيمية محل بحثنا على وجه الخصوص، وإعطاء تصور أولي يعين في صورة إجمالية على فهم أبعاد ومضامين المسائل التطبيقية والتأصلية التي ترد ضمن هذا البحث، وأرجو أن يكون في هذه اللمحة الخاطفة ما يؤدي الغرض من ذلك، والله الموفق.

المبحث الثالث: التعريف بالقواعد الأصولية

المطلب الأول: معنى القواعد الأصولية لغة واصطلاحا

موضوع هذا البحث الأساس هو القواعد الأصولية، مما يعني أن علينا قبل الدخول في تفاصيله أن نلم بما هو ضروري من تصورات حول هذا المصطلح محل الدراسة، فالحكم على الشيء -كما يقال- فرع عن تصوره.

ونقصد بالقواعد الأصولية (قواعد أصول الفقه)، وهذا المسمى يشمل ثلاثة عناصر هي: (قواعد)، (أصول)، (فقه) فيلزم معرفة هذه المسميات الثلاثة توطئة لمعرفة المعنى الكلي لهذا المصطلح؛ فإن من الضروريات العقلية أن إدراك الشيء كوحدة كلية يتوقف على معرفة مفرداته؛ ذلك لأن المعرفة تتدرج من الجزيء إلى الكلي؛ «فإن من لم يعرف المفرد كيف يعلم المركب، ومن لم يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث» كما يقول الغزالي[١]، و«لأن المركب لا يمكن أن يعلم إلا بعد معرفة مفرداته»[٢]؛ كما يقول الرازي[٣]؛ ولهذا فإن التعرف على أجزاء الكلمة يسبق القدرة على النطق بها، ولنفس السبب كان تعليم الأبجدية يأتي قبل تعلم القراءة؛ لهذا سأبدأ -إن شاء الله- بتعريف القاعدة

---

(١) المستصفى للغزالي ١/١١، والغزالي هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أصولي متكلم فيه تصوف، ولد بخراسان سنة ٤٥٠هـ ورحل إلى بلدان كثيرة ثم عاد إلى بلده وتوفي بها سنة ٥٠٥هـ، له نحو مائتي مصنف معظمها في الأصول والفلسفة والتصوف، فيها بعض ما أنكره عليه العلماء (انظر: طبقات السبكي٦/١٩١، البداية ١٢/١٥٤، سير النبلاء ١٩/٣٢٢-٣٤٦، الأعلام ٧/٢٢).

(٢) المحصول للرازي ١/٩

(٣) هو فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري الرازي، فقيه شافعي ومفسر عالم بالمعقول والمنقول، ولد في الري سنة ٥٤٤هـ ورحل إلى بلاد ما وراء النهر، وكان من أغنياء العلماء، وله مؤلفات عدة، يقول الذهبي: "بدت فيها بلايا وعظائم وسحر وانحرافات عن السنة، والله يعفو عنه فقد توفي على طريقة حميدة"، وفاته بهراة سنة ٦٠٦هـ (انظر: سير النبلاء ٢١/٥٠٠، البداية ١٣/٤٧-٤٨، طبقات السبكي ٨/٨١، الأعلام ٦/٣١٣).

الأصولية الإضافي مبينا مركبات هذا المصطلح كل على حدة، ثم أعرج إلى المعنى الاصطلاحي للقاعدة الأصولية، باعتبارها علما مركبا خاصا بهذا المسمى المعين، وذلك في التعريف اللقبي تحت عنوان تال إن شاء الله.

وبما أن عناصر هذا المصطلح الثلاثة تؤول إلى قسمين أساسين هما: (القاعدة)، و(أصول الفقه) باعتبار أن كلمتي أصول الفقه يمثلان مركبا مزجيا يتم التعامل معه في هذا البحث على أنه عنصر واحد، يمثل وحدة مشتركة، وإن تَكَوّن في الحقيقة من عنصرين؛ ولهذا نسمي قواعد بحثنا دائما قواعد أصولية، وليس قواعد أصول الفقه، من باب إطلاق اسم الجزء على الكل؛ وبذلك كانت هذه القواعد في مقابل القواعد الفقهية.

وانطلاقا من هذا الأساس سيأتي تحليل عوامل مصطلح الدراسة هذا على مستويين: خاص وعام، أما العام فنتناول فيه عناصره الثلاثة: (القاعدة) (أصول) (فقه) كل واحد منفردا، وأما في المستوى الخاص فنعتبر (القاعدة) عنصرا مستقلا في مقابل عنصر (أصول الفقه)، وهذا يتطلب أن نجزئ هذا الأخير إلى عامليه الاثنين، ثم نعرفه بالنظر إليهما مجتمعين فيكون له تعريفان خاصان إضافي وآخر لقبي، داخل التعريف العام، بينما يبقى عنصر (القاعدة) باستقلاله في الحالين الخاص والعام؛ لأنه الركن الأساس في العملية برمتها.

ومن هنا بدا لي أن التعريف بهذا المصطلح يتطلب الخطوات التالية:

التعريف الإضافي للقاعدة الأصولية

سنحلل هنا مصطلح القاعدة الأصولية إلى مكوناته الأساسية، معتبرين في هذا المستوى أن للقاعدة الأصولية مكونين أساسين هما: (القاعدة) و(الأصولية)، ونعرف بكل واحد منهما، لنتمكن فيما بعد من الوصول إلى تصور كلي لهذا المصطلح المكون من هذه العناصر، كما يلي:

القاعدة لغة واصطلاحا

تمثل (القاعدة) العنصر الرئيس الأول في مكونات المصطلح الذي تدور حوله هذه الدراسة الاستقرائية؛ ولهذا سنخصص له قدرا من الدراسة التفصيلية؛ أرجو أن يعذرنا القارئ إذا وجد فيها قدرا من الإطالة؛ وذلك ليكون التصور الذي يحمله عن هذا المصطلح الحيوي والمحوري هنا - وهو يتكرر معه مرارا في هذا البحث - تصورا كافيا وشاملا، فنقول وبالله التوفيق:

القاعدة لغة

مادة (قعد) في أصل الوضع اللغوي يراد بها: «القعود ضد القيام»[(١)]، ثم أطلقت على معانٍ كثيرة ذات صلة واضحة بما في القعود اللغوي من «الثبات والاستقرار»[(٢)]، حتى بات كأن كل ما بني عليه غيره قاعدة له؛ لما تحمله كلمة (القعود) من التمكن في المكان

---

(١) لسان العرب ١١/٢٣٦

(٢) القواعد الفقهية ودورها في إثراء التشريعات الحديثة، د/محي هلال السرحان، بحث في مجلة الرسالة الإسلامية، العدد١٦٢، محرم ١٤٠٤هـ ص١٣٦، وانظر: قاعدة اليقين لا يزول بالشك، د/ يعقوب الباحسين ص١١، القواعد الفقهية له أيضاً ص١٤

والرسوخ فيه[(١)].

وهذا المعنى هو الملاحظ في معنى القاعدة التي تجمع على قواعد، فهي كما يقول البيضاوي[(٢)]: «صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات ولعله مجاز من المقابل للقيام»[(٣)]، وهو ما أشار إليه ابن منظور[(٤)] بقوله: «القاعدة أصل الأس والقواعد الإساس وقواعد البيت إساسه»[(٥)]، ويقول الدكتور الباحسين: «وبوجه عام فإن المعنى اللغوي لهذه المادة هو

---

(١)ولذلك يقول ابن فارس "القاف والعين والدال أصل مطرد، منقاس، لا يخلف، وهو يضاهي الجلوس، وإن كان يتكلم في مواضع لا يتكلم فيها بالجلوس "(معجم مقاييس اللغة ٥/١٠٨)؛ وذلك لأنه توسع في إطلاقاته، ما لم يتوسع في نظيره (الجلوس)، إلا أنك لا تكاد تجد في معنى منها، بعداً عن ذلك المفهوم الذي أشرنا إليه (انظر للاستزادة: اللسان ١١/٢٣٦-٢٤٢، القاموس المحيط ١/٦٢٢-٦٢٤، أساس البلاغة ص٥١٥-٥١٦).

(٢)هو ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي البيضاوي، علامة مفسر وأصولي، ولد بالبيضاء قرب شيراز، ولي قضاء شيراز مدة، ثم دخل تبريز فمات بها سنة ٦٨٥هـ، له مصنفات في التفسير والأصول (انظر: طبقات السبكي٨/١٥٧، البداية ١٣/٢٥٧، الشذرات ٥/٣٩٢، الأعلام ٤/١١٠).

(٣) تفسير البيضاوي ١/٨٧.

(٤) هو جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي، إمام لغوي حجة، ولد بمصر سنة ٦٣٠هـ كان يعنى باختصار المطولات، عمل في ديوان الإنشاء بالقاهرة، وولي القضاء بطرابلس، مات بمصر سنة ٧١١هـ، له مصنفات تربو على ٥٠٠ مجلد أشهرها " لسان العرب" المعجم، وقال الذهبي: فيه تشيع بلا رفض (انظر: الدرر٤/٢٦٢، فوات الوفيات ٤/٣٩، الشذرات ٦/٢٦، الأعلام ٧/١٠٨).

(٥) اللسان ١١/٢٣٩

الاستقرار والثبات، وأقرب المعاني إلى المراد في معاني القاعدة هو الأساس، نظرا لابتناء الأحكام عليها، كابتناء الجدران على الأساس»[١]

وعلى هذا الأساس كان لمعنى القاعدة مفهومان أحدهما حسي والآخر معنوي؛ لأن «الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران، كذلك يشمل العقلي كابتناء الحكم على دليله»[٢]، ولئن كان هذا المفهوم الحسي هو الغالب على وضع الكلمة، فقد أشار معظم من عرف القاعدة من المتأخرين إلى مفهومها المعنوي، ومثلوا له بـ: (قواعد الدين وقواعد العلوم)ونحو ذلك[٣]، وذلك يعني بوضوح أن هذه الكلمة وإن وضعت لهذا المعنى الحسي فقد استعملت -ولو مجازا كما يرى بعضهم[٤]- في المفهوم المعنوي مما يعني أن لها إطلاقين لغويين هما:

(١) الإطلاق الحسي: وبه جاء القرآن والسنة:

أ- من القرآن قوله تعالى: وَإِذْ ﴿ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ ﴾ (البقرة

---

(١) القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين، ص١٥

(٢) تيسير التحرير ١/ ٩

(٣) انظر في ذلك: القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي د/عبد الله العجلان ص٥، مقدمة أحمد بو طاهر الخطابي في تحقيقه لإيضاح المسالك إلى قواعد مالك ص١٠٩، والصادق الفريابي في مقدمته لتحقيق نفس الكتاب ص٣١، القواعد الفقهية لصالح السدلان بحث في مجلة البحوث الفقهية العدد ١٧ لعام ١٤١٣هـ ص١١٤، ومقدمة عبد الرحمن عبد الله الشعلان في تحقيق كتاب القواعد للحصني الشافعي ١/ ٢١.

(٤)كرأي رشيد المدور في مقاله مدخل إلى معرفة القواعد الفقهية في المذهب المالكي مجلة الوعي الإسلامي، عدد٣٦٢ شوال ١٤١٦هـ ص٥٢

١٢٧) قال البخاري: ((القواعد آساسه واحدتها قاعدة))[(١)]، وقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ (النحل ٢٦) وبهاتين الآيتين استشهد ابن منظور[(٢)] وغيره من أصحاب المعاجم على هذا المعنى.

ب- ومن السنة حديث عائشة في بناء البيت على قواعد إبراهيم[(٣)]، وقوله ﷺ لما سأل عن سحائب مرت: "كيف ترون قواعدها وبواسقها.. الحديث"[(٤)]، وفي معناه يقول أبو عبيد[(٥)]: ((القواعد أصولها المعترضة في آفاق السماء، وأحسبها

---

(١) فتح الباري ٢١٥/٨

(٢) اللسان ٣٣٩/١١

(٣) أخرجه البخاري برقم (١٥٨٣) في كتاب الحج باب فضل مكة وبنيانها (الفتح٣/٥٦٠) ومسلم برقم(١٣٣٣) في كتاب الحج (النووي٩/٨٨-٩٦) ولفظ البخاري: "ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد إبراهيم، فقلت: يا رسول الله ألا تردها على قواعد إبراهيم قال لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت".

(٤) أخرجه البيهقي برقم(١٤٣١) في (شعب الإيمان ١٥٨/٢) من طريق محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي مرسلاً، وأورده الزمخشري في "الفائق" ٣١٢/٣.

(٥) هو أبو عبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء، من كبار علماء الحديث والفقه والأدب، ولد بهراة سنة ١٥٧هـ، ورحل مراراً، وولي القضاء بطرسوس، قال الذهبي: "وهو من أئمة الاجتهاد"، وهو أول من صنف في غريب الحديث، وله مصنفات غيره كثيرة، توفي بمكة حاجاً سنة ٢٢٤هـ (انظر: سير النبلاء١٠/٤٩٠، البداية ٢٤٤/١٠، طبقات ابن سعد ٣٥٥/٧، الأعلام ١٧٦/٥).

مشبهة بقواعد البيت وحيطانه، واحدتها قاعدة»[١]، ويقول ابن الأثير[٢]: «أراد بالقواعد ما اعترض منها وسفل، تشبيها بقواعد البناء»[٣].

من كل ذلك يتضح لنا مدى غلبة الإطلاق الحسي على الكلمة، حتى كأنها لا تطلق على غيره مما حدا ببعضهم إلى قصر معناها اللغوي عليه[٤]؛ وما ذلك إلا لأنه أقرب صلة وأقوى وشيجة بالمعنى الوضعي الاشتقاقي للكلمة، وهو القعود ضد القيام كما سبق أن أشرنا.

(١) الإطلاق المعنوي: ولعل من هذا الإطلاق قولهم: "قعدك الله أي أسأل الله أن يقعدك، أي يثبتك"[٥]، وقولهم: "بنى أمره على قاعدة وقواعد"، و" قاعدة أمرك واهية"[٦]، وإذا كان ذلك المعنى(الحسي) أكثر اتصالا بوضع الكلمة، فإن هذا المعنى أقرب إلى الاستعمال الاصطلاحي لها، فمنه كما يقول الدكتور العجلان: «ورد

---

(١) غريب الحديث لأبي عبيد ١/٤٢٤

(٢)هو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، محدث لغوي أصولي، ولد في جزيرة ابن عمر سنة ٥٤٤هـ ونشأ بها، وانتقل إلى الموصل فكان من خاصة صاحبها فولي له الإنشاء، من أشهر مصنفاته " جامع الأصول في أحاديث الرسول" و"النهاية في غريب الحديث "، توفي في الموصل سنة ٦٠٦هـ (انظر: سير النبلاء ٢١/٤٩٠، البداية ١٣/٤٧، طبقات السبكي ٨/٣٦٦، الأعلام ٥/٢٧٢).

(٣) النهاية في غريب الحديث ٤/٨٧

(٤)هو الشيخ محمد يحي الولاتي، فهو يقول في كتابه "الدليل الماهر الناصح"ص٦: "هي لغة ما ينبى عليه غيره حساً".

(٥) انظر: الكشاف للزمخشري ١/٣١١، تفسير الرازي ٤/٥٧، وتفسير البيضاوي ١/٨٧

(٦)انظر: تاج العروس ٥/٢٠١، أساس البلاغة للزمخشري ص٥١٦

استعمال الفقهاء لكلمة "قاعدة" للقاعدة الفقهية»[(١)] ؛ مثلها الأصولية، وذلك لأن استعمالها الاصطلاحي إنما هو استعمال معنوي لا حسي، وتلك كانت حلقة الوصل بين وضع الكلمة اللغوي والاصطلاحي، وهذه هي الرابطة التي لابد منها بين أي استعمال لغوي واصطلاحي «لأن المعنى الاصطلاحي لابد أن يناسبه المعنى اللغوي»[(٢)].

القاعدة اصطلاحا

اكتسب مصطلح(القاعدة) كغيره من المصطلحات حدودا وقيودا جديدة بحسب الاستعمال الذي تستعمل فيه، وكلها لم تخرج على كل حال عن ذلك الإطار العام الذي يفرضه المعنى اللغوي للكلمة، وخاصة الجانب المعنوي لها، ولكن ما يعنينا هنا هو المعنى الاصطلاحي العام للكلمة، قبل أن يلحقها أي تخصيص بفن أو علم من العلوم؛ ذلك لأننا نسعى إلى بيان المركب الإضافي للمصطلح بأجزائه كعناصر مستقلة، بغض النظر عن كل ارتباط لهما بأي شيء آخر؛ ولهذا سأكتفي بنقل المعنى الاصطلاحي من المصادر التي تعنى بالاستعمال الاصطلاحي للألفاظ بشكل عام، دون التزام بفن أو علم بعينه.

يقول أبو البقاء الكفوي[(٣)] : «القاعدة اصطلاحا قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها»[(٤)] ، وقال التهانوي[(١)] : «هي في اصطلاح العلماء تطلق

---

(١) القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي د/عبد الله العجلان ص٥

(٢) المعدول به عن القياس، د/عمر بن عبد العزيز ص٤٤

(٣)هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، فقيه حنفي لغوي، ولد في كفا بتركيا سنة ١٠٢٨هـ، وفيها نشأ وأخذ العلم، وتولى فيها القضاء وفي الاستانة والقدس وبغداد، توفي في استنبول سنة ١٠٩٤هـ، له مؤلفات منها "كلياته" وهو سبب شهرته (انظر: هدية العارفين ٢٩٩، معجم المطبوعات٢٩٣، مقدمة محققي "الكليات" ص٧، الأعلام ٢/٣٨).

(٤) الكليات لأبي البقاء ص٧٢٨

على معان ترادف الأصل والقانون والمسألة والضابط والمقصد، وعرفت بأنها أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه... وأنه يظهر لمن تتبع موارد الاستعمالات أن القاعدة هي: الكلية التي يسهل تعرف أحوال الجزئيات منها»[٢]، وعرفها الجرجاني[٣] بأنها: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[٤].

من هنا يبدو واضحا أن القاعدة في اصطلاحها العام تتسم بسمة مميزة، وهي **(الكلية)**؛ وذلك في رأيي سر استخدامها في سائر العلوم؛ فإن لكل علم كلياته فهناك كليات أصولية وقانونية ونحوية وغيرها[٥]، فالقاعدة عند الجميع هي أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته، مثل قول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، وقول الأصوليين: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم؛ فهذه القواعد سواء في النحو، أو في أصول الفقه، أو فيما سواهما من العلوم، قواعد تنطبق على جميع الجزئيات، بحيث لا يند عنها فرع من الفروع، وإذا كان هناك شاذ خرج عن نطاق القاعدة فالشاذ أو النادر لا حكم له ولا

---

(١)هو محمد أعلى بن علي بن حامد بن محمد صابر الفاروقي التهانوي الحنفي، أحد رجال العلم بالهند، له مشاركة في علوم مختلفة، أكثر من مطالعة الكتب وجمع منها مادة كتابه الذي اشتهر به " كشاف اصطلاحات الفنون" وفرغ منه سنة ١١٥٨هـ، ولا تعلم بالضبط سنة وفاته (انظر: هدية العارفين ٣٢٦/٢، إيضاح المكنون ٣٥٣/٢، معجم المطبوعات ٦٤٥، الأعلام ٢٩٥/٦).

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١١٧٦/٣-١١٧٧

(٣)هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي، فيلسوف من كبار علماء العربية، ولد قرب استر آباد سنة ٧٤٠هـ، ودرس في شيراز، ثم خرج منها إلى سمرقند إبان أزمة تيمورلنك وعاد إليها بعد موته، وبها كانت وفاته سنة ٨١٦، له نحو ٥٠ مؤلفاً في فنون مختلفة أشهرها " التعريفات" (انظر: الضوء اللامع ٧٩/١٠، مفتاح السعادة ١٦٧/١٥، معجم المطبوعات ٦٧٨، الأعلام ٧/٥).

(٤) تعريفات الجرجاني ص١٧١

(٥)انظر: مقدمة الخطابي في تحقيقه لإيضاح المسالك ص١٠٩

ينقض القاعدة[١].

التعريف الإضافي لأصول الفقه

العنصر الرئيس الثاني في هذه الدراسة هو عنصر (أصول الفقه)، وهي العبارة التي دأبنا في هذا البحث ابتداء من عنوانه إلى خاتمته على استبدالها بعبارة (الأصولية)، من باب تسمية الكل باسم البعض، وجريا مع المألوف والمعمول به عند أهل الفن، من إطلاق اسم الأصوليين ويراد بهم علماء أصول الفقه، وإطلاق الأصول ويراد به أصول الفقه، باعتبار العهد، ولدلالة السياق؛ ولكن لا مناص في هذا الموضع من العودة بهذا المسمى المختصر إلى أصله، لأن ذلك أمر ضروري وصولا إلى المفهوم الصحيح والدقيق لهذا المصطلح، ومن خلال تحليليه إلى عوامله الأساسية، ومكوناته الأصلية؛ ولهذا سنتناوله داخل هذا التعريف العام من جانبيه الإضافي لنتعرف على جزئيه (أصول) و(فقه)، واللقبي لنتعرف على معناه باعتبار الجزأين مع بعضهما علما ولقبا معينا، فنقول وبالله التوفيق:

الأصول لغة

"الأصول" جمع أصل، وهو يطلق في اللغة على معانٍ كثيرة ومتعددة، أوردها مفصلة الدكتور يعقوب الباحسين في بحثه الشيق الذي خصصه لبيان حد أصول الفقه وموضوعه، وبين مرجع كل معنى من تلك المعاني، وما قيل فيه لغويا وأصوليا، ونحن ننقل عنه ملخص هذه المعاني إجمالا كما يلي:

١. "أسفل الشيء"
٢. "ما يستند وجود الشيء إليه"
٣. "ما منه الشيء"
٤. "منشأ الشيء"
٥. "المحتاج إليه"

---

(١) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٤١

٦. "ما يتفرع عنه غيره"

٧. "ما يفتقر إليه"

٨. "ما يبتنى عليه غيره"[١].

ثم علق على هذه التعريفات بما يفيد التقارب بينها، والتداخل في معانيها، فقال: ((ونحن إذا تأملنا هذه التعاريف والمعاني التي قيلت في الأصل ... لا يمكن أن نعتبرها جميعا موجهة إلى معرف واحد، أو أنها تؤدي معنى واحدا، فمن عرف الأصل بأنه الشرف والحسب، أو السابق، فإنه التفت إلى معنى جزئي من معاني الأصل، ومن عرفه بأنه ما يستند وجود الشيء إليه، أو ما منه الشيء أو منشأ الشيء أو المحتاج إليه، أو ما يتفرع عنه غيره، أو ما يفتقر إليه أو ما يبنى عليه غيره؛ فإنما كان يهدف إلى تعريف الأصل بمعناه الشامل الذي يدخل فيه كل الجزئيات، فلا تعارض إذن بين هذه التعاريف))[٢].

ثم اعتبر أن مرجع تلك التعاريف وأرجحها أنه **"ما يبتنى عليه غيره"**[٣]، وقال: ((وإذا كان لنا أن نختار منها تعريفاً، فإن قولهم (إن الأصل هو ما يبتنى عليه غيره) أولى هذه التعاريف بالاعتبار؛ لكون أكثر كتب الأصول قد اعتمدته؛ ولكونه أقرب إلى المعاني اللغوية؛ لأن الأصل أسفل الشيء وأساسه، ولا شك أن أسفل الشيء وأساسه هو الذي يقع عليه البناء))[٤].

الأصول اصطلاحا

أما التعريف الاصطلاحي لكلمة (أصول) فلا شك أنه يختلف من علم لآخر، وفي كل فن له معنى بحسبه، وذلك شأن المصطلحات عموما، وأكثر المعاني الاصطلاحية الشرعية

---

(١) انظر: أصول الفقه الحد والموضوع والغاية للدكتور يعقوب الباحسين ص٢٨-٣٧

(٢)أصول الفقه الحد والموضوع والغاية للدكتور يعقوب الباحسين ص٣٨

(٣) التعريفات للجرجاني، ص٢٨، وانظر أيضا: التفريق بين الأصول والفروع، د/ سعد الشثري ١/ ٣٨

(٤)أصول الفقه الحد والموضوع والغاية للدكتور يعقوب الباحسين ص٣٩

للأصل لا تخرج عما يلي[(١)] :

١. الدليل

كقولك: أصل هذا الحكم كذا، أي دليله.

٢. القاعدة الكلية

كقولك: "الضرورات تبيح المحظورات" أصل من أصول الشريعة، أي قاعدة من قواعدها.

٣. المقيس عليه

كقولك: الخمر أصل حرمة النبيذ.

والأصوليون يتفقون على مناسبة هذه المعاني الاصطلاحية كلها للمعنى اللغوي المختار للأصل بأنه "ما يبتنى عليه غيره"؛ لأن جميع هذه الأشياء فيها معنى الابتناء[(٢)].

ولكنهم يختلفون حول المعنى المراد بالأصل في تعريف أصول الفقه، هل هو ذلك المعنى اللغوي بدون تغيير، أم هو أحد هذه المعاني الاصطلاحية؟

فمنهم من يرى أن الأصول مستعملة هنا بمعناها اللغوي دون نقل ولا تغيير؛ فأصول الفقه: ما يبنى عليه الفقه، وهي أدلته[(٣)].

ومنهم من يرى انتقال المعنى الاصطلاحي للأصل في أصول الفقه إلى أحد المعاني الاصطلاحية المذكورة.

---

(١) ويمكن الرجوع لتفصيلات ذلك إلى: نهاية السول ١/٢٤، الإبهاج للسبكي ١/٢١، البحر المحيط للزركشي ١/١٧، إرشاد الفحول ص٣، شرح الكوكب المنير ١/٣٩، فواتح الرحموت ١/٨، كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٨ .

(٢)انظر: حاشية الرهاوي على شرح المنار ص١٩، نقلا عن أصول الفقه للباحسين ص٤٣

(٣)انظر: التلويح على التوضيح لصدر الشريعة ١/٨، الإحكام للآمدي ١/٤، شرح المنهاج ١/١٨، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١/٢٩

فأكثر هؤلاء قال: هو الدليل، فأصول الفقه هي أدلة الفقه[(١)].

ومنهم من اعتبره منقولا إلى معنى القواعد، فأصول الفقه هي قواعد الفقه[(٢)].

والذي يقضي به النظر الصحيح -إن شاء الله- أن الأولى بقاء المعنى اللغوي للأصل في الاصطلاح المعتمد لمعنى أصول الفقه؛ لأن الأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها، كما سنعرف في قاعدة خاصة، ولأن هذا المعنى اللغوي يبقي صلة الكلمة في معناها الاصطلاحي بمعناها اللغوي قوية، كما أنه أقرب إلى أداء المعنى المقصود بدون تكلف، وأدق في بيان المراد بلا تضييق ولا توسيع، فأصول الفقه هي ما يبنى عليه الفقه، ولكن ينبغي أن لا يقصر ذلك على أدلة الفقه وحسب، بل كل ما كان مصدرا للفقه أو يبنى عليه فقه فهو أصول فقه، سواء كان أدلة أو قواعد، ولدخول القواعد الأصولية في هذا الحد أصبح من غير اللائق بالتعريف أن تعتبر جزءا معرفا، بل هي من مكونات هذا العلم كما سنعرف؛ ولهذا قال الباحسين مرجحا هذا الوجه: ((وهذا الفهم للقاعدة الكلية هو الذي حمل أكثر المؤلفين على حمل الأصول على الأدلة، وكان يغنيهم عن ذلك حمل الأصل على معناه اللغوي، وهو ما يبنى عليه غيره، مع عدم قصرهم ما يبنى عليه الفقه على الأدلة فقط، بل تعميمه إلى ما يشمل الأدلة والقواعد وغيرها مما توصل إليه؛ لأن ذلك أبعد عن التكلف وأقرب إلى حقيقة أصول الفقه))[(٣)].

الفقه لغة

إذا دققنا النظر فيما جاءت به المصادر اللغوية عن كلمة**(فقه)** وجدناه يدور على

---

(١)انظر: البرهان ١/٨٥، المستصفى ١/٥، فواتح الرحموت ١/٨،٩ الإحكام للآمدي ١/٤، إرشاد الفحول ص٣، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٥٥

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٤

(٣)أصول الفقه الحد والموضوع والغاية للدكتور يعقوب الباحسين ص٤٧

معنيين: (الفهم) و(العلم)، وقد جمعهما ابن فارس[١] في بيان المقياس الوضعي للكلمة بقوله: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به»[٢]، وفي عبارة ابن منظور والفيروزآبادي[٣]: «العلم بالشيء والفهم له»[٤].

وقد أشار ابن النجار[٥] إلى وجه ارتباط العلم بالفهم من حيث كون العلم متولدا من الفهم فالفهم وسيلة إليه[٦]، بدليل قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ۝٧٨﴾ (النساء ٧٨)، فقد قيل في معناها: إنهم لو فهموا القرآن وتدبروا معانيه لعلموا

(١)هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، من أئمة اللغة والأدب، ولد سنة ٣٢٩هـ في قزوين ونشأ في همذان وأقام بالري وبها مات سنة ٣٩٥هـ، له مصنفات ورسائل في فنون شتى أشهرها "مقاييسه" (انظر: سير النبلاء ١٧/١٠٤، البداية ١٠/٢٨٧، الشذرات ٣/١٣٢، الأعلام ١/١٩٣).

(٢) معجم مقاييس اللغة ٤/٤٢٢

(٣)هو مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن عمر الشيرازي الفيروزآبادي، من أئمة اللغة والأدب، ولد بكارزين من أعمال شيراز سنة ٧٢٩هـ، وانتقل إلى العراق وجال في البلاد حتى استقر في زبيد فأكرمه ملكها وولاه قضاءها، وبها كانت وفاته سنة ٨١٧هـ (انظر: الضوء اللامع١٠/٧٩، الشذرات٧/١٢٦، البدر الطالع ٢/٢٨٠، الأعلام ٧/١٤٦).

(٤) اللسان ١٠/٣٠٤، القاموس المحيط ٤/٤١٤.

(٥)هو تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المصري، فقيه أصولي انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي بمصر، ولد بها سنة ٨٩٨هـ، واشتغل فيها بالتدريس والقضاء إلى أن توفي سنة ٩٧٢هـ، له مصنفات أشهرها "منتهى الإرادات" في الفقه "شرح الكوكب المنير" في الأصول (انظر: كشف الظنون ٦/٢٠٢، مختصر طبقات الحنابلة ٨٧، مقدمة محققي "شرح الكوكب المنير" ١/٥، الأعلام ٦/٦).

(٦) انظر: الكوكب المنير ١/٤٠

أن الكل من عند الله سبحانه وتعالى[١] ، فأنت ترى كيف أن عدم فهمهم لمحتوى القرآن هو الذي أدى بهم إلى عدم العلم بأن جميع ما يصيبهم من عند الله ، وفي ذلك دلالة واضحة على ارتباط العلم بالفهم من هذه الحيثية.

وأما الآمدي[٢] فيرى : «أن الفهم مغاير للعلم إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالما كالعامي الفطن...وعلى هذا فكل عالم فهم، وليس كل فهم عالما»[٣] ، وهو بذلك لا يخرج العلم عن الارتباط بالفهم وإن كان من حيثية أخرى ؛ فهو يجعل العلم مرتبة أعلى من الفهم فيكون بذلك العلم فرعا عنه ؛ إذ الفهم آلته التي لا يتوصل إليه إلا بها ؛ ولذلك صح أن يقال للعالم فقيه «ورجل فقيه عال،م وكل عالم بشيء فهو فقيه» كما يقول ابن منظور[٤] ، وهذا الطوفي[٥] مع اتفاقه مع الآمدي في مغايرة العلم للفهم إلا أنه يقر بأنه : «لا شك أن بين الفهم

---

(١) انظر : تفسير البيضاوي ١/ ٢٢٦

(٢)هو سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي (التغلبي) الآمدي، كان حنبلياً ثم تشفع، أصولي متكلم، ولد في آمد سنة ٥٥١هـ وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرس بها واشتهر، واتهم في عقيدته حسداً فخرج إلى حماة ثم دمشق ومات بها سنة ٦٣١هـ له مؤلفات في الأصول (انظر: البداية ١٣/ ١١٩ طبقات السبكي٨/٣٠٦، الشذرات ٥/ ١٤٤، الأعلام ٤/ ٣٣٢).

(٣) المحصول للآمدي ١/ ٧

(٤) في اللسان ١٠/ ٣٠٦

(٥)هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري البغدادي، فقيه أصولي حنبلي، ولد بطوف في العراق سنة ٦٥٧هـ وطلب العلم في بغداد ودمشق والحرمين وزار مصر واستقر أخيراً في القدس وبها مات سنة ٧١٦هـ، التقى بابن تيمية في دمشق ومصر ومدحه بقصيدة، ويرمى بالتشيع وينسب إليه شعر في ذلك، له مصنفات تمتاز بسلاسة الأسلوب وعذوبته (انظر: ذيل

والعلم ملازمة ؛ إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فهم الشيء المعلوم»[(١)] .

ورغم كل ما قيل[(٢)] من تخصيص الفقه لغة بمعنى آخر غير هذا ؛ فإن الصحيح أن أصل كلمة الفقه هو مطلق الفهم، والعلم مرتبط به نوع ارتباط فلا ينفكان عن بعضهما كما سبق أن أشرت، وذلك ما أعلنه الطوفي بعد رحلة طويلة عبر تلك المعاني ومناقشاتها بقوله: «فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم»[(٣)]، وقبله البيضاوي توصل إلى نفس النتيجة فأعلنها قائلا: «وهذا هو الصواب»[(٤)].

الفقه اصطلاحا

يتميز مصطلح الفقه عن غيره من المصطلحات التي استخدمت في غير موضوعها الأصلي بأنه انتقل بفعل العرف المستفيض، حتى اكتسب أصالة كادت تعطيه صفة الوضع الأصلي للكلمة ؛ لذلك نجد مختلف المصادر اللغوية تشير إلى ذلك بشكل مطرد لا يكاد يخلف، فالجوهري[(٥)] يقول: «ثم خص به علم الشريعة»[(١)]، وابن منظور يقول: «وغلب

ابن رجب ٢/٣٦٦، الدرر/١٥٤، الشذرات ٦/٣٩، الأعلام ٣/١٢٧-١٢٨).

(١) شرح مختصر الروضة ١/١٣١

(٢) كتعريف الراغب الأصفهاني له بأنه: "التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد"(مفردات الراغب ص٣٨٤)، وتعريف الرازي: " عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه" (المحصول١/٩).

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي ١/١٣٢

(٤) نهاية السول ١/٨

(٥)هو أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي الأتراري الجوهري، من أئمة اللغة ومن أهل الخط المعدودين، ولد في فاراب ودخل العراق صغيراً وطاف البلدان ثم أقام في نيسابور وبها كانت وفاته، يعد أول من حاول الطيران ومات بسببه فركب لنفسه جناحين فصعد على منارة وألقى بنفسه فمات سنة ٣٩٣هـ، وقيل كان ذلك بسبب عارض جنوني، أشهر كتبه "الصحاح" المعجم (انظر: سير النبلاء١٧/٨٠،

على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم، كما غلب النجم على الثريا، والعود على المندل»[٢]، وأدق منه وأسبق ابن الأثير فهو يقول: «وقد جعله العرف خاصا بعلم الشريعة تخصيصا بعلم الفروع منها»[٣]، وعبارة الراغب الأصفهاني[٤] تشعر بأن هذا المعنى من الرسوخ بحيث لا يكاد يختلف عن المعنى الوضعي للكلمة فهو يجعل معنى الفقه هو: «العلم بأحكام الشريعة»[٥].

ولكن مع ذلك فإننا نجد تعريفات الفقهاء الاصطلاحية لهذه الكلمة تختلف في صياغتها وقيودها وحدودها، ولكنها جميعا تتفق على كون الفقه عَلَما على العلوم الشرعية خاصة، وبدقة أكثر علم الفروع منها، كما في عبارة ابن الأثير السابقة، ومن خلال استعراض تعريفات كثيرة من تلك لا يتسع المجال لسردها يمكننا أن نستشف أمورا جوهرية تكاد لا تختفي في كل تلك التعريفات وهي:

(١) (العلم) وإن اختلفت عباراتهم في تفسير المقصود منه ظنا ويقينا[٦].

النجوم ٤/٢٠٧، الشذرات ٣/١٤٢، الأعلام ١/٣١٣).

(١) الصحاح للجوهري ٦/٢٢٤٣

(٢) لسان العرب ١٠/٣٠٥

(٣) النهاية في غريب الحديث ٣/٤٦٥

(٤)هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني، من أذكياء المتكلمين، أديب من حكماء العلماء، من أهل أصبهان، سكن بغداد واشتهر بها، توفي حوالي سنة ٥٠٢هـ (انظر: السير١٨/١٢٠، كشف الظنون٥/٢٥٦، الأعلام ٢/٢٥٥، معجم المؤلفين ٤/٥٩).

(٥) المفردات في غريب القرآن ص ٣٨٤

(٦) كما صرح بذلك أبو الخطاب الكلوذاني بقوله: "فنريد به ما علمناه بالشرع بيقين، أو غالب ظن"، (التمهيد ١/٤)

(٢) (الأحكام) لتخرج بذلك الذوات والمعاني.

(٣) (الشرعية العملية) لتخرج الأحكام غير الشرعية كالعقلية والحسية، والشرعية غير العملية كالاعتقادية.

(٤) (الاستنباط من الأدلة التفصيلية) وهو ما استقر عليه الأمر أخيرا، فالعلم بالأحكام الشرعية من غير أدلتها كعلم المقلد لا يسمى فقها عند الجميع، كما أن الأحكام المستنبطة من الأدلة الإجمالية هي أصولية وليست فقهية[١].

ويمكن لذلك أن نختار للفقه التعريف الاصطلاحي التالي:

(العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال) فهذا كما يقول الباحسين: ((أشهر ما نقل من تعاريف وأكثرها قبولا عند العلماء))[٢]، كما وصفه الدكتور تيسير فائق بأنه: ((أحسن ما قيل في تعريف الفقه... لسلامته من الاعتراضات الواردة عليه))[٣].

التعريف اللقبي لأصول الفقه

هنا نأتي إلى الخطوة الثانية في تعريف العنصر الثاني من مفردات القاعدة الأصولية، وهو التعريف اللقبي لمسمى أصول الفقه، باعتبار جزأيه مضافين إلى بعضهما، أي بالنظر إلى هذا المسمى كعلم ولقب خاص لمفهوم معين.

---

(١) يرى الدكتور عابد السفياني أن قيود (الشرعية)، (الاستنباط من الأدلة التفصيلية) (العملية)، و(أن الفقه هو استنباط المجتهدين) يرى أنها مشتركة بين سائر تعاريف الفقه، وهي ترجع في التحقيق إلى ما ذكرته أعلاه (انظر، كتابه: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، ص٦٠-٦١)

(٢) أصول الفقه للباحسين ص٦٣ وانظر لهذا التعريف: نهاية السول ١/١٩، تخريج الفروع على الأصول ص٥٠، جمع الجوامع للسبكي مع حاشية البناني وشرح المحلي١/٧١-٧٤، بيان المختصر١/١٨، مع اختلاف طفيف في بعض الألفاظ لا تأثير له.

(٣)انظر مقدمة تحقيق د/تيسير فائق، لقواعد الزركشي ١/١٥

وفي هذا المستوى التعريفي تهمنا تلك التعريفات التي تراعي الجزأين ككتلة واحدة غير مجزأة، وهنا سنعرف بالضبط مرادنا بقولنا (أصولية) أو (أصول الفقه)، ثم نعرف بالتالي المقصود عندما نقول (قاعدة أصولية) أو (قواعد أصول الفقه).

انقسم الأصوليون في تعريفهم (أصول الفقه) إلى فريقين:

الفريق الأول: عرفوه بالمعنى الوصفي، فقالوا: هو (العلم أو المعرفة بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية)، ومن هذا الفريق قول البيضاوي: ((أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالا، ومعرفة كيفية الاستفادة منها، ومعرفة حال المستفيد))[(١)].

والفريق الثاني: عرفوه بالمعنى الاسمي فقالوا: هو (القواعد أو الأدلة التي تبنى عليها الأحكام) ومن هذا النوع قول الخضري[(٢)]: ((أصول الفقه هي القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة))[(٣)].

---

(١) نهاية السول شرح منهاج الأصول١ /٥، وانظر للمزيد من تعريفات هذا الفريق: شرح مختصر المنتهى ١/١٨، التوضيح لصدر الشريعة ١ /١٧، ١٨، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ١ /٨، إرشاد الفحول ص٣.

(٢)هو محمد بن عفيفي الباجوري المعروف بالشيخ الخُضَري، مصري من العلماء بالشريعة والأدب والتاريخ، ولد سنة ١٢٨٩هـ تخرج من مدرسة دار العلوم، وعمل قاضيا بالخرطوم ثم مدرسا بالقاهرة، وتقلد عدة وظائف، من مؤلفاته "أصول الفقه" "وتاريخ التشريع الإسلامي"، توفي بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ (انظر: الأعلام ٦ /٢٦٩، معجم المطبوعات ٨٢٥، الأهرام ١٤ /٤ /١٩٢٧م).

(٣) أصول الفقه للخضري ص١٣، وانظر للمزيد من تعريفات هذا الفريق: البرهان ١ /٨٥، العدة للقاضي أبي يعلى ١ /٧، شرح اللمع ١ /١٦١، المستصفى ١ /٥، التمهيد لأبي الخطاب ١ /٦، المحصول ١ /١١، الإحكام للآمدي ١ /٤، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١ /٥٥، شرح الكوكب المنير ١ /٤٤

والاختلاف الجوهري بين الفريقين يتركز في (العلم) و (المعلوم) أي أن (أصول الفقه) هل يعني العلم الذي يتوصل به إلى محتواه؟ أم هو نفس المحتوى؟ ورغم أن الأصوليين يعتبرون المعنيين صحيحين؛ لأن أسماء العلوم تطلق على الإدراكات، وعلى متعلقات الإدراكات، كما ذكر ابن الهمام وغيره[(١)]، ولهذا قال البناني: «إن اسم كل علم يطلق على مسائله التي هي القواعد الكلية، ويطلق على إدراك تلك القواعد»[(٢)].

إلا أن التعريف بالمعلوم أقرب إلى المعنى اللغوي للأصول الذي عرفنا أنه ما يبنى عليه غيره، فالقواعد والأدلة التي يبنى عليها الفقه أقرب إلى المدلول اللغوي لكلمة الأصول، إضافة إلى أن إضافة الأصول إلى الفقه يفيد بأن المراد بها القواعد والأدلة التي يستند إليها الفقيه في استنتاج الأحكام[(٣)].

وفيما عدا هذا الفرق فإن هذه التعاريف كلها الوصفية منها والاسمية، لا تكاد تختلف إلا في أسلوب التعبير، وهو خلاف لا يترتب عليه كبير أثر في المعنى.

وكلها تتفق على ثلاثة عناصر رئيسة مكونة للتعريف اللقبي لأصول الفقه، لا يكاد عنصر منها يغيب في أي منها، مما جعلها بمثابة الأركان المكونة لهذا المصطلح في صورته الوفاقية، وهي:

١. أن في أصول الفقه هناك أدلة.
٢. وأن هناك استنباطا للفقه من هذه الأدلة.
٣. وأن هناك قواعد لكيفية استنباط الفقه من الأدلة[(٤)].

ولهذا أخذ الدكتور الباحسين المعنى المشترك بين هذه التعريفات، ووضع من خلال

---

(١) انظر: تيسر التحرير ١/ ١٤

(٢)حاشية البناني على شرح جمع الجوامع ١/ ٥٨-٨٩

(٣)انظر: أصول الفقه للباحسين ص٩٨

(٤)انظر: أصول الفقه للباحسين ص١٠٢

المعنى الكلي الذي توصل إليه باستقرائها تعريفا صاغه مراعيا فيه كل المعاني الضرورية لضبط حد هذا المصطلح، ونحن نختار معه هذا التعريف ونعتمده؛ لأنه خلاصة دراسة طويلة، وتجربة عريضة، واستقراء متأن، فنحسبه - إن شاء الله- موفقا، وهو:

(القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة)[1].

(١)أصول الفقه للباحسين ص١٠٧

التعريف اللقبي للقاعدة الأصولية

وهنا نأتي إلى النتيجة النهائية لجولتنا التعريفية هذه، وفي هذا الموضع نقطف ثمرة جهودنا السابقة كلها، حيث لا يعدو ما مر أن يكون تمهيدا وتوطئة لهذا الهدف الأخير، وهو المعنى اللقبي للقاعدة الأصولية، وهو يعني بكل بساطة وعفوية، مقصودنا بالقواعد الأصولية التي يدور كل حديث لنا في هذا البحث حولها.

فمن خلال التعريف اللقبي للقاعدة الأصولية يمكننا أن ندرك بالبساطة والوضوح الممكنين مدلول هذا المصطلح بجزأيه الرئيسين: (القاعدة) و(الأصولية) مضافين إلى بعضهما، ككتلة واحدة، ومسمى واحدا، واضعين في الاعتبار كل ما سبق من بيان لمدلولات مكونات هذا المركب وأجزائه كل واحد بمفرده.

من خلال ما سبق يتضح لنا صعوبة التفريق بين أصول الفقه وقواعده؛ إذ أن هذا المسمى دون غيره من العلوم التي لها قواعد تضبطها، تعتبر قواعده مكونا أساسا من مكوناته، بل إن معظم التعريفات تجعل القواعد نفسها تفسيرا لهذا العلم، فقد لا يكون افتئاتا على الواقع ولا عدوا للحقيقة إذا ما اعتبرنا أن القواعد الأصولية هي نفسها أصول الفقه، فذلك منهج ومسلك رواده في هذا الفن أكثر من غيرهم -كما سبق- بل هو أرجح في هذا من غيره، كما أوضحنا.

ففي ما مضى قريبا عند تعريفنا اللقبي لأصول الفقه عرفنا أن أرجح تعريف لهذا المصطلح هو (القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة)، وهذا التعريف لا يقل انطباقه على أصول الفقه عن انطباقه على قواعد أصول الفقه، فالمعنى صحيح على الاثنين، ولهذا يجب أن يبقى ثابتا في الأذهان أن قواعد أصول الفقه، هي نفسها أصول الفقه في أقوى المآخذ، وأجلى الأنظار؛ ولعل هذا يفسر لنا سر عدم اشتغال علماء الأصول ببيان معنى القواعد الأصولية، كاشتغال الفقهاء ببيان معنى القواعد الفقهية؛ لأن الأولى لا فرق بينها وبين العلم المنسوبة إليه في الحقيقة، بينما ثمة فروق بين الأخيرة وعلم الفقه الذي تنسب إليه، فالفقه غير قواعده، بينما قواعد أصول الفقه هي نفسها أصول الفقه، إذ هي مكوناته

الأساس، وركنه الركين.

وعلى هذا يمكننا ابتداء أن نقول: إن القواعد الأصولية هي: **(القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة)**.

وهذا هو نفسه التعريف الذي اعتمدناه تعريفا لقبيا لأصول الفقه، وهو صالح بناء على ما أوضحناه لتعريف القاعدة الأصولية بهذا المستوى من البساطة والوضوح.

ومع ذلك فهناك من يجتهد للتفريق بين أصول الفقه وقواعده، مستعملا نفس الآراء الأصولية السابقة التي يرى بعضها تفسير الأصول مرة بالأدلة ومرة بالقواعد، ومرة بعلم أو معرفة ذلك، وفي محاولة من هذا النوع يقول أحمد بوطاهر الخطابي: «يمكن أن يفرق بين (أصول الفقه) و(قواعد أصول الفقه)، بأن أصول الفقه هي تلك المصادر أو المنابع التي هي مناط استنباط الأحكام الشرعية منها، أما قواعد أصول الفقه **فهي تلك المناهج والمعايير التي تستخدم لأجل استنباط الأحكام**، كالأمر إذا أطلق ينصرف للوجوب، والنهي للتحريم، والنص يقدم على الظاهر، والظاهر على المؤول، والمنطوق على المفهوم، والمبين على المجمل، وغيرها من القواعد التي وضعت لتعرض عليها الأدلة الجزئية، فما انطبقت عليه حكم بقبوله وما لا فلا»[(١)].

ولعل في الأمثلة التي ساقها الخطابي بعض الإيضاح، ولكنه لم يخرج مع ذلك عن مدلول أصول الفقه نفسه، فكل تلك القواعد التي مثل بها لا تخرج عن الإطار الذي سبق في التعريف اللقبي لأصول الفقه.

وفي بيان إضافي عرف بعضهم القواعد الأصولية بأنها: «**المجموعة التي تبين للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية، سواء كانت تلك الطرق لفظية، كمعرفة دلالات الألفاظ الشرعية على معانيها واستنباطها منها، وطرق التوفيق بينها عند التعارض، أو كانت**

(١)مقدمة أحمد بو طاهر الخطابي في تحقيقه لإيضاح المسالك إلى قواعد مالك ص١١٥.

معنوية، كاستخراج العلل من النصوص وتعميمها، وبيان طرق استخراجها»[(١)].

وهذه بعض المعايير الإضافية التي تعد أقساما أو جوانب تتناولها قواعد أصول الفقه، كما يتناولها علم أصول الفقه، وعلى هذا فإذا استثنينا مراعاة للدقة والموضوعية العلمية الأدلة الرئيسة التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، والمصادر الكبرى للتشريع الإسلامي كالكتاب والسنة، فليس هناك في أصول الفقه ما لا ينطبق عليه وصف قواعد أصول الفقه، والله أعلم.

وإذا كان لنا مع ذلك أن نجتهد مع المجتهدين في وضع تعريف لقبي خاص بالقواعد الأصولية، فإن أهم ما نرى ضرورة ملاحظته في هذا السبيل هو مجيء كلمة (قواعد) ضمن التعريف بلفظها غير مفسرة، ولا موضحا معناها، وذلك أمر لا يتفق مع الدقة المطلوبة في التعاريف العلمية، وفيه قدر من القصور مهما قيل في قلة تأثيره، فقد يصح ذلك في حالة التعريف العام بمصطلح أصول الفقه، لكنه لا يصح في حالة البحث العلمي الذي يهدف إلى بيان المفهوم الاصطلاحي الدقيق لكل ألفاظ المصطلح المعرف ومنها القاعدة، فمن الضرورة العلمية المكملة – على الأقل – للتعريف ورود كل ألفاظه مفسرة بالدقة العلمية اللازمة.

كما ينبغي أن نضع في اعتبارنا أن الأدلة الأصلية للفقه، هي ضمن مفردات أصول الفقه، ولكنها لا يصح اعتبارها من قواعد أصول الفقه، فهي مصدر الفقه وقواعد الأصول، وهي مرجع علوم الشرع كلها، فلا يصح اعتبارها قواعد أصولية، مع صحة انطباق مفهوم أصول الفقه عليها بوجه من الوجوه – على ما سبق – على اعتبارها أصلا ومصدرا للفقه؛ ولهذا كان علينا حفاظا على دقة التعريف، وموضوعيته، أن نخرج من حده هذه الأدلة، والله أعلم.

ومراعاة لهذه الملاحظات؛ ولأننا عرفنا وأثبتنا أن التعريف اللقبي لقواعد الأصول، هو نفسه التعريف اللقبي لأصول الفقه، باستثناء الملاحظات السابقة؛ ولأننا عرفنا القاعدة بمعناها العام كعنصر مستقل في مقابل أصول الفقه، فإننا نرى أن المزج العلمي بين التعريفين: تعريف (القاعدة)، وتعريف (أصول الفقه)، قد يؤدي إلى تعريف دقيق لمصطلح القواعد الأصولية، ربما تكون البحوث الأصولية في حاجة إليه في ظل غياب مثل هذا التعريف، بسبب

---

(١) القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الله العجلان ص٧

ما وصفت من التداخل الشديد بين أصول الفقه وقواعده، الأمر الذي جعل الباحثين قديما وحديثا ينصرفون عن هذا العمل رغم أهميته، وقد يكون لهم عذرهم في أداء أحد التعريفين مهمة الآخر، ولكن البحث العلمي، لا يرضى بهذا القدر من نقصان الدقة في المصطلحات العلمية ولو قل.

ولهذا فإني أقترح التعريف التالي لمصطلح القواعد الأصولية في معناه اللقبي:

(قضايا كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة).

وهنا استعملنا كلمتي (قضايا كلية) بدل كلمة (قواعد)، وذلك تفسير علمي للمصطلح لابد منه، وفيما عدا ذلك فالتعريف هو نفسه الذي اعتمدناه لمصطلح أصول الفقه، وهذه الإضافة لها أهميتها التي أشرنا إليها.

فوصف (القضية) أكثر الأوصاف ملائمة لمعنى القاعدة ومدلولها ومحتواها، وهو أصدق أداء لمعناها الاصطلاحي الدقيق، فالتعريف العلمي لا يستغني عنه هنا، لما يلي:

(١)أن مفهوم (القضية) الاصطلاحي يشمل كل عناصر المسألة المطلوبة في مفهوم القاعدة، فهي تشمل: «المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم»[(١)]، وذلك ما يضفي عليها صبغة التعميم -الذي هو أكثر ملاءمة لمفهوم القاعدة التي يدخل تحتها جزئيات كثيرة- ويخلصها من المفهوم الضيق، وهي مع ذلك ليست بالشمول الذي يتجاوز مفهوم القاعدة، فكل ما تدل عليه من عناصر وارد تحت مفهوم القاعدة، فالحكم جزء من أجزائها، وهو مستلزم للمحكوم به، والمحكوم عليه، والنسبة بينهما، وبهذا ينطبق هذا الوصف على القاعدة انطباق الكف على الكف، بلا زيادة ظاهرة، ولا نقصان مخل.

(٢)وأنها تعطي بشكل مختصر تصورا مبدئيا عن معظم مشتملات القاعدة، التي يراد بها أن تطرح معنى واسعا في أضيق إطار من الألفاظ، وهذا يفسر استخدام شيخ الإسلام ابن

---

(١) كليات أبي البقاء الكفوي ص٧١٢، وانظر، المعجم الفلسفي، جميل صليبا، نشر دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩م، ١٩٥/٢.

تيمية لها كمرادف لمعنى(الكلمة الجامعة)، أي التي تجمع معاني كثيرة في عبارة قصيرة[(١)].

وأما وصف (الكلية) فقد عرفنا أنه أهم ما يميز القاعدة، بشمولها من خلال هذه الميزة جزئيات غير منحصرة، يجمعها رابط كلي واحد، ومعنى استقرائي مشترك، فقاعدة مثل: (الأمر للوجوب أو الاستحباب) قضية كلية تجمع جزئيات كثيرة من الأدلة التفصيلية، فقوله تعالى: ﴿ فَٱقْتُلُوا ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (التوبة ٥)، وقوله: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ (البقرة ٤٣)، قوله: وَإِذَا﴿ حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ ﴾ (المائدة ٢)... إلخ، كلها جزئيات لهذه القضية الكلية.

ومن خلال ملاحظة هذا المعنى الكلي المشترك الذي تحتويه القاعدة الأصولية يمكننا التوصل إلى أحكام المسائل والنوازل الشرعية من خلال الأدلة التفصيلية، وبذلك تكون القاعدة الأصولية مصدرها الأدلة التفصيلية، وموضوعها كذلك نفس الأدلة، والله أعلم بالصواب.

---

(١) انظر: المجموع ٦٨/٩

المطلب الثاني: الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية

تعتبر القواعد الفقهية من أكثر المصطلحات التصاقا بالقواعد الأصولية، وأشدها قبولا للاشتباه بها، والتداخل معها، وهو أمر تفسره، وحدة انتسابهما إلى الفقه، وتقارب ثمرتهما من حيث الوصول إلى أحكام الشرع، وتواردهما على مقصود واحد هو الفروع الفقهية ومتعلقاتها من أحكام وحوادث.

ولا أدل على قوة هذه الرابطة وعمق تلك الصلة من أن كثيرا من المؤلفات التي تفرد لواحد منهما قل أن تخلو من الآخر[(١)]، بل قد تتّحد القاعدة الفقهية مع القاعدة الأصولية في لفظها ونصها، ولكن يختلف استعمال الفقيه لها عن استعمال العالم بأصول الفقه، فمثلا قاعدة: الأمر هل يقتضي التكرار أم لا؟ إذا استخدمها عالم الأصول يقول: الأمر يقتضي التكرار كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (يونس٨)، ويقتضي المرة كما في قول النبي ﷺ : "إن الله كتب عليكم الحج فحجوا"[(٢)] والفقيه يستخدم هذه القاعدة استخداما آخر،

---

(١) مثل: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، فهو مخصص للأصولية ومع ذلك فإنه لم يقتصر في الضوابط على مسائل أصول الفقه بل كان للقواعد الفقهية عنده محل ملحوظ، حتى إنه تجوز في استعمال كلمة الأصول بعض الأحيان حتى شملت مع أصول الفقه قواعد الفقه (انظر مقدمة تحقيق محمد أديب الصالح على الكتاب المذكور ص١٥)، و يقول الشيخ الدكتور أحمد بن حميد عند بيان مناهج المؤلفين في القواعد: "دمج القواعد الفقهية مع القواعد الأصولية، وهذه الظاهرة برزت لدى مؤلفي القواعد الفقهية منذ بدايتهم وذلك كالإمام أبي زيد الدبوسي في "تأسيس النظر" فقد أورد فيه مبحث الاحتجاج بقول الصحابي، ومبحث دلالة الخاص والعام، والإمام القرافي في "الفروق" أدخل في كتابه كثيرا من القواعد الأصولية كقاعدة الشرط والمانع، وقاعدة الواجب المخير، وقاعدة اقتضاء النهي الفساد، وأما الإمام العلائي فإن القواعد الأصولية هي الأكثر بالنسبة لما أورده من قواعد فقهية" (مقدمة تحقيقه لقواعد المقري ١/١٤٢-١٤٣).

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٣٣٧) في كتاب الحج (النووي٩/١٠٠) من حديث أبي هريرة.

فيقول: إن قلنا إن الأمر يقتضي التكرار، فيتعدد طلب حكاية الأذان بتعدد المؤذنين، وإن قلنا إن الأمر لا يقتضي التكرار فلا تطلب إعادة حكاية الأذان بتعدد المؤذنين وهكذا[١].

وهذا ما يجعل التفريق بينهما وبدقة ضرورة تفرضها موضوعية البحث ومصداقيته حفاظا على التئام عناصر الموضوع واستكمال جوانبه فنقول، وبالله التوفيق:

الذين اهتموا بالتفريق بين النوعين هم علماء القواعد الفقهية، وليس الأصوليين؛ لما سبق أن أشرنا إليه من أن الأصوليين لم يشتغلوا أساسا بعلم القواعد الأصولية كفن مستقل عن أصول الفقه، بل هما في حس الجميع علما واحدا، بل إن التفريق بينهما حتى على المستوى الاصطلاحي أمر لا حقيقة له كما عرفنا؛ ولهذا لن نشتغل بصنيع أولئك القوم لعدم دخوله في تخصص بحثنا، ولكننا سنلجأ إلى ابن تيمية في هذا السبيل تحقيقا لغرضين: أحدهما: الحصول على التصور الضروري في هذا الشأن، والثاني: الاطلاع على وجهة نظر ابن تيمية، وهو مجال بحثنا.

لاسيما وقد وجدنا الشيخ تولى هذه المسألة بقدر كبير من المهنية الموفقة، وفي عبارة موجزة محكمة، جاءت بمثابة القانون الدقيق المنضبط، وذلك حينما سمى قواعد أصول الفقه "**بالأدلة العامة**"، وقواعد الفقه "**بالأحكام العامة**"[٢]، ففرق بذلك بين المصطلحين في أوجز عبارة وأبلغ إشارة، ذلك أن جوهر الفرق بين النوعين هو هذا، فهو الذي ترجع إليه سائر

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق الصادق بن عبد الرحمن الغرياني لإيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك للونشريسي، ص٣٢-٣٣، والقواعد الفقهية للندوي ص٧٠، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢١-٢٢، ولدى الدكتور ناصر الميمان تحفظ على هذا الرأي القائل بقابلية القواعد للازدواجية بين الفقه وأصوله بناه على ما يأتي من فروق بينهما على أنه لم يدعم رأيه هذا بما يكفي لتقويته إزاء واقع القواعد السالف الذكر بتعدد نظائره (انظر: كتابه القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة ص ١٣٢).

(٢) انظر: الفتاوى ١٦٧/٢٩

الفروق الأخرى مهما تنوعت مآخذها أو اختلفت اعتباراتها، وفي تحليل فيه شيء من التفصيل لهذه الفروق نجد أنها ترجع على هذا الأساس من خلال ما يلي:

(١)فمن جهة الحد، حد القواعد الفقهية: قضايا كلية تتضمن أحكاما شرعية عامة تتعرف منها أحكام جزئيات فقهية من أبواب متعددة مباشرة، أما القواعد الأصولية فيمكن أن تحد بأنها "مجموعة القواعد التي توضح للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة ا لشرعية "[١] كما سبق، فأنت ترى أن الفقهية تركز على الأحكام العامة، بينما تعتمد الأصولية على الأدلة.

(٢)ومن جهة الوجود، فسبق وجود القواعد الأصولية الذهني والواقعي على وجود القواعد الفقهية ناشئ من كون الأولى دليلا على الثانية فلا يعقل أن يسبق المدلول دليله، بل المعقول أن المدلول يتوقف وجوده على دليله إذ هو المنشئ له، فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالأحكام الشرعية التي يرتبط كل حكم منها بالدليل، ولا يصح حكم عرى عن دليل؛ ولهذا كانت القواعد الأصولية سابقة في الوجود على الفقهية؛ وأما الفروع فلا تسبق القواعد الفقهية كما لا تسبق الأصولية، فكل القواعد تسبق الفروع في الوجود، وإن كانت الفروع هي التي تدل عليها وتكشف عن وجودها كما يدل المولود على والده، وكما تدل الثمرة على الغراس، وكما يدل الزرع على نوع البذور[٢]، وكما أن العادة أن الشيء يوجد ثم يدون فالتدوين كاشف عن وجوده لا منشئ له، كما في علم النحو والمنطق، فما زالت العرب ترفع الفاعل، وتنصب المفعول في كلامها، وتجري على هذه القاعدة وغيرها من قواعد النحو قبل تدوين علم النحو، والعقلاء كانوا يناقشون ويستدلون بالبدهيات قبل أن يدون علم المنطق وتوضع قواعده[٣].

---

(١)القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٣٢

(٢)"مالك" لمحمد أبو زهرة ص٢٣٧ .

(٣) انظر: الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان ص١٤.

(٣)**ومن جهة الاستمداد**، إذ بينما تستمد القواعد الأصولية مادتها من أدلة الشرع الإجمالية، فتهتم بألفاظ الأدلة الشرعية **ودلالاتها** على الأحكام في غالب أحوالها، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو ذلك[(١)]، تهتم قواعد الفقه **بالأحكام** ذاتها[(٢)]، فالأصولي: يبحث عن الأدلة الإجمالية من حيث دلالتها على الأحكام الشرعية من أدلتها الجزئية، والفقيه يبحث في الأدلة الجزئية ليستنبط الأحكام الجزئية منها مُستعينا بالقواعد الأصولية والإحاطة بالأدلة الإجمالية ومباحثها[(٣)].

(٤)وأما **من جهة الموضوع**، فهو أظهر مجال للتفريق بينهما يبرز فيه هذا المأخذ؛ فالقاعدة الأصولية موضوعها دائما الأدلة الشرعية وما يترتب عليها من أحكام، والقاعدة الفقهية موضوعها دائما هو فعل المكلف[(٤)] وما يستلزمه من أحكام، فالقاعدة الأصولية "النهي يقتضي الفساد" موضوعها كل دليل في الشريعة ورد فيه نهي، بينما القاعدة الفقهية "المشقة تجلب التيسر" موضوعها كل فعل من أفعال المكلف يجد فيه مشقة معتبرة شرعا[(٥)].

(٥) **ومن جهة الثمرة**، فثمرة القاعدة الأصولية التمكن من استنباط الحكم الشرعي الفرعي من أدلة الشرع، بينما ثمرة القاعدة الفقهية جمع الفروع المتشابهة في الحكم تحت رباط قياسي واحد، فهي عبارة عن مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى علة واحدة تجمعها، أو ضابط فقهي يحيط بها؛ ولهذا فإن القواعد الأصولية خاصة بالمجتهد يستعملها عند استنباط الأحكام، بينما القواعد الفقهية يرجع إليها الفقيه والمتعلم لمعرفة أحكام

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ٢/١، وانظر: تحقيق الدكتور محمد الشريف للمجموع المذهب للعلائي ٤٢/١.

(٢) انظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢٠.

(٣) انظر: الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان ص١٢.

(٤) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٦٨، و القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٣١.

(٥)انظر: القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٣١.

الفروع المندرجة تحتها[(١)] ؛ ذلك أن غير المجتهد لا يمكنه التعامل مع الأدلة الشرعية لما تحتاج إليه من ملكة خاصة في الفهم وقدرة متميزة في التطبيق، بخلاف الأحكام العامة فيمكن لمن له أدنى فقه في الشرع معرفة الفروع التي تشملها فلا يحتاج التوصل إلى أحاد المسائل عن طريقها إلى بلوغ مرتبة الاجتهاد، وذلك بمقتضى وضعهما الأصلي وإن كان قد يتخلف أحيانا فتستخدم القاعدة الفقهية للاستدلال أيضا كالأصولية، فتختص حينئذٍ بالمجتهد كما سيأتي.

(٦)ومن جهة الشمول، فالقواعد الأصولية تتسم بما تتسم به أدلة الشرع العامة من العموم والشمول والثبات، الذي هو من أخص مميزاتها التي تجعلها قادرة على استيعاب العدد غير المتناهي من المسائل الفقهية المتجددة، أما القواعد الفقهية وإن كانت كلية فهي تكثر فيها الاستثناءات كشأن الأحكام العامة التي لا بد أن يشذ عنها ما لا تقبل الانطباق عليه، يقول الشيخ محمد البورنو: «إن قواعد الأصول إذا اتفق على مضمونها لا يستثني منها شيء فهي قواعد كلية مطردة - كقواعد العربية - بلا خلاف، وأما قواعد الفقه فهي مع الاتفاق على مضمون كثير منها يستثنى من كل منها مسائل تخالف حكم القاعدة بسبب من الأسباب كالاستثناء بالنص أو الإجماع أو الضرورة أو غير ذلك من أسباب الاستثناء ولذلك يطلق عليها كثيرون بأنها قواعد أغلبية أكثرية لا كليَّة مطردة»[(٢)] .

(٧)ومن جهة كثرة العدد، لارتباط القواعد الأصولية بالأدلة كذلك، فقد أصبحت محصورة

---

(١)انظر في ذلك: القواعد الفقهية للندوي ص٦٩، والقواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر الميمان ص ١٣١، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢٠-٢١ وتحقيق الدكتور محمد الشريف للمجموع المذهب١ /٤٢، والقواعد الكبرى في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الله العجلان ص٧.

(٢)الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢١ .

معلومة العدد، كشأن أدلة الشرع[1] الذي اكتمل بإكمال الله له فلا زيادة فيه ولا نقص، وأما القواعد الفقهية المرتبطة بالأحكام الشرعية فقد اكتسبت ما لهذه الأحكام من التجدد وعدم الانحصار، ولعل هذا ما ألمح إليه القرافي في قوله عن القواعد الفقهية عند التفريق بين النوعين: ((قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحِكَمه لكل قاعدة من فروع الشريعة ما لا يحصى))[2].

من كل هذا يتضح معنا بجلاء دقة نظر وسعة فقه شيخ الإسلام الذي أجمل هذه الفروق كلها عندما قال في معرض بيانه لقاعدة "الأصل في العقود والشروط الإباحة حتى يثبت الحضر": ((فهي بأصول الفقه التي هي الأدلة العامة، أشبه منها بقواعد الفقه التي هي الأحكام العامة))[3].

---

(١)انظر: التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة لمصطفى بن سلامة ص٢٠٢.

(٢) الفروق للقرافي ١/٢-٣، وانظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو ص٢١.

(٣)الفتاوى ٢٩/١٦٧

الفصل الأول: الأدلة الشرعية وقواعدها

المبحث الأول: النصوص

المطلب الأول: تمهيد حول المراد بالنصوص

ينبغي لنا قبل أن نستعرض قواعد ابن تيمية الأصولية المتعلقة بالنصوص أن نبين مفهوم النص والمراد به عند ابن تيمية والأصوليين، ونحدد مرادنا منه في هذا التقسيم الذي درجنا عليه هنا، فنقول وبالله التوفيق:

في المصنفات الأصولية نجدهم يحددون مفهوم النص بأنه "ما يفيد بنفسه من غير احتمال"، أو "ما لا يحتمل إلا معنى واحداً"، أو "ما يزداد وضوحا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم"[(١)].

وهي تعريفات تحدد النص كقسيم للظاهر ومقابل له، وهما بهذا مفهومان أقرب إلى المهنية الأصولية، وأداتان تستخدمان فقط من قبل الأصوليين، وهي تعريفات تقصر مدلول النص على معنى خاص داخل الاصطلاح الأصولي يعطي مفهوما دقيقا عند استعمال الأدلة التفصيلية في آحاد المسائل، ولاشك أن معظم استعمالات الأصوليين للنص في مصنفاتهم إنما يعنون بها هذا المفهوم، ولكننا عندما نوسع دائرة البحث قليلا سنجد أن للنص مفهوما آخر أوسع وربما أكثر استعمالا في مدونات الفقه وسائر المصنفات الشرعية، بل حتى على ألسنة الأصوليين نجد هذا الاستخدام عندما لا يكون البحث موغلا في التخصصية أو عندما يكون الحديث عن أصول الفقه أو حولها في نطاق أوسع وأشمل.

ففي كشاف اصطلاحات الفنون يقول التهانوي: ((النص في عرف الأصوليين يطلق على معان: الأول كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا أو نصا أو مفسرا اعتبارا منهم للغالب لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص))[(٢)].

وهنا نلاحظ أن التهانوي يعطي للنص تعريفا واسعا شاملا يجعل مفهومه في مقابل بقية

---

(١)انظر لتعريفات النص: روضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر ٢٧/٢، الواضح لابن عقيل ٣٣/١، ٩١، أصول السرخسي ١٦٤/١، أصول البزدوي ٤٦/١، المستصفى ٣٨٤/١-٣٨٥، البرهان ٢٧٧/١.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٠٥/٣

الأدلة الشرعية كالإجماع والقياس، ولا يكتفي بذلك بل ينسب ذلك إلى عرف الأصوليين مما يؤكد مرة أخرى على ما أشرت إليه آنفا من أن هذا المفهوم الآخر للنص غير غائب أيضا حتى عند الأصوليين، بل في صنيع التهانوي بتقديمه لهذا المعنى العام الشامل للنص على سائر المعاني الأخرى ما يدل على تقدمه عليها في المرتبة والاستعمال، أو على الأقل في السعة والشمول.

وإذا ما ذهبنا إلى شيخنا ابن تيمية وهو محل بحثنا؛ فسنجد الأمر أكثر يسرا وأشد دقة وشمولا، حيث يعطينا كلا المفهومين للنص في عبارة واحدة بنظام يشير إلى مكانة كل واحد منهما ودرجته، كما يحدد موقفه منه بالصورة التي نحتاجها لنسير في هذا المبحث على خطى من فكر ابن تيمية راسخة واثقة، يقول رحمه الله:

((ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال **النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين**، ويراد بالنص ما دلالته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (البقرة ١٩٦) و ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾(الشورى ١٧) فالكتاب هو النص والميزان هو العدل))(١).

وهنا نجد ابن تيمية ينص على المفهومين السابقين للنص، الضيق منهما والشامل، ويعيننا على تحديد المراد بالنص في مبحثنا هذا عندما يمثل لنا بأول قاعدة فيه وهي (شمول النصوص لجميع الأحكام) ويحدد لنا المراد بالنص فيها بكونه المعنى العام الشامل لكل ما جاء في الكتاب والسنة من قطعي وغير قطعي ومحتمل وغير محتمل، ويستشهد على كلا المعنيين بنص قرآني يؤكد ما ذهب إليه وقرره.

وبهذا لا يدع الشيخ لنا مجالا لنضيف شيئا، غير أن نقول: إن هذا المعنى العام الشامل للنص هو المراد في هذا المبحث، وهو استعمال قصدنا من ورائه التزام منهجية الشيخ أولا،

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٨

ولتناغم هذا المعنى مع ما يندرج في هذا المبحث من قواعد تختص بهذا القسم في مقابلة بقية أدلة الشرع الأخرى كالإجماع والقياس، كما يعطي دلالة أعمق على ارتباط الوحيين بمعنى وثيق، يوحد موردهما، ومجال البحث فيهما.

وعلى هذا فإننا نعني في هذا المبحث بالقواعد التي تتعلق بالكتاب والسنة كمصدرين أساسين من مصادر التشريع، وسنتناول فيه كل ما تناوله الشيخ من قواعد نرى تعلقها بنصوص الكتاب والسنة ضمن القواعد التي تقع في نطاق بحثنا في باب المعاملات من مجموع الفتاوى، والله الموفق،،،

المطلب الثاني: في قواعد النصوص وتطبيقاتها

القاعدة الأولى

النصوص شاملة لجميع الأحكام[1]

شرح القاعدة

ليس مصادفة ولا اتفاقا أن تأتي هذه القاعدة كأول قاعدة ندرسها ضمن منظومة هذه القواعد الأصولية عند ابن تيمية، فلسوف يظهر لنا إن شاء الله مدى اعتزاز الشيخ بمضمون هذه القاعدة، وكيف بنى عليها كثيرا من تفريعاته الأصولية والفقهية، ونافح من أجلها، واستمات في الدفاع عنها، والنعي على من خالفه في القول بمقتضاها، والرد على كل أولئك المخالفين.

بل إن للشيخ مؤلف خاص يحمل في عنوانه نص هذه القاعدة هو (قاعدة في شمول النصوص للأحكام) ظهر أخيرا ضمن مجموع نفيس لبعض مؤلفات شيخ الإسلام التي لم تر النور سابقا، جمعها محمد عزير شمس، بإشراف الشيخ بكر أبو زيد، ولكن لم يتسن لي بعد إلا تصفح سريع لهذا المؤلف الذي لا شك ستكون معالجته للقاعدة في مستوى أهميتها، ورغم أن الشيخ في مؤلفاته التي وصلت إلينا قبل هذا، والتي أتيح لي الإطلاع عليها ودراستها لم يقصر في شرح هذه القاعدة وبيان جوانبها وأبعادها، كما سيظهر إن شاء الله من خلال هذا الشرح، إلا أن الدراسة المخصصة للقاعدة برمتها، والتأليف المستقل فيها، لابد أن يضيف ما ليس في غيره، ولو على سبيل البيان والتوضيح، فلعله تتاح فرصة في وقت من الأوقات لمزيد دراسة في هذه الرسالة الجديدة فنلحق جديدها بشرحنا لهذه القاعدة، في موضعه إن شاء الله.

فماذا يعني ابن تيمية بهذه القاعدة؟ وكيف يطبق مضمونها؟ ومن هم مخالفوه فيها؟

---

(١)انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ٣٣٨/٣١، ٢٨٨/١٩

وكيف رد عليهم؟ وما أدلته في إثبات كل ما يقول في هذا الإطار؟ هذه الأسئلة وغيرها هو ما يهمنا ههنا الإجابة عليه.

مفهوم القاعدة عند ابن تيمية

أما ما يعنيه ابن تيمية بالقاعدة فواضح أنه يقصد التأكيد على أن ما من حكم يحتاج إليه العباد في أفعالهم وأقوالهم الظاهرة والباطنة الحاضرة والمستقبلة والماضية إلا اشتملت عليه نصوص الشرع، وجاء في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه، بحيث لم يعد مع الشرع حاجة قط إلى ما سواه، في صغير ولا كبير من أمور الدين والحياة، فيقول مؤكدا قوله بشاهد من تجربته الشخصية: «النصوص دالة على عامة الفروع الواقعة كما يعرفه من يتحرى ذلك ويقصد الإفتاء بموجب الكتاب والسنة ودلالتها، وهذا يعرفه من يتأمل كمن يفتى في اليوم بمائة فتيا أو مائتين أو ثلاثمائة وأكثر أو أقل، وأنا قد جربت ذلك، ومن تدبر ذلك رأى أهل النصوص دائما أقدر على الإفتاء وأنفع للمسلمين في ذلك من أهل الرأي المحدث»[١]، ولعل قول التلميذ في هذا يوضح قول شيخه، يقول ابن القيم رحمه الله في هذا: «النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يحلنا الله ولا رسوله ﷺ على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص»[٢].

ويصر الشيخ على أنه لا يعني بهذه القاعدة معنى مواربا، أو مفهوما مجازيا، يمكن تفسيره على أي وجه، وبكل صورة، بل يصرح بما يعنيه بها قائلا: «.. كل ما يحتاج الناس إليه في دينهم فقد بينه الله ورسوله ﷺ بيانا شافيا»[٣]، ويقول كذلك: «وأما العمليات، وما يسميه ناس: الفروع والشرع والفقه؛ فهذا قد بينه الرسول ﷺ أحسن بيان، فما شيء مما أمر

---

(١) الاستقامة ١/ ١٢

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣٣٧

(٣) مجموع الفتاوى ١٧/ ٤٤٣

الله به أو نهى عنه أو حلله أو حرمه إلا بين ذلك))[(١)]

ويؤكد بأنه لا تنازع يفترض وقوعه في مسائل الشرع وآحاد فروعه إلا في الكتاب والسنة جوابه عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله، فيقول: ((... وكذلك الكلام في عامة مسائل النزاع بين المسلمين إذا طلب ما يفصل النزاع من نصوص الكتاب والسنة وجد ذلك وتبين أن النصوص شاملة لعامة أحكام الأفعال، وكان الإمام أحمد يقول: إنه ما من مسألة يسأل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها، والصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم))[(٢)] ، ويقول أيضا :((القرآن فيه بيان الجواب عن هذا السؤال وسائر ما يسأل عنه))[(٣)]، ويستشهد بأقوال السلف لذلك فيقول: ((وَقَال الشَّعْبِيُّ[(٤)] : مَا ابْتَدَعَ أَحَدٌ بِدْعَةً إلا وَفِي كِتَابِ اللهِ بَيَانُهَا، وَقَال مَسْرُوقٌ[(٥)] : مَا سُئِل أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ عَنْ شَيْءٍ إلا وَعِلمُهُ فِي القُرْآنِ وَلكِنْ عِلمُنَا قَصُرَ عَنْهُ))[(٦)] .

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٧٣

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٥

(٣) الرد على البكري ٢/ ٧٠٦

(٤)عامر بن شراحيل الهمداني الكوفي الشعبي، أبو عمرو، تابعي جليل القدر، ولد في خلافة عمر سنة ١٧هـ، كان إماماً حافظاً فقيهاً متفنناً روى عن خلق من الصحابة، وكان رحمه الله ضئيلاً نحيفاً توأماً، توفي بالكوفة سنة ١٠٤هـ على المشهور .انظر : السير (٤/ ٢٩٤) –شذرات الذهب (١/ ١٢٦) طبقات علماء الحديث (١/ ١٥٤)

(٥)مسروق بن الأجدع الهمداني الكوفي، أبو عائشة، الفقيه أحد الأعلام، كان فقيها عابداً زاهداً، أخذ عن عمر وعلي ومعاذ وآخرين، وعنه الشعبي وإبراهيم النخعي وخلق، مات سنة ٦٣هـ .انظر : الأنساب (٥/ ٦٥٠) – طبقات علماء الحديث (١/ ١٠٢)

(٦)المجموع ٥/ ٣٨

ثم بعد أمثلة كثيرة ساقها لمسائل ظن الكثيرون عدم شمول النصوص لحكمها مؤكدا خطأ ذلك الاعتقاد ومفندا له، يعلن معتمدا على برهان الاستقراء فيقول: «وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يستدل فيها بنص جلي ولا خفي فهذا ما لا أعرفه»[1]، وإذا قال أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية عن مسألة ما: لا أعرفها، فاحتمال عدم وجودها أقرب بكثير من عكسه.

وجه شمول النصوص لجميع الأحكام

وبهذا يظهر لنا جليا واضحا ما يعنيه شيخ الإسلام ابن تيمية بهذه القاعدة من شمول حقيقي مطلق لسائر الأحكام الشرعية التي يحتاج إليها المسلم في كل جوانب حياته، سواء في علاقته بربه، فيما يعرف اصطلاحا بالعبادات، أو علاقته بغيره فيما يعرف بالمعاملات، أو علاقته بنفسه في الآداب والأخلاق، وأسرته في النكاح وملحقاته، وغير ذلك، كل ذلك جاءت نصوص الكتاب والسنة وافية به شاملة له، ولكن الشيخ لا يغفل وجه هذا الشمول، ولا يترك بيانه عائما يستطيع من شاء أن يستشكله أو ينفيه، بل يوفيه من البيان حقه، ويستخدمه كذلك للرد على من خالفه في مقتضى هذا القول، ولم يذهب معه هذا المذهب، وقد أشار إلى الأساس الذي تقوم عليه فكرة هذا الشمول عنده في عبارة موجزة، فقال: «الأحكام كلها بلفظ الشارع ومعناه، فألفاظه تناولت جميع الأحكام، والأحكام كلها معللة بالمعاني المؤثرة، فمعانيه أيضا متناولة لجميع الأحكام»[2]، وهذا ما تولى تفصيله وبيانه باستفاضة، من خلال بحوث ودراسات متعددة، ومؤلفات تابعة ومفردة، فلنر كيف قام بهذا العمل الجليل، وكيف يمكن لنصوص الشرع أن تفي بكل جوانب الأحكام مع تجددها وعدم انحصارها، وهو التساؤل الذي يجيب عليه الشيخ بعدة محاور، كما يلي:

أولا: الأسماء العامة

من خلال هذا المحور يشرح الشيخ أن احتواء النصوص لسائر الأحكام إنما جاء من

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ١٩٩

(٢)قاعدة لاستحسان لابن تيمية، ضمن جامع المسائل، جمع محمد عزيز شمس (المجموعة الثانية ص٢٠٧)

خلال الأسماء العامة التي يستعملها الشارع لبيان الأحكام فتندرج فيها صور لا تنحصر من المعاني القائمة والمتجددة، ولكنه يؤكد في نفس الوقت على أن هذه القاعدة لا تفيد إلا من امتلك الآلية اللازمة لتطبيقها حتى يعلم ما يندرج، وما لا يندرج، وهي الآلية التي يلخصها الشيخ في كلمتين: **العموم، والاعتبار**، ويسمي الأول قياس الشمول، والثاني قياس التمثيل، ويؤكد شمول اللفظ لهما باسمه العام، وأنه ليس المقصود بهما القياس بمعناه الأصولي الخاص الذي يكون في مقابلة النص، فيقول: «ونفاة القياس لا يسمونه قياسا، وإن سماه المسمي قياسا كان نزاعا لفظيا، والتحقيق أن دخول الأعيان في المعنى العام الذي دل عليه الخطاب هو من قياس الشمول، وأن تمثيل بعض الأعيان والأنواع ببعض هو من قياس التمثيل، لكن شمول اللفظ لهذا ولهذا بطريق العموم يغني عن قياس التمثيل»[1].

ثم يشرح الشيخ كيف يمكن للاسم العام أن يشتمل على أحكام الفروع والمسائل المتجددة من خلال **العموم** في خطاب الشارع، أو **الاعتبار** الذي دل عليه الشارع كذلك، فيقول رحمه الله: «فالكتاب والسنة بينا جميع الأحكام بالأسماء العامة، لكن يحتاج إدخال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق ونظر ثاقب لإدخال كل معين تحت نوع، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بينه الرسول ﷺ، وحينئذ فكل من الحوادث شملها خطاب الشارع وتناولها الاعتبار الصحيح، وخطاب الشارع العام الشامل دل عليها بطريق العموم الذي يرجع إلى تحقيق المناط وهو في معنى قياس الشمول البرهاني، والاعتبار الصحيح تناولها بطريق قياس التمثيل الذي يتضمن التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، والتماثل والاختلاف ثابت في نفس الأمر، وقد نصب الله عليه أدلة تدل عليه، وكما أن القياس الشمولي والتمثيلي يرجعان إلى أصل واحد ولا يجوز تناقضهما إلا مع فسادهما أو فساد أحدهما، فكذلك الخطاب العام والاعتبار الصحيح يرجعان إلى أصل واحد ولا يجوز تناقضهما إلا لفساد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣٣٧/٧

دلالتهما أو دلالة أحدهما»[١]

ويسوق الشيخ لمزيد البيان والتأكيد الأمثلة التالية قائلا :

«... كالاجتهاد في تعيين القبلة عند الاشتباه، والاجتهاد في عدل الشخص المعين، والنفقة بالمعروف للمرأة المعينة، والمثل لنوع الصيد، أو للصيد لمعين، والمثل الواجب في إتلاف المال المعين، وصلة الرحم الواجبة، ودخول أنواع من المسكرات في اسم الخمر، وأنواع من المعاملات في اسم الربا والميسر، وأمثال ذلك مما فيه إدخال أعيان تحت نوع، وإدخال نوع خاص تحت نوع أعم منه، فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلماء، وهو ضروري في كل شريعة فإن الشارع غاية ما يمكنه بيان الأحكام بالأسماء العامة الكلية ثم يحتاج إلى معرفة دخول ما هو أخص منها تحتها من الأنواع والأعيان»[٢] .

ثانيا: القواعد العامة

ومن خلال هذا المحور الثاني يشرح الشيخ طريقة أخرى لإحاطة النصوص بالأحكام، وذلك من خلال القواعد الكلية العامة التي ينص عليها الشارع فتحوي جزئيات وفروع لا تنحصر، وهو ما يسميه الحديث (بجوامع الكلم)[٣]، وهي القضية الكلية، والكلمة الجامعة، كما يوضح الشيخ بقوله: «...وذلك أن الله بعث محمدا ﷺ بجوامع الكلم فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كليه وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد»[٤]، وفي موضع آخر يؤكد هذا المعنى مرة أخرى فيقول: «الكلمة الجامعة هي القضية الكلية والقاعدة العامة التي بعث بها نبينا ﷺ فمن فهم كلمه الجوامع علم اشتمالها لعامة الفروع وانضباطها بها والله

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٤٢-٣٤٣

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٣٦

(٣) سيأتي تخريجه ص [٢٨١]

(٤) مجموع الفتاوى ١٩/٢٨٠

أعلم))[١].

ويزيد الأمر تجلية حين يبين لنا وجه اشتمال هذا الكم الهائل من الفروع والجزئيات في أمثال هذه القضايا الكلية، بحيث لا يبقى فرع مما تصلح له خارجا عنها، وذلك عندما يقول في سياق شرحه لحديث (أوتيت جوامع الكلم)[٢]: ((وهذا حديث شريف جامع وذلك أن الكلم نوعان: انشائية فيها الطلب والإرادة والعمل، وإخبارية فيها الاعتقاد والعلم، وكل واحد من العلم والإرادة الذي هو الخبر والطلب فيه فروع كثيرة وله أصول محيطة، وهي نوعان: كلية جامعة عامة، وأولية علية؛ فالعلوم الكلية والأولية والإرادات والتدابير والأوامر الكلية والأولية هي جماع أمر الوجود كله والخبر المطلوب كله الحق الموجود والحق المقصود))[٣]، ورغم القالب المنطقي الغالب على هذه العبارة إلا أننا نرى فيها بوضوح كيف أن كلمات الشرع الجامعة التي هي قضاياه الكلية قد أتت على كل ما يتصور أو يقصد وجوده من أحكام ومسائل، وذلك بانحصار الموجود والمقصود بين الإرادة والأمر، والخبر والطلب، وتلك جوامع الكلم التي جاء بها الشرع الحنيف.

وحتى لا يظن اختصاص هذه المزية بالسنة دون الكتاب لورود الحديث عنه ﷺ في هذا السياق يؤكد الشيخ ذات المعنى ويشرحه بطريقة أبعد شيئا ما عن الأسلوب المنطقي المعقد، فيقول مستشهدا بآية وحديث: ((و لهذا جاء كتاب الله جامعا كما قال ﷺ: (أعطيت جوامع الكلم)[٤]، وقال تعالى: ﴿كِتَـٰبًا مُّتَشَـٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ (الزمر ٢٣)، فالتشابه يكون في الأمثال

---

(١)الاستقامة ١/٣-١٢

(٢) سيأتي تخريجه ص[٢٨١]

(٣)مجموع الفتاوى ١٨/٣٠٨

(٤)متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري في -كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة- حديث رقم (٧٢٧٣)، ومسلم -كتاب المساجد- حديث رقم (٥٢٣)

والمثاني في الأقسام فإن التثنية في مطلق التعديد كما قد قيل في قوله: ﴿ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ﴾ (الملك٤) ... و هو جميعه مثاني لأنه استوفيت فيه الأقسام المختلفة؛ فإن الله يقول: ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ﴾ (الذاريات٤٩) فذكر الزوجين مثاني، والإخبار عن الحقائق بما هي عليه، بحيث يحكم على الشيء بحكم نظيره، وهو حكم على المعنى الواحد المشترك خبرا أو طلبا خطاب متشابه، فهو متشابه مثاني ... **والكلام الجامع** هو الذي يستوفي الأقسام المختلفة والنظائر المتماثلة، جمعا بين المتماثلين وفرقا بين المختلفين، بحيث يبقى محيطا، وإلا فذكر أحد القسمين أو المثلين لا يفيد التمام، و لا يكون الكلم محيطا، ولا الكلم جوامع، وهو فعل غالب الناس في كلامهم»[(١)] .

ولا يألو الشيخ جهدا في بيان هذا الوجه بكل وسيلة، حتى يترسخ ويغدو واضحا لكل سائل ومستشكل من طالب علم أو لجوج، فيذكر في أكثر من مناسبة أمثلة لهذه القواعد الجوامع والقضايا الكلية من خلال نصوص الكتاب والسنة، ثم يبين وجه قاعديتها ومدى قابليتها لانضواء فروع متعددة تحتها، ومن هذه الأمثلة:

١) قوله: «في الصحيح: (**كل مسكر خمر وكل خمر حرام**)[(٢)] أراد أن يبين لهم أن جميع المسكرات داخلة في مسمى الخمر الذي حرمه الله، فهو بيان لمعنى الخمر، وهم قد علموا أن الله حرم الخمر، وكانوا يسألونه عن أشربة من عصير العنب، كما في الصحيحين عن أبى موسى (أنه سئل عن **شراب يصنع من الذرة يسمى المزر وشراب يصنع من العسل يسمى البتع** وكان قد أوتى جوامع الكلم فقال **كل** مسكر حرام)[(٣)]، فأراد أن يبين لهم بالكلمة الجامعة -وهى القضية

(١) مجموع الفتاوى ١٦/٥٢٣-٥٢٤

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٨]

(٣)متفق عليه من طريق أبي بردة عن أبي موسى- أخرجه البخاري -كتاب المغازي- حديث رقم

الكلية- أن كل مسكر خمر))[١] .

٢) ومنها قوله: ((وإذا كان النبي ﷺ ذكر هذا السفر وهذا السفر ، علم أن مقصوده ذكر جنس الأعمال مطلقا لا نفس العمل الذى هو قربة بنفسه كالصلاة والصيام ومقصوده ذكر جنس النية وحينئذ يتبين أن قوله: (إنما الأعمال بالنيات)[٢] مما خصه الله تعالى به من جوامع الكلم كما قال (بعثت بجوامع الكلم)[٣] وهذا الحديث من أجمع الكلم الجوامع التى بعث بها؛ فإن كل عمل يعمله عامل من خير وشر هو بحسب ما نواه ، فإن قصد بعمله مقصودا حسنا كان له ذلك المقصود الحسن ، وإن قصد به مقصودا سيئا كان له ما نواه))[٤] .

٣) ومنها قوله: ((فإنه ﷺ كان قد أوتي جوامع الكلم ألا تراه لما أراد النهي عنها قال كل ذي ناب من السباع حرام ولم يعدد أنواعا منها))[٥] .

القاعدة بين ابن تيمية والأصوليين

وبعد هذا البيان لمفهوم القاعدة وآلية تطبيقها يحسن أن نأتي إلى مواقف الأصوليين منها ورأيهم في مقتضاها ، هل يخالفون الشيخ أو يوافقونه؟ وما وجهة نظرهم؟ إذ بذلك تستكمل جوانب البحث في المسألة بمعرفة جميع وجهات النظر ، وكل المآخذ.

(٤٣٤٣)، ومسلم -كتاب الأشربة- باب بيان أن كل مسكر خمر برقم (٢٠٠٢)

(١) مجموع الفتاوى ٦٨/٩

(٢)متفق عليه من حديث عمر -أخرجه البخاري- باب بدء الوحي حديث رقم (١)، ومسلم كتاب الإمارة -باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنيات- حديث رقم (١٥٥) ولفظ مسلم (إنما الأعمال بالنية)

(٣) سبق تخريجه في ص[٢٨١]

(٤) مجموع الفتاوى ٢٥٤/١٨

(٥) شرح العمدة ١٤٣/٣

عندما نشرع في الإجابة على هذه الأسئلة سنجد أن الشيخ قد كفانا مئونة البحث وقرب إلينا السبيل؛ إذ بين لنا أن في المسألة طرفان ووسط، فالأصوليون فيها على ثلاث فرق، ففريق ينفي مطلقا اشتمال النصوص على كل الأحكام، بل منهم من يرى أن النصوص لا تفي بعشر معشار ما يحتاج إليه الناس منها، وفريق على النقيض منهم يرون شمول النصوص الشرعية لكل حكم بنصه واسمه اللغوي، حتى أنكروا القياس وغيره من السبل والطرق التي يتوصل بها إلى التفريع على نصوص الكتاب والسنة على الوجه الذي سبق بيانه، وفريق ثالث وسط بين هذين يرى أن نصوص الشرع وافية شاملة لكل الأحكام ولكن بواسطة طرق الاستنباط وأوجه الاستدلال التي سبق شرحها، ويرون أن ذلك يعني -بكل دقة- أن النص شامل للحكم متى ما دل عليه باسمه العام أو أرشد على الطريقة التي يفهم بها منه[١].

وأصحاب الرأي الأول: هم القائلون بوجوب التعبد بالقياس عقلا، وحاصل قولهم: أنه يجب تعميم الحكم على جميع الصور وهي غير متناهية والنصوص متناهية ولا إحاطة للمتناهي بغير المتناهي[٢].

وأصحاب الرأي الثاني: هم الظاهرية الذين اشتهر عنهم القول بنفي القياس بكل أنواعه وطرقه، وأصروا على أن جميع الأحكام مضمنة في النصوص بأسمائها اللغوية، وأنكروا حتى القواعد العامة وجوامع الكلم، بدعوى أنها دلالة لم توضع بلغة العرب التي خاطبنا بها الشارع، وتوسعوا في المقابل في استعمال الاستصحاب والبراءة الأصلية[٣].

---

(١)انظر كلامه في: الاستقامة ١/٣-١٢، مجموع الفتاوى ١٩/٢٨٠، منهاج السنة النبوية ٦/٤١١.

(٢) يحكى هذا القول عن أبي القفال من الشافعية، وأبي الحسن البصري من المعتزلة، انظر تفصيلاته وأدلته في: (نبراس العقول ص١١٦-١١٩) وممن اشتهر عنه أيضا إمام الحرمين الجويني (انظر: البرهان ٢/٤٨٥).

(٣) أشهر من حمل لواء هذا الرأي ودافع عنه هو أبو محمد بن حزم، انظر آراءه بالتفصيل في: المحلى

وأما الرأي الثالث: فهو رأي الجمهور، وهم أكثر الأصوليين القائلين بجواز التعبد بالقياس شرعا ووقوعه عقلا، فيقرون بأن النصوص وافية بالأحكام، ولكنهم يؤكدون على أهمية استعمال وسائل الاستنباط التي منها القياس بنوعيه الشمولي والتمثيلي، على الوجه الذي سبق بيانه، ويعتبرون ذلك راجعا إلى النص أيضا ابتداء واستمرارا وانتهاء، فلا قياس إلا على حكم منصوص، كما أن النص هو الذي أمر بالقياس، والحكم المستنبط بواسطة قياس مسكوت على منطوق هو في الواقع مشمول بذلك النص، وإن وقع القياس في طريقه.

وهذا القول هو القول الوسط بين الإفراط والتفريط "وكلا طرفي قصد الأمور ذميم"، وهو الذي اختاره الشيخ ومثل به رأيه من خلال هذه القاعدة التي نتناولها في هذا الحديث، وهذه الأقوال والترجيح بينها هو ما يتناوله الشيخ في النص التالي:

«... وكذلك الأمور العملية التي يتكلم فيها الفقهاء فإن من الناس من يقول إن القياس يحتاج إليه في معظم الشريعة لقلة النصوص الدالة على الأحكام الشرعية كما يقول ذلك أبو المعالي وأمثاله من الفقهاء مع انتسابهم إلى مذهب الشافعي ونحوه من فقهاء الحديث، فكيف بمن كان من أهل رأى الكوفة ونحوهم فإنه عندهم لا يثبت من الفقه بالنصوص إلا أقل من ذلك وإنما العمدة على الرأي والقياس حتى أن الخراسانيين من أصحاب الشافعي بسبب مخالطتهم لهم غلب عليهم استعمال الرأي وقلة المعرفة بالنصوص، وبإزاء هؤلاء أهل الظاهر كابن حزم ونحوه ممن يدعى أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج أكثر من جمع النصوص حتى تنفى دلالة فحوى الخطاب وتثبته في معنى الأصل، ونحو ذلك من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على المعنى العام، والتوسط في ذلك طريقة فقهاء الحديث، وهي إثبات النصوص والآثار الصحابية على جمهور الحوادث وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل فيستعملون قياس العلة والقياس في معنى الأصل وفحوى الخطاب إذ ذلك من جملة دلالات اللفظ، وأيضا فالرأي كثيرا ما يكون في تحقيق المناط الذي لا خلاف بين الناس في استعمال الرأي والقياس فيه، فإن الله أمر بالعدل في

١/١/٧٨-٨٤، والإحكام ٢/٥١٥ وما بعدها.

الحكم والعدل قد يعرف بالرأي وقد يعرف بالنص ولهذا قال النبي ﷺ (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر)[١] إذ الحاكم مقصوده الحكم بالعدل بحسب الإمكان فحيث تعذر العدل الحقيقي للتعذر أو التعسر في علمه أو عمله كان الواجب ما كان به أشبه وأمثل وهو العدل»[٢].

سبب غلط من رأى عدم إحاطة النصوص بالأحكام

يرجع شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الغلط الذي وقع فيه-في رأيه- من يرى قصور النصوص الشرعية عن الإحاطة بالأحكام، والوفاء بكل ما يحتاج المكلفون معرفته من حكم الله في آحاد المسائل، يرجع ذلك إلى أسباب ترجع في مجملها إلى قصور لدى متلقي النص ومستخدمه، يتعلق إما بخلل في فهمه للنص أو قدرته على تطبيقه، وكلها أسباب إضافية في دلالة النص، وليست حقيقية كما يرى ابن القيم-تلميذ ابن تيمية النجيب- الذي يقسم دلالة النص إلى حقيقية تابعة لإرادة المتكلم وقصده، لا يمكن أن تختلف ولا تختل، وإضافية تتبع فهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة هي التي تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك[٣].

وفي التفصيل يذكر الشيخ هذه الأسباب شارحا من خلالها بعض جوانب مهمة في معنى هذه القاعدة وآلية تطبيقها، وهذه الأسباب كما يراها الشيخ، هي:

أولا: الإخفاق في إدراك وجه شمول النصوص للأحكام الناتج عن عدم القدرة على فهم واستيعاب قضايا الشرع الكلية وجوامع كلمه التي يحتاج فهم مدلولاتها وأساليب بيانها

---

(١)متفق عليه، أخرجه البخاري -كتاب الاعتصام- حديث رقم (٧٣٥٢)، ومسلم -كتاب الأقضية- باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ- حديث رقم (١٧١٦) كلاهما من حديث عمرو بن العاص بلفظ (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)

(٢)الاستقامة ١/٣-١٢

(٣)انظر: إعلام الموقعين ١/٣٥٠-٣٥١

إلى ذهن حصيف وفكر ثاقب، وفي هذا يقول رحمه الله: «... وإنما أنكر ذلك من أنكره لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوال الله ورسوله ﷺ وشمولها لأحكام أفعال العباد وذلك أن الله بعث محمدا ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قضية كليه وقاعدة عامة تتناول أنواعا كثيرة وتلك الأنواع تتناول أعيانا لا تحصى فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد»[(١)].

ثانيا: عدم التمكن من الفهم الصحيح للمسألة أو الفرع الفقهي المراد حكمه، إما بسبب اختلاف عبارات الأداء عن نظيرتها في النص الشرعي مما يستلزم الإحاطة بألفاظ النصوص ومدلولاتها المختلفة، مع الخبرة الكافية في فقه النوازل وقضايا العرف المستعمل في كل زمان ومكان، ليمكن الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، بغض النظر عن اختلاف أو اتحاد القوالب اللفظية، وإما بسبب الاحتياج لمعرفة حدود وأبعاد القضية محل التطبيق نظرا لدقة جوانبها وتشعب مآخذ الحكم فيها، وهذا ما يشرحه الشيخ بقوله: «القرآن فيه بيان الجواب عن هذا السؤال وسائر ما يسأل عنه لكن يريد الذي يجيب بما في القرآن والسنة أن يعرف معاني القرآن والسنة ويعرف معاني كلام السائل فإن الناس لهم عبارات يعبرون بها عن معانيهم غير العبارات التي في الكتاب والسنة كما لأمة لسان غير لسان العرب فالمجيب بما جاء به الرسول ﷺ يحتاج إلى أن يعرف معنى العبارتين العبارة التي خاطب بها الرسول ﷺ والعبارة التي وقع بها السؤال»[(٢)]، وقوله: «ولا ريب أن هذا يشكل على كثير من الناس لعدم علمهم بالنصوص ودلالتها على المقاصد ولعدم علمهم بما أحدث من الرأي والعمل وكيف يرد ذلك إلى السنة كما قال عمر بن الخطاب: ردوا الجهالات إلى السنة»[(٣)].

ثالثا: الإسراف في الفرضيات الفقهية التي درج عليها بعض الفقهاء، حتى أصبحوا

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٠

(٢) الرد على البكري ٢/ ٧٠٦

(٣) الاستقامة ١/ ٣-١٢

يتصورون مسائل وفرعيات لا يمكن وقوعها، ويجادلون بأن أمثال هذه المسائل لا يجدون لها أحكاما في نصوص الشرع، وكأن الشرع ملزم بأن يصدر أحكاما ترفية على مسائل قد سبق في علمه المحيط عدم وقوعها، وهذه الإشكالية هي ما يناقشه الشيخ ويرد عليه فيما يلي: ((وإنما ظن كثير من الناس الحاجة إلى الرأي المحدث لأنهم يجدون مسائل كثيرة وفروعا عظيمة لا يمكنهم إدخالها تحت النصوص، كما يوجد في فروع من ولد الفروع من فقهاء الكوفة ومن أخذ عنهم، وجواب هذا من وجوه:

أحدها: أن كثيرا من تلك الفروع المولد المقدرة لا يقع أصلا، وما كان كذلك لم يجب أن تدل عليه النصوص، ومن تدبر ما فرعه المولدون من الفروع في باب الوصايا والطلاق والأيمان وغير ذلك علم صحة هذا.

الوجه الثاني: أن تكون تلك الفروع والمسائل مبنية على أصول فاسدة، فمن عرف السنة بين حكم ذلك الأصل فسقطت تلك الفروع المولدة كلها، وهذا كما فرعه صاحب الجامع الكبير فإن غالب فروعه كما بلغنا عن الإمام أبي محمد المقدسي[1] أنه كان يقول: مثله مثل من بنى دارا حسنة على أساس مغصوب فلما جاء صاحب الأساس ونازعه في الأساس وقلعه انهدمت تلك الدار، وذلك كالفروع العظيمة المذكورة في كتاب الأيمان وبناها على ما كان المفرع يعتقده من مذهب أهل النحو الكوفيين فإن أصل باب الأيمان الرجوع إلى نية الحالف وقصده، ثم إلى القرائن الحالية الدالة على قصده كسبب اليمين وما هيجها، ثم إلى العرف الذي من عادته التكلم به سواء كان موافقا للغة العربية أو مخالفا لها، فإن الأيمان وغيرها من كلام الناس بعضهم لبعض في المعاملات والمراسلات والمصنفات وغيرها تجمعها

---

(١)عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي، موفق الدين أبو محمد، من أئمة الحنابلة، لم يكن في عصره أفقه منه، ولد بجماعيل سنة ٥٤١هـ، قدم دمشق صغيراً وتلقى العلم فيها وفي بغداد، بلغ الغاية في العلم والدين والخلق، توفي سنة ٦٢٠هـ بدمشق، له مصنفات من أعظمها "المغني" في الفقه و"روضة الناظر" في الأصول .انظر: سير النبلاء ١٦٥/٢٢، ذيل ابن رجب ١٣٣/٢، البداية ٨٤/١٣، الأعلام ٦٧/٤

كلها دلالة اللفظ على قصد المتكلم ومراده، وذلك متنوع بتنوع اللغات والعادات، وتختلف الدلالة بالقرائن الحالية والمقالية... وإذا كان هذا أصل الأيمان فيقال لذلك المفرع إذا كان هذا أصل قصده الذي هو في أكثر المواضع يخالف مقتضى ما ذكرته من الجواب، وينظر إلى القرائن الحالية ومعها لا تستقيم عامة الأجوبة، وإذا عدم ذلك وله عرف وعادة يتكلم بها وغالب عادات الناس لا ينبني على المقاييس التي وضعتها أنت، فإذا جواب الحالفين بمثل ما أجبتهم به ليس هو من الشريعة في غالب المواضع ،ولا يحتاج باب الأيمان إلى تفريع إذ هذه الأصول الثلاثة تضبطه ضبطا حسنا لكن لا بد أن يكون المفتى ممن يحسن أن يضع الحوادث على القواعد وينزلها عليها، وكذلك ما فرعوه في باب الحكم والسياسة وغيرها عامة ذلك مبنى على أصول فاسدة مخالفة للشريعة، وهذا -والله أعلم- من معنى قول ابن مسعود: (إنكم ستحدثون ويحدث لكم)[(١)]؛ ولهذا تكثر هذه الفروع وتنتشر حتى لا تضبطها قاعدة؛ لأنها ليست موافقة للشريعة، فأما الشريعة فإنها كما قال النبي ﷺ (بعثت بجوامع الكلم)[(٢)]، والكلمة الجامعة هي القضية الكلية والقاعدة العامة التي بعث بها نبينا ﷺ فمن فهم كلمه الجوامع علم اشتمالها لعامة الفروع وانضباطها بها والله أعلم.

الوجه الثالث: أن النصوص دالة على عامة الفروع الواقعة كما يعرفه من يتحرى ذلك ويقصد الإفتاء بموجب الكتاب والسنة ودلالتها، وهذا يعرفه من يتأمل كمن يفتى في اليوم بمائة فتيا أو مائتين أو ثلاثمائة وأكثر أو أقل وأنا قد جربت ذلك ومن تدبر ذلك رأى أهل النصوص دائما أقدر على الإفتاء وأنفع للمسلمين في ذلك من أهل الرأي المحدث، فإن الذي رأيناه دائما أن أهل رأى الكوفة من أقل الناس علما بالفتيا وأقلهم منفعة للمسلمين مع كثرة عددهم وما لهم من سلطان وكثرة بما يتناولونه من الأموال الوقفية والسلطانية وغير ذلك، ثم

---

(١)أثر عن ابن مسعود -أخرجه الدارمي في سننه (٧٢/١) برقم (١٦٩)، وذكره الحافظ في الفتح (٢٥٣/١٣)

(٢) سبق تخريجه في ص[٢٨١]

إنهم في الفتوى من أقل الناس منفعة قل أن يجيبوا فيها وإن أجابوا فقل أن يجيبوا بجواب شاف، وأما كونهم يجيبون بحجة فهم من أبعد الناس عن ذلك، وسبب هذا أن الأعمال الواقعة يحتاج المسلمون فيها إلى معرفة بالنصوص، ثم إن لهم أصولا كثيرة تخالف النصوص والذي عندهم من الفروع التي لا توجد عند غيرهم فهي مع ما فيها من المخالفة للنصوص التي لم يخالفها أحد من الفقهاء أكثر منهم، عامتها إما فروع مقدرة غير واقعة وإما فروع متقررة على أصول فاسدة فإذا أرادوا أن يجيبوا بمقتضاها رأوا ما في ذلك من الفساد وإنكار قلوب المؤمنين عليهم، فأمسكوا))[1] .اهـ

أدلة القاعدة

في مقام الاستدلال على هذه القاعدة يفيض الشيخ في ذكر النصوص والأوجه الدالة على مقتضاها بصورة لا تكاد تبقي لقائل قولا ولا لمتردد وجها، ومن أدلته ما يلي:

١) قول الله تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة ٣)

٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾(التوبة ١١٥)

٣) وقال تعالى ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾﴾ (يوسف ١١١)

٤) وقال تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ (النحل ٨٩)

---

(١)الاستقامة ١/٣-١٢

٥) وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ (البقرة ٢١٣)

٦) وقال تعالى: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَعْمَـٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ (النحل ٦٣- ٦٤) فقد بين سبحانه أنه ما أنزل عليه الكتاب إلا ليبين لهم الذي اختلفوا فيه كما بين أنه أنزل جنس الكتاب مع النبيين ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.

٧) وقال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾﴾ (الشورى ١٠)

٨) وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ﴾ (التوبة ١١٥) فقد بين للمسلمين جميع ما يتقونه.

٩) كما قال: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ﴾ (الأنعام ١١٩)

١٠) وقال تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء٥٩) وهو الرد إلى كتاب الله أو إلى سنة الرسول ﷺ بعد موته، وقوله (فان تنازعتم) شرط وشيء نكرة والنكرة في سياق الشرط تعم فأي شيء تنازعوا فيه ردوه إلى الله والرسول ﷺ، ولو لم يكن بيان الله والرسول ﷺ فاصلا

للنزاع لم يؤمروا بالرد إليه.

١١)وقال ﷺ: (تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك)(١).

١٢)وقال ﷺ (إنه من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ)(٢) فلولا أن سنته وسنة الخلفاء الراشدين تسع المؤمن وتكفيه عند الاختلاف الكثير لم يجز الأمر بذلك(٣)

من تطبيقات القاعدة

يفرع شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه القاعدة فروعا كثيرة تتناسب مع حجمها لديه واهتمامه بها، ولكننا التزاماً بمنهج بحثنا سنقتصر على ما له تعلق منها بباب المعاملات، ونضيف عليه تمثيلا شيئا يسيرا من غيره، ومن ذلك:

أولا: مسائل المعاملات

١. مسألة اختصاص الإخوة لأم بالثلث

أورد الشيخ هذه القاعدة في المعاملات أصالة، وهو يتكلم على مسألة في باب

---

(١)أخرجه ابن ماجه من حديث العرباض بن سارية -باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين- حديث رقم (٤٣) وسيأتي تخريجه في الحديث التالي

(٢)أخرجه أبو داود من حديث العرباض بن سارية -كتاب السنة-باب في لزوم السنة- حديث رقم (٤٦٠٧)، وابن ماجه -باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين- حديث رقم (٤٣)، والترمذي- أبواب العلم-باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة- حديث رقم (٢٨١٥) وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد في المسند ٤/١٢٦ - ١٢٧

(٣)راجع لهذه الأدلة وتفصيلاتها: مجموع الفتاوى ١٩/١٧٣-١٧٥

الفرائض منه، وهي مسألة اختصاص الإخوة لأم بالثلث دون الإخوة الأشقاء والإخوة لأب، وذكر أن هذا الباب-باب الفرائض- يعتبر من أشكل الأبواب الفقهية من حيث انضواء مسائله تحت مفهوم هذه القاعدة، بادعاء كثيرين خلو بعضها عن حكم شرعي منصوص، فأراد بالتمثيل بمسائل هذا الباب المشكل إثبات مضمون هذه القاعدة، من عدم خلو واقعة من حكم منصوص بوجه من الوجوه السالفة، وفي هذا يقول: «والمقصود هنا أن **النصوص شاملة لجميع الأحكام** ونحن نبين ذلك فيما هو من أشكل الأشياء لننبه به على ما سواه، والفرائض من أشكلها فنقول: النص والقياس وهما الكتاب والميزان دلا على أن الثلث يختص به ولد الأم ... أما النص فقوله تعالى ﴿فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِۚ﴾ (النساء ١٢)، والمراد به ولد الأم وإذا أدخلنا فيهم ولد الأبوين لم يشتركوا في الثلث بل زاحمهم غيرهم، وإن قيل إن ولد الأبوين منهم وأنهم من ولد الأم، فهو غلط والله تعالى قال: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٞ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٞ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٞ فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ﴾ الآية (النساء١٢) وفي قراءة سعد[1] وابن مسعود (من الأم) والمراد به ولد الأم بالإجماع، ودل على ذلك قوله ﴿فَلِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ (النساء١٢)، وولد الأبوين والأب في آية في قوله: ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهَا وَلَدٞۚ﴾ (النساء ١٧٦)، فجعل لها النصف وله جميع المال وهكذا حكم ولد الأبوين، ثم قال: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا

(١)سعد بن أبي وقاص واسم أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي الزهري، أبو إسحاق، أحد العشرة المبشرين بالجنة، أسلم وهو ابن ١٧سنة، شهد بدراً والحديبية وسائر المشاهد، وكان أحد الستة الذين أخبر عمر أن النبي ﷺ مات وهو عنهم راضٍ وكان مجاب الدعوة، مات سنة ٥٥هـ بالعقيق. الاستيعاب (٦٠٦/٢) الإصابة (٨٣/٣)

وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ (النساء ١٧٦)، وهذا حكم ولد الأبوين لا الأم باتفاق المسلمين، فدل ذكره تعالى لهذا الحكم في هذه الآية وكذلك الحكم في تلك الآية على أن أحد الصنفين غير الآخر، وإذا كان النص قد أعطى ولد الأم الثلث فمن نقصهم منه فقد ظلمهم وولد الأبوين جنس آخر، وقد قال النبي ﷺ: (الحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلأولى رجل ذكر)[١] وهذا يقتضى أنه إذا لم تبق الفرائض شيئا لم يكن للعصبة شيء، وهنا لم تبق الفرائض شيئا))[٢].

٢. المعاملات الربوية المعاصرة

من أهم ما فرعه الشيخ على هذه القاعدة دخول سائر المعاملات الربوية تحت نصوص تحريم الربا بتحقق معنى ما دلت عليه تلك النصوص فيها، بغض النظر عن مسمياتها الحديثة، والمتجددة، فكل معاملة وجد فيها معنى الربا سواء بالتفاضل أو النسيئة، أو كانت فيها شبهة من شبه الربا بالتحايل، كما يفعله بعض الناس اليوم من شراء السلع بقيم مؤجلة أكثر منها حالة، ثم بيعها للبائع نفسه أو عن طريقه بالاتفاق معه بوجه من الوجوه بمبلغ أقل حالا ؛ للتوصل بذلك إلى أخذ الزيادة على المال الحال، ويسمون ذلك مرة بالتورق، ومرة بالتيسير، ومرة بالمرابحة الإسلامية، وغير ذلك من الأسماء والمسميات التي لا تغير من حقائق الأمور شيئا، ويبقى الكل بحسب حقيقته، ربا في الفضل والنسيئة، مشمولا بنصوص التحريم والوعيد التي جاءت مستفيضة في هذا الشأن، وهذا ما يشير إليه الشيخ بقوله: ((من هذا الباب لفظ الربا فإنه يتناول كل ما نهي عنه من ربا النسأ وربا الفضل ؛ والقرض الذي يجر منفعة وغير ذلك فالنص متناول لهذا كله ؛ لكن يحتاج في معرفة دخول الأنواع والأعيان في النص

---

(١)متفق عليه من حديث ابن عباس، البخاري –كتاب الفرائض– حديث رقم (٧٨٣٢) فتح، ومسلم – كتاب الفرائض– باب ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر– حديث رقم (١٦١٥)

(٢)مجموع الفتاوى ٣١/٣٣٨–٣٤٠، بتصرف

إلى ما يستدل به على ذلك وهذا الذي يسمى : تحقيق المناط))[١].

٣. المعاملات الميسرية المعاصرة

مما يتفرع على مقتضى هذه القاعدة كذلك سائر العقود ذات الصبغة الميسرية ، والتي يكون الغرر فيها واضحا ، وهي التي يشملها مسمى الميسر والقمار الوارد في نصوص الشرع ، وهي كل معاملة يكون المعقود عليه فيها مجهولا أو شبه مجهول ، أو يكون الربح فيها مجازفة ، بحيث يشترك كثيرون في العقد وتكون منفعته لواحد غير معين منهم ، كما هو الحال في عقود التأمين التجاري ، ونحوه من عقود الغرر ، وهذا ما يشير إليه الشيخ بقوله : ((كذلك لفظ الميسر هو عند أكثر العلماء يتناول اللعب بالنرد والشطرنج ، ويتناول بيوع الغرر التي نهى عنها النبي ﷺ ؛ فإن فيها معنى القمار الذي هو ميسر ؛ إذ القمار معناه : أن يؤخذ مال الإنسان وهو على مخاطرة هل يحصل له عوضه أو لا يحصل؟ كالذي يشتري العبد الآبق ، والبعير الشارد ، وحبل الحبلة ، ونحو ذلك مما قد يحصل له ، وقد لا يحصل له ، وعلى هذا فلفظ الميسر في كتاب الله تعالى يتناول هذا كله ، وما ثبت في صحيح مسلم (عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر)[٢] يتناول كل ما فيه مخاطرة ، كبيع الثمار قبل بدو صلاحها ، وبيع الأجنة في البطون ، وغير ذلك))[٣].

ثانيا: مسائل متفرقة

بالإضافة إلى تلك المسائل الرئيسة التي تتفرع على هذه القاعدة ، هناك مسائل أخرى فرعية ، أوردها الشيخ نذكر منها للتمثيل ما يلي :

١. شمول مسمى الخمر الوارد في النصوص لكل مسكر قديم وحديث

---

(١)مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٣-٢٨٤

(٢)أخرجه مسلم (١٥١٣) كتاب البيوع - باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر - عن الأعرج عن أبي هريرة قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر.

(٣)مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٣

فيشمل الخمر القديمة بكل أنواعها سواء كانت مصنوعة من عنب أو تمر أو غيرهما، كما يدخل فيه ما عرف حديثا من المسكرات كالمشروبات الكحولية المختلفة الأنواع، والمخدرات بشتى أصنافها كالحشيشة والأفيون ونحوهما، وتكون بهذا المعنى منصوصة، وحكمهما مشمول بأدلة الشرع بمقتضى هذه القاعدة، وهذا ما يشرحه الشيخ باستفاضة فيقول: ((والصواب الذي عليه الأئمة الكبار: أن الخمر المذكورة في القرآن تناولت كل مسكر؛ فصار تحريم كل مسكر بالنص العام، والكلمة الجامعة، لا بالقياس وحده، وإن كان القياس دليلا آخر يوافق النص، وثبتت أيضا نصوص صحيحة عن النبي ﷺ بتحريم كل مسكر، ففي صحيح مسلم عن النبي ﷺ أنه قال: (كل مسكر خمر وكل مسكر حرام)[١] وفي الصحيحين عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ أنه قال: (كل شراب أسكر فهو حرام)[٢]، وفي الصحيحين عن أبي موسى (عن النبي ﷺ أنه سئل فقيل له: عندنا شراب من العسل يقال له: البتع، وشراب من الذرة يقال له: المزر؟ قال: وكان قد أوتي جوامع الكلم، فقال: كل مسكر حرام)[٣]، إلى أحاديث أخر يطول وصفها، وعلى هذا فتحريم ما يسكر من الأشربة والأطعمة كالحشيشة المسكرة ثابت بالنص، وكان هذا النص متناولا لشرب الأنواع المسكرة من أي مادة كانت؟ من الحبوب أو الثمار أو من لبن الخيل أو من غير ذلك، ومن ظن أن النص إنما يتناول خمر العنب قال: إنه لم يبين حكم هذه المسكرات التي هي في

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٨]

(٢)متفق عليه - أخرجه البخاري (٥٢٦٤) كتاب الأشربة - باب الخمر من العسل - عن الزهري قال أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن أن عائشة رضي الله عنها قالت سئل رسول الله ﷺ عن البتع وهو نبيذ العسل وكان أهل اليمن يشربونه فقال رسول الله ﷺ كل شراب أسكر فهو حرام ومسلم (٢٠٠١) كتاب الأشربة - باب بيان أن كل مسكر خمر و أن كل خمر حرام- عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عائشة قالت سئل رسول الله ﷺ عن البتع فقال كل شراب أسكر فهو حرام

(٣) سبق تخريجه في ص[٢٨٢]

الأرض أكثر من خمر العنب بل كان ذلك ثابتا بالقياس وهؤلاء غلطوا في فهم النص، ومما يبين ذلك أنه قد ثبت بالأحاديث الكثيرة المستفيضة أن الخمر لما حرمت، لم يكن بالمدينة من خمر العنب شيء؛ فإن المدينة لم يكن فيها شجر العنب، وإنما كان عندهم النخل، فكان خمرهم من التمر، ولما حرمت الخمر أراقوا تلك الأشربة التي كانت من التمر، وعلموا أن ذلك الشراب هو خمر محرم، فعلم أن لفظ الخمر لم يكن عندهم مخصوصا بعصير العنب، وسواء كان ذلك في لغتهم فتناول [غيره]؛ أو كانوا عرفوا التعميم ببيان الرسول ﷺ فإنه المبين عن الله مراده؛ فإن الشارع يتصرف في اللغة تصرف أهل العرف يستعمل اللفظ تارة فيما هو أعم من معناه في اللغة وتارة فيما هو أخص»[(١)]

٢. **شمول لفظ الطلاق الوارد في النصوص لكل فرقة رجعية تقع بين الزوجين، وعدم دخول ما كان بائنا من الفرقة كاللعان والخلع في مسمى الطلاق،** لورود النصوص بذلك كما يوضح الشيخ فيقول:

«قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق١)، وقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة ٢٢٨)، ونحو ذلك يعم بلفظه كل مطلقة، ويدل على أن كل طلاق فهو رجعي؛ ولهذا قال أكثر العلماء بذلك، وقالوا: لا يجوز للرجل أن يطلق المرأة ثلاثا، ويدل أيضا على أن الطلاق لا يقع إلا رجعيا، وأن ما كان بائنا فليس من الطلقات الثلاث، فلا يكون الخلع من الطلقات الثلاث، كقول ابن عباس والشافعي في قول؛ وأحمد في المشهور عنه لكن بينهم نزاع: هل ذلك مشروط بأن يخلو الخلع عن لفظ الطلاق ونيته أو بالخلو عن لفظه فقط؛ أو لا يشترط شيء من ذلك؟ على ثلاثة أقوال»[(٢)].

٣. **شمول مسمى اليمين في النصوص لكل يمين يحلف بها المسلمون،** فيشملها

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٢-٢٨٣

(٢) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٤

حكم تلك اليمين الوارد في النصوص، من وجوب الكفارة وعدم لزوم المحلوف عليه في اليمين المنعقدة، ووجوب التوبة والاستغفار في اليمين الغموس، والعفو عن يمين اللغو من تلك الأيمان، وهذا ما يشرحه الشيخ مشيرا إلى هذه القاعدة فيقول:

«وكذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ (التحريم ٢) و ﴿ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ (المائدة ٨٩) هو متناول لكل يمين من أيمان المسلمين، فمن العلماء من قال: كل يمين من أيمان المسلمين ففيها كفارة كما دل عليه الكتاب والسنة، ومنهم من قال: لا يتناول النص إلا الحلف باسم الله، وغير ذلك لا تنعقد ولا شيء فيها، ومنهم من قال: بل هي أيمان يلزم الحالف بها ما التزمه، ولا تدخل في النص، ولا ريب أن النص يدل على القول الأول، فمن قال: إن النص لم يبين حكم جميع أيمان المسلمين؛ كان هذا رأيا منه، لم يكن هذا مدلول النص، وكذلك الكلام في عامة مسائل النزاع بين المسلمين إذا طلب ما يفصل النزاع من نصوص الكتاب والسنة وجد ذلك، وتبين أن النصوص شاملة لعامة أحكام الأفعال، وكان الإمام أحمد يقول: إنه ما من مسألة يسأل عنها إلا وقد تكلم الصحابة فيها أو في نظيرها، والصحابة كانوا يحتجون في عامة مسائلهم بالنصوص كما هو مشهور عنهم، وكانوا يجتهدون رأيهم ويتكلمون بالرأي ويحتجون بالقياس الصحيح أيضا»[1]

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٨٤

القاعدة الثانية

الأحكام الجزئية لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا وإنما شرعها شرعا كليا[١]

شرح القاعدة

هذه القاعدة يمكن اعتبارها امتدادا لسابقتها، ورافداً من روافدها، فهي تتولى بيان جانب مما احتوت عليه القاعدة الأولى، حيث سبق هناك بيان أن من أوجه شمول النصوص لجميع الأحكام، مجيئها -أي النصوص- في قوالب كلية، وقضايا جامعة تتفرع عليها جزئيات ربما لا تنحصر، وهذا بعينه ما يؤكده الشيخ في صياغته لهذا الأصل القاعدي الذي يستكمل به الجوانب التي سبق شرحها هناك.

ولكن ينبغي لفهم مضمون القاعدة ومقصود الشيخ منها أن نعرف المراد بكل من (الكلي) و(الجزئي) ليكون حديثنا الذي سيدور حولهما في إطاره الصحيح فالحكم على الشيء فرع عن تصوره.

فالكلي كما يعرفونه هو: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان[٢].

كذلك يعرفون الجزئي بأنه: ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كزيد[٣].

وبهذا يظهر أن الحكم الجزئي المقصود في القاعدة، هو الحكم الخاص بكل مسألة فقهية

---

(١)انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ١٥٣/٢٩

(٢)انظر: تعريفات الجرجاني ص١٨٦، كليات أبي البقاء الكفوي ص٧٤٥، مجموع الفتاوى ٣٤٣/٥.

(٣)انظر: تعريفات الجرجاني ص٧٥.

على حدة، بحيث لا يشاركها فيه غيرها، وهو ما يسميه الشيخ أحيانا **بالمعين**[١]، كما يظهر أن المقصود بالكلي هو المعنى العام الذي يشترك فيه أفراد كثيرون، ولهذا يطلق عليه ابن تيمية اسم **العام** أحيانا[٢]، فيكون المعنى الإجمالي للقاعدة: أن الأحكام المعينة لكل صورة فقهية أو مسألة أو نازلة إنما شرعت بوصفها العام، الذي تشترك فيه مع غيرها من المسائل والصور، وليس بوصفها الخاص المستقل، بمعنى أن نصوص الشرع لم تأت بالنص على آحاد الصور والنوازل بأسمائها الخاصة، وإلا لم يتأت لها شمول الأحكام والفروع التي لا تتناهى، وإنما انتظمت تلك الفروع والجزئيات في قوالب كلية لها صفة الشمول وخاصية الاشتراك، وهذا ما يعنيه الشيخ حين يشرح قائلا:

«... الأحكام الجزئية من حل هذا المال لزيد وحرمته على عمرو لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا وإنما شرعها شرعا كليا مثل قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة ٢٧٥)، وقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ (النساء ٢٤)، وقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء ٣)، وهذا الحكم الكلي ثابت سواء وجد هذا البيع المعين أو لم يوجد، فإذا وجد بيع معين أثبت ملكا معينا»[٣]

علاقة القاعدة بتحقيق المناط

يعرف ابن تيمية تحقيق المناط فيقول: «هو أن ينص الله على تعليق الحكم بمعنى عام كلي فينظر في ثبوته في آحاد الصور أو أنواع ذلك العام، كما نص على اعتبار العدالة، وعلى

---

(١)انظر: درء تعارض العقل والنقل ١٠/١٦٩-١٧٠

(٢)انظر: درء تعارض العقل ٥/ ١٤٣، ٦/٣٨، منهاج السنة ٦/٤٤٦، ٨/٣٢. بيان تلبيس الجهمية ١/٧١.

(٣)مجموع الفتاوى ٢٩/١٥٣

استقبال الكعبة، وعلى تحريم الخمر والميسر، وعلى حكم اليمين، وعلى تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير ونحو ذلك، فينظر في الشراب المتنازع فيه هل هو من الخمر أم لا، كالنبيذ المسكر، وفي اللعب المتنازع فيه كالنرد والشطرنج هل هو من الميسر أم لا، وفي اليمين المتنازع فيها كالحلف بالحج وصدقة المال والعتق والطلاق والحرام والظهار هل هي داخلة في الأيمان فتكفر أم في العقود المحلوف بها فيلزم ما حلف به أم لا يدخل لا في هذا ولا في هذا فلا يلزمه شيء بحال، كما ينظر فيما وقع فيه دم أو ميتة أو لحم خنزير من الماء والمائعات ولم يتغير لونه ولا طعمه بل استهلكت النجاسات فيه واستحالت أو رفعت منه واستحال فيه ما خالطه من أجزائها فينظر في ذلك هل يدخل في مسمى الماء المذكور في القرآن والسنة أو في مسمى الميتة والدم ولحم الخنزير))(١).

وأحسب أن في هذا البيان من الشيخ ما يكاد ينطق بعلاقة قاعدتنا الوثيقة بتحقيق المناط، فقد بين رحمه الله المقصود بيانا ضافيا من خلال هذه الأمثلة التفصيلية التي هي عبارة عن أحكام جزئية معينة غير منصوصة تنضوي تحت قواعد عامة كلية منصوصة، فظهر أن تحقيق المناط هو إلحاق الجزئيات الفرعية بكلياتها العامة التي نص عليها الشارع، وهذا هو الاجتهاد الذي يحتاجه النص ليظهر مدى شموله لأحكام المسائل وآحاد الصور، كما تحتاجه الأحكام الجزئية لتنال حقها من قول الشارع الفصل، ولفوائد أخرى عديدة سنذكر بعضها - إن شاء الله- فيما يلي من خلال هذا الشرح، وبهذا يظهر بجلاء أن تحقيق المناط ليس إلا اسما آخر -إن صح التعبير- لهذه القاعدة؛ إذ بهذا البيان والتمثيل المستفيض بدا واضحا أن مجيء النصوص بصفتها الكلية هذه وامتناع نصها على الجزئيات لا يمكن أن يفهم على الوجه الذي قصد إليه الشارع إلا عندما يوضع في سياقه الصحيح، في إطار منهجية تحقيق المناط كما اصطلح الأصوليون على تسميتها، ضمن منظومة ثلاثية تضيف إليها تنقيح المناط وتخريج المناط، اللذين قد تأتي مناسبات في هذا البحث للحديث عنهما.

---

(١)منهاج السنة ٢/٤٧٤-٤٧٥

ولكن ما يعنينا خصوصا في هذا الموضع هو كون هذا المصطلح الأصولي اسم آخر لنفس مسمى هذه القاعدة؛ فيكون المقصود به مقصودا بها، وما يحكم عليه به يحكم به عليها، ولهذا فسيكون حديثنا فيما سيأتي منصبا عليه بالدرجة الأولى على اعتبار التداخل الأصيل بينه وبين قاعدتنا، كما نستشفه من النص السابق للشيخ، ومن نصوص أخرى له، مثل قوله: «الشارع نصوصه كلمات جوامع وقضايا كلية وقواعد عامة، يمتنع أن ينص على كل فرد من جزئيات العالم إلى يوم القيامة، فلا بد من الاجتهاد في المعينات، هل تدخل في كلماته الجامعة أم لا؟ وهذا الاجتهاد يسمى تحقيق المناط»[١]، وهنا نجد قول الشيخ يكاد يتطابق مع نص القاعدة من حيث امتناع التنصيص على الجزئيات، ومجيء النصوص الشرعية كلية عامة، ثم تسمية ذلك كله بتحقيق المناط، وبهذا يترسخ لدينا هذا الارتباط الأصيل بين القاعدة وهذا المصطلح الأصولي الذي يشرح لنا جوانب في غاية الأهمية في هذه القاعدة.

أهمية القاعدة

من خلال ما سبق يمكننا أن ندرك ما تشكله هذه القاعدة من أهمية بالغة لكل من النص والحكم الشرعيين، بما تقدمه من حلول عملية راسخة وقابلة فورا للتطبيق، وما تقدمه من إجابة قوية ومقنعة لمن يستشكل إمكانية إحاطة النصوص الشرعية المتناهية بالأحكام غير المتناهية، وهو الإشكال الذي سبقت الإجابة عليه في القاعدة السابقة، ومن هنا كانت قاعدتنا هذه استكمالا لتلك، وهذه الأهمية لم يغفلها الشيخ مطلقا بل إننا نجده يشير في أكثر من مناسبة إلى ما تقدمه من حلول وما تحله من إشكالات، استمع إليه مثلا حين يقول:

«وأما الجزئيات فهذه لا يمكن النص على أعيانها، بل لا بد فيها من الاجتهاد المسمى بتحقيق المناط، كما أن الشارع لا يمكن أن ينص لكل مصل على جهة القبلة في حقه، ولكل حاكم على عدالة كل شاهد، وأمثال ذلك»[٢]، فتأمل كيف يؤكد الشيخ أن النص على الجزئيات غير ممكن؛ فهو متعذر لأسباب لا يجهلها أحد؛ فلا يشك عاقل أن الصور الجزئية

---

(١)منهاج السنة ٦/١٣٩-١٤٠

(٢)منهاج السنة ٦/٤١٢

المتجددة عبر الزمن لا يمكن حصرها، ولا يمكن -مع ذلك- أن يخلو فرع من حكم شرعي، فلابد من طريقة لحل هذه المعضلة، وهذه القاعدة هي ركن ركين في هذا الحل، ولهذا يضيف الشيخ: «الشارع نصوصه كلمات جوامع وقضايا كلية وقواعد عامة يمتنع أن ينص على كل فرد من جزئيات العالم إلى يوم القيامة فلا بد من الاجتهاد في المعينات هل تدخل في كلماته الجامعة أم لا وهذا الاجتهاد يسمى تحقيق المناط»[١].

بل إن الشيخ يرى أن النص على الجزئية المعينة لم تخلُ منه النصوص وتلجأ إلى هذا الأسلوب الكلي لتعذره فحسب، بل لأن ذلك لا يتعلق به غرض أصلا، وليس من عادة العقلاء الإسهاب فيما يمكن إيجازه، وليس من طبيعة السنن الكونية أن تأتي التفصيلات المستقبلية -ولا الحاضرة- دقيقة مجزأة، حيث لا يتفق ذلك مع طبيعة المخلوق التي لا تستوعب ولا تحتفظ في الذهن إلا بما هو كلي عام وتطرح التفصيلات، وبهذا يكون النص على الجزئيات عبثا تمجه العقول وتأباه الفطر السليمة، وهذا ما عناه الشيخ حين قال في سياق مشابه وهو يرد على الرافضي الذي يدعي النص على عين الإمام الذي يجب أن يتولى أمور المسلمين بعد النبي ﷺ: «وإن قلتم لا بد من نص على أعيان من يتولى قيل قد تقدم أن النص على جزئيات الأحكام لا يجب بل ولا يمكن، والإمامة حكم من الأحكام فإن النص على كل من يتولى على المسلمين ولاية ما إلى قيام الساعة غير ممكن ولا واقع»[٢]، فقوله: (لا يجب) يعني به -والله أعلم- أن النص على الجزئيات بهذه الصورة لا يجب على الشارع لمنافاته للطبيعة الكونية التي خلق الله الإنسان والكون بموجبها، ولهذا لم يقل به أحد كما سيأتي إن شاء الله، وهذا المعنى هو ما يقرره الشيخ مرة أخرى بعبارة أدق وأجلى حين يقول: «إن الاهتمام في أول الأمر بجمل الشرائع وكلياتها، دون الواحد من تفاصيلها، والجزء من

---

(١)منهاج السنة ٦/١٣٩-١٤٠

(٢)منهاج السنة ٦/٤٤٦-٤٤٧

جزئياتها، هو المعروف من طريقة القران، وهو الواجب في الحكمة»[١].

وفي نفس السياق اعتباره -رحمه الله- مضمون القاعدة أمرا ضروريا لكل الشرائع والقوانين، مهما اختلفت مصادرها وتباينت توجهاتها؛ إذ أن كل شارع أو مقنن لا يمكنه بحال إلا أن ينص على الكليات، ويترك إدراج كل جزئية تحت ما يناسبها من تلك المنصوصات راجعا إلى اجتهاد المكلفين، وهو بذلك يحقق هدفين مزدوجين أحدهما حصر الجزئيات غير المنحصرة، والثاني ثبات الشريعة واستقرارها بسيرها وفق نظام واحد مطرد؛ وفي هذا يقول: «فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلماء وهو ضروري في كل شريعة فإن الشارع غاية ما يمكنه بيان الأحكام بالأسماء العامة الكلية، ثم يحتاج إلى معرفة دخول ما هو أخص منها تحتها من الأنواع والأعيان»[٢].

وثمة جانب آخر لأهمية القاعدة أشار إليه الشيخ يتمثل في ما تقوم به من آلية ضرورية لمعرفة كل مكلف بما له وما عليه شرعا، من خلال تطبيق هذه الكليات عليه في أحواله المختلفة ليستوثق من أنسب الأحكام الشرعية الكلية لحاله الجزئية، وأقرب الأسماء العامة الواردة في نصوص الشارع لاسمه المعين، وبذلك يتحقق بالنسبة لكل مكلف معرفة حكم الله فيه خصوصا، وبغير ذلك لا يتأتى أمر كل واحد ولا نهيه؛ إذ كيف يمكن أن يؤمر من لم يعرف بعد أنه مأمور، أو ينهى من لم يثبت كونه منهي، يقول الشيخ في ذلك: «الشرائع جاءت بالأحكام الكلية مثل إيجاب الزكوات وتحريم البنات والأخوات، ولا يمكن أمر أحد بما أمره الله به ونهيه عما نهاه الله عنه إن لم يعلم دخوله في تلك الأنواع الكلية، وإلا فمجرد العلم بها لا يمكن معه فعل مأمور ولا ترك محظور إلا بعلم معين بأن هذا المأمور داخل فيما أمر الله به وهذا المحظور داخل فيما نهى الله عنه وهذا الذي يسمى تحقيق المناط»[٣].

---

(١)شرح العمدة ٤/ ٤٠٥

(٢)درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٣٦-٣٣٧

(٣)درء تعارض العقل والنقل ١٠/ ١٧٢

ورغم أن ابن تيمية لا ينسى أن يشير إلى احتياج مثل هذا الإدراج للمعين تحت العام، والجزئي في الكلي إلى دليل يمكن الوثوق من خلاله بصحة هذا الإجراء، فيقول: «يُحتاج في معرفة دخول الأنواع والأعيان في النص إلى ما يستدل به على ذلك»[1]، مما يجعل مثل هذا العمل قاصرا على المجتهد المتأهل لذلك، إلا أن الشاطبي -الذي يعاصر ابن تيمية ويكاد يتفق معه فكريا- يوافق من حيث الجملة على هذا الرأي، ولكنه أيضا يرى أنه -لأهمية تحقيق المناط، ودقة آليته، وسهولة تطبيقه- يمكن في بعض الأحوال -الأولية والبسيطة- أن يقوم بهذا الإجراء المكلف العامي نفسه، وفي هذا يقول: «فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه وكذلك سائر تكليفاته»[2]، وهذا تأكيد آخر على أهمية القاعدة ودورها في موارد الشرع وأصول الفقه.

مضمون القاعدة متفق عليه

لم ينسَ الشيخ في كل مناسبة ذكر فيها تحقيق المناط أن يؤكد على كونه محل اتفاق ليس بين الفقهاء والأصوليين والعلماء وحسب، بل ولا يكتفي باعتباره كذلك عند المسلمين جميعا، ولكنه يصر على أنه لا يختلف عليه أحد من البشر، وهو بذلك يرمي إلى التأكيد على ما أشرنا إليه سابقا من أن مضمون هذه القاعدة هو الذي يتفق مع الطبيعة البشرية السوية ويتلاءم مع السنن الكونية الثابتة، استمع مثلا إليه وهو يقول: «فأما تحقيق المناط فهو متفق

---

(١)المجموع ١٩/ ٢٨٤

(٢)الموافقات ٤/ ٩٣

عليه بين المسلمين»[١]، «تحقيق المناط وهو مما اتفق عليه الناس كلهم نفاة القياس ومثبته»[٢]، «والناس كلهم متفقون على الاجتهاد والتفقه الذي يحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعينة تحت الأحكام الكلية العامة»[٣]، «فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلماء وهو ضروري في كل شريعة»[٤]. «والاجتهاد في تحقيق المناط مما اتفق المسلمون عليه»[٥]، «اتفقوا على تحقيق المناط»[٦]، «تحقيق المناط ليس مما يقبل النزاع باتفاق العلماء»[٧].

وإذا كنا قد أثبتنا فيما مضى أن تحقيق المناط هو مجرد اسم آخر لقاعدتنا فيكون ما قيل فيه مقولا فيها كذلك، فحكمنا عليه بأنه محل الإجماع حكم على القاعدة به أيضا وذلك بين ظاهر ولله الحمد.

والحقيقة أن تأكيد ابن تيمية الإجماع على مضمون هذه القاعدة ليس موقفا خاصا به، فذلك ما نطقت به المصادر الفقهية والأصولية التي وقفت عليها، خذ مثلا قول الغزالي وهو من أشهر وأقدم الأصوليين، فهو يقول: «أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافا بين الأمة في جوازه»[٨]، وقول الآمدي: «ولا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج بتحقيق

(١)منهاج السنة ٢/٤٧٤

(٢)منهاج السنة ٦/١٣٩-١٤٠

(٣)درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٣٦-٣٣٧

(٤)درء تعارض العقل والنقل ٧/٣٣٦-٣٣٧

(٥)المجموع ١٣/١١١

(٦)المجموع ١٩/١٦

(٧)المجموع ٢٢/٣٢٩-٣٣٠

(٨)المستصفى ١/٢٨١، و انظر: الإبهاج ٣/٨٣، إرشاد الفحول ١/٣٧٥

المناط))[١]

بل إن الشاطبي يذهب أبعد من مجرد اعتبار تحقيق المناط محل وفاق وإجماع إلى القول بأنه دون بقية أنواع الاجتهاد باق إلى يوم القيامة، ولا يمكن أن يرتفع حين يرتفع العلم من الأرض قبل قيام الساعة، ويحتج لذلك بنص هذا القاعدة كما سبق أن قررناه من أن الأحكام الشرعية لم تشرع جزئيا وإنما كليا، مما يؤكد مرة أخرى ما أثبتناه سابقا من ارتباط المفهومين تحقيق المناط وقاعدتنا، ثم يحتج في ذات السياق بفرضية عكسية باطلة ويبني على بطلانها صحة هذا الرأي، مما يضيف لأهمية القاعدة والإجماع على مقتضاها بعدا آخر، فاستمع إليه وهو يشرح ذلك قائلا: ((الاجتهاد على ضربين أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا، فأما الأول فهو **الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله... ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر**... ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود **مطلقة** وإنما تقع معينة مشخصة فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام...فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفا بالمحال وهو غير ممكن شرعا، كما أنه غير ممكن عقلا، وهو أوضح دليل في المسألة ا. هـ))[٢].

أدلة القاعدة

دلت على إثبات مضمون هذه القاعدة أدلة متعددة من الكتاب والسنة والإجماع، مر

---

(١)الإحكام ٣ /٣٣٦

(٢)الموافقات ٤/٨٩-٩٥ بتصرف

معنا خلال الشرح كثير منها في معرض البيان والتمثيل على ما تنطق به، وسأعرض فيما يلي جملة من هذه الاستدلالات استكمالا لجوانب البحث، فمنها:

أولا: الكتاب والسنة

١. قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق ٢)، وقوله: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (البقرة ٢٨٢)، وهذه أوامر شرعية لا يمكن امتثالها إلا بالاجتهاد في تحقيق فرد من أفراد ذلك العام، وهو العدالة والرضا في الشهود، يقول ابن تيمية في وجه دلالة الآيتين: «كما يعلم أن الله أمرنا بإشهاد ذوي عدل منا، وممن نرضى من الشهداء، ولكن لا يمكن تعيين كل شاهد؛ فيحتاج أن يعلم في الشهود المعينين هل هم من ذوي العدل المرضيين أم لا»[(١)]، «فإن الله إذا أمر أن يستشهد ذوا عدل؛ فكون الشخص المعين من ذوي العدل لا يعلم بالنص بل باجتهاد خاص»[(٢)].

٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ (النساء٥٨)، وهذا أمر يتضمن وصفا كليا ينتظم جزئيات كثيرة، يجمعها وصف (أهل الأمانات)، يقول الشيخ: «وكذلك إذا أمر أن تؤدى الأمانات إلى أهلها، وأن يولى الأمور من يصلح لها، فكون هذا الشخص المعين صالحا لذلك أو راجحا على غيره لا يمكن أن تدل عليه النصوص بل لا يعلم إلا باجتهاد خاص»[(٣)].

٣. قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة ٢٧٥)، وقوله:

---

(١) المجموع ٢٢/٣٢٩-٣٣٠

(٢) منهاج السنة ٦/١٣٩-١٤٠

(٣) منهاج السنة ٦/١٣٩-١٤٠

﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ (النساء ٢٤)، وقوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء ٣)، ونحوها من الآيات التي تشتمل أحكاما كلية تندرج فيها صور لا تنحصر، فالبيع مثلا الذي أحله الله يشمل أنواعا وصورا شتى، والربا الذي حرمه كذلك، والنساء المباحات لا يمكن أن يأتي النص على كل واحدة باسمها الخاص ولكن من المؤكد أن هذه الكلمة العامة قد أتت على الجميع، وهكذا...

٤. قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (النساء ١٩)، وقول النبي ﷺ (للنساء رزقهن وكسوتهن بالمعروف)[١] فهذه النصوص تشمل من آحاد الأزواج، وأفراد الصور ما لا ينحصر؛ ولم يجر التنصيص على كل فرد ولا كل صورة بل رد الشارع الحكم إلى أمر كلي عام، وهو المعروف، ((ولم يمكن تعيين كل زوج فيحتاج أن ينظر في الأعيان))[٢].

٥. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ (التوبة ٦٠)، وكذلك هنا جاء النص على معنى كلي هو الفقر والمسكنة، ((فيبقى هذا الشخص المعين هل هو من الفقراء المساكين المذكورين في القرآن أم لا))[٣].

ثانيا: الإجماع

سبق أن بينا أن هذه القاعدة محل إجماع ليس بين الأصوليين والفقهاء وحدهم بل لدى

(١)أخرجه مسلم برقم(١٢١٨) في كتاب الحج (النووي٨/١٨٤) من حديث جابر الطويل في حجة النبي ﷺ.

(٢)المجموع ٢٢/٣٢٩

(٣)المجموع ٢٢/٣٢٩-٣٣٠

المسلمين كافة، وعرفنا أنها فوق ذلك ضرورة عقلية، ومسلمة فطرية، وقد أفضنا أعلاه في بيان ذلك بما يغني عن إعادته هنا، والله أعلم.

من تطبيقات القاعدة

شأن التطبيقات في هذه القاعدة شأن الأدلة من حيث الكثرة والتعدد، كما قد سبق ذكر جملة وافرة منها أثناء الشرح تمثيلا وبيانا، ولكن عودا على بدء سأذكر جملة من التطبيقات في هذا الموضع، مركزا على الجزء التطبيقي في البحث وهو المتعلق بباب المعاملات في فقه ابن تيمية، فأقول مستعينا بالله:

أولا: مسألة العقود والفسوخ من فعل المكلف

أورد ابن تيمية هذه القاعدة وهو بصدد إثبات مشروعية العقود والشروط ما لم يرد دليل خاص على المنع، واحتج بها في مسألة مهمة في هذا المجال، وهي: هل العقد والفسخ من فعل المكلف فله وضعه أو رفعه باختياره؟ أو هو من وضع الشارع فلا يرفع ولا يوضع إلا بإذنه؟ فجاء بهذه القاعدة ليبرهن على أن الفرض الأول هو الصحيح، وليثبت ذلك قارن بين النسخ الشرعي، والعقود وملحقاتها، من حيث كون الأول نص عليه الشارع جزئيا، وهذه التعاملات جاءت في قضايا كلية، فبينما تولى الشارع في حالة النسخ العملية برمتها جملة وتفصيلا، لم يقم في حالة العقود وأمثالها من الأحكام الجزئية إلا بالجانب الكلي العام، وأبقى للمكلف الجانب الجزئي الخاص، فكان إدراج الفرع الفقهي المعين -العقد الخاص في حالتنا- في القاعدة الكلية التي نص عليها الشارع راجعا إليه، وبذلك يتحمل كامل التبعة المترتبة على قيامه بهذا الإدراج، من حيث إثبات العقد أو فسخه.

ولندع شيخ الإسلام يشرح بأسلوبه الرصين مقصوده وما يرمي إليه وهو يطبق مضمون القاعدة على هذه المسألة المهمة من مسائل المعاملات، فهو يقول:

«...الأحكام الثابتة بأفعالنا كالملك الثابت بالبيع وملك البضع الثابت بالنكاح نحن أحدثنا أسباب تلك الأحكام، والشارع أثبت الحكم لثبوت سببه منا، لم يثبته ابتداء كما أثبت إيجاب الواجبات وتحريم المحرمات المبتدأة، فإذا كنا نحن المثبتين لذلك الحكم ولم يحرم الشارع

علينا رفعه لم يحرم علينا رفعه، فمن اشترى عينا فالشارع أحلها له وحرمها على غيره لإثباته سبب ذلك وهو الملك الثابت بالبيع، وما لم يحرم الشارع عليه رفع ذلك فله أن يرفع ما أثبته على أي وجه أحب ما لم يحرمه الشارع عليه، كمن أعطى رجلا مالا فالأصل أن لا يحرم عليه التصرف فيه وإن كان مزيلا للملك الذي أثبته المعطي ما لم يمنع منه مانع، وهذه نكتة المسألة التي يتبين بها مأخذها وهو أن الأحكام الجزئية من حل هذا المال لزيد و حرمته على عمرو لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا وإنما شرعها شرعا كليا مثل قوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ (البقرة ٢٧٥)، وقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ (النساء ٢٤)، وقوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء ٣)، وهذا الحكم الكلي ثابت سواء وجد هذا البيع المعين أو لم يوجد، فإذا وجد بيع معين أثبت ملكا معينا، فهذا المعين سببه فعل العبد فإذا رفعه العبد فإنما رفع ما أثبته هو بفعله لا ما أثبته الله من الحكم الكلي؛ إذ ما أثبته الله من الحكم الجزئي إنما هو تابع لفعل العبد سببه فقط لا أن الشارع أثبته ابتداء، وإنما توهم بعض الناس أن رفع الحقوق بالعقود والفسوخ مثل نسخ الأحكام، وليس كذلك فان الحكم المطلق لا يزيله إلا الذي أثبته وهو الشارع، وأما هذا المعين فإنما ثبت لأن العبد أدخله في المطلق فإدخاله في المطلق إليه فكذلك إخراجه؛ إذ الشارع لم يحكم عليه في المعين بحكم أبدا، مثل أن يقول هذا الثوب بعه أو لا تبعه أو هبه أو لا تهبه، وإنما حكم على المطلق الذي إذا أدخل فيه المعين حكم على المعين فتدبر هذا، وفرق بين تغيير الحكم المعين الخاص الذي أثبته العبد بإدخاله في المطلق، وبين تغيير الحكم العام الذي أثبته الشارع عند و جود سببه من العبد»(١).

ثانيا: مسائل متفرقة

كما طبق الشيخ هذه القاعدة في المسألة الرئيسة السابقة فقد طبقها في مسائل أخرى

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٩/١٥٣-١٥٤

متفرقة سبق بعضها، وسأذكر هنا جملة منها تمثيلا فقط، فمنها:

١. النص العام الكلي على ما يشترط للإمام، وما يجب عليه، وما يجب له، كالنص على الحكام والمفتين والشهود وأئمة الصلاة والمؤذنين وأمراء الجهاد وغير هؤلاء ممن يتقلد شيئا من أمور المسلمين[١]
٢. النص على اعتبار العدالة
٣. وعلى استقبال الكعبة
٤. وعلى تحريم الخمر والميسر
٥. وعلى حكم اليمين
٦. وعلى تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير

فهذه فروع مبنية على هذه القاعدة فهي أحكام كلية يبقى إدراج جزئياتها فيها «فينظر في الشراب المتنازع فيه هل هو من الخمر أم لا؟ كالنبيذ المسكر، وفي اللعب المتنازع فيه كالنرد والشطرنج هل هو من الميسر أم لا؟ وفي اليمين المتنازع فيها كالحلف بالحج وصدقة المال والعتق والطلاق والحرام والظهار هل هي داخلة في الأيمان فتكفر؟ أم في العقود المحلوف بها فيلزم ما حلف به؟ أم لا يدخل لا في هذا ولا في هذا فلا يلزمه شيء بحال؟ كما ينظر فيما وقع فيه دم أو ميتة أو لحم خنزير من الماء والمائعات، ولم يتغير لونه ولا طعمه، بل استهلت النجاسات فيه واستحالت، أو رفعت منه واستحال فيه ما خالطه من أجزائها، فينظر في ذلك هل يدخل في مسمى الماء المذكور في القرآن والسنة؟ أو في مسمى الميتة والدم ولحم الخنزير؟»[٢].

---

(١)منهاج السنة ٦/٤٤٦-٤٤٧

(٢)منهاج السنة ٢/٤٧٤-٤٧٥

القاعدة الثالثة

الأخبار المتواترة يحصل بها العلم حيث لا تواطؤ على الكذب[1]

شرح القاعدة

هذه قاعدة مهمة في سياقها، أوردها الشيخ أثناء استدلاله على مسألة مهمة من عيون مسائله الفقهية في المعاملات وهي مسألة الصيغة العقدية، ورغم مجيئها في نسق عارض ربما لم يكن مقصودا بذاته إلا أنها حملت علما عظيما وفقها جليلا يبنى عليه ويمكن التأسيس بمقتضاه، وذلك على محورين أساسين تضمنهما نص القاعدة، يمكن أن يأتي شرحنا لها على أساسهما، وهما:

أولا: أن الأخبار المتواترة تفيد العلم

ثانيا: أن شرط إفادتها للعلم عدم التواطؤ على الكذب

ورغم أن هذا الحديث لا يبدو فيه جديد على ما تناوله الأصوليون في ذات الموضوع، وقد لا يضيف إلى بحوثهم في الأمر شيئا، إلا أننا نغتنم فيها هذا الارتباط الجيد الذي أنشأته بين إفادة التواتر للعلم، واشتراط عدم التواطؤ فيه على الكذب، وصوغه ذلك في عبارة تقعيدية تصلح للاحتجاج، فمن جهة أفادت موقف ابن تيمية من القضية، ومن جهة أشارت إلى هذا الملحظ المهم، الذي ربما لم يلحظه كثير من العلماء الذين جعلوا من التواتر علامة على استحالة الكذب، وجعلوا من استحالة التواطؤ على الكذب علامة على التواتر، فنشأ ما يشبه الدور، رغم أنه قل من لاحظ ذلك، فضلا عن أن يشير بهذه الطريقة الرائعة إلى هذه العلاقة الطردية التي لا تستلزم الدور، فالتواتر حاصل بالعدد الكثير، ولكن لا يفيد العلم إلا إذا لم يتواطئوا على الكذب، فقد يوجد التواتر بالتواطؤ وبدونه، ولكنه لا يفيد العلم إلا إذا

---

(١) انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ١٥/٢٩

خلا من التواطؤ، وهذا هو بالضبط الجديد الذي أفاده الشيخ في هذه القاعدة.

وحتى تظهر لنا معالم القاعدة ويمكننا أن نستوعب مضامينها الفقهية والأصولية يلزم أن نعرف حقائق أولية متعلقة بالتواتر، منها معناه، وعدده، وأنواعه، ونحو ذلك فنقول وبالله التوفيق:

معنى التواتر وأنواعه وعدده

معناه

التواتر في اللغة: التتابع، والمواترة: المتابعة[١]، وأما في الاصطلاح فبعض الأصوليين قالوا: هو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب[٢]، وعرفه بعضهم بأنه: خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه[٣]، ورأي ابن تيمية في المتواتر أقرب إلى هذا التعريف فهو لا يدخل في حده -كما سنعرف- استحالة التواطؤ على الكذب بل كل ما حصل به العلم من خبر المخبرين كان متواترا[٤].

أنواعه

يتنوع التواتر إلى عدة أنواع باعتبارات مختلفة، فمن حيث متنه ومحتواه هو نوعان:

١. **تواتر لفظي**: وهو ما تواتر نقله بلفظه، كالقرآن وبعض الأحاديث كحديث

---

(١)انظر: الصحاح ٢/٨٤٣، لسان العرب ١٥/٢٠٦، القاموس المحيط ٢/٢١٤، مادة (وتر).

(٢)انظر: تعريفات الجرجاني ص٧٠، التعاريف للمناوي ١/٢١٢، كليات أبي البقاء ص٣٠٩، أصول السرخسي ١/٢٨٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٤٩، البحر المحيط ٤/٢٣١، شرح مختصر الروضة ٢/٧٤

(٣)انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١٤٧١، فواتح الرحموت ٢/١١٠، تيسير التحرير ٣/٣٠، المحصول ٢/١٠٨، شرح اللمع ٢/٥٦٩، الفائق ٣/٣٤٦، أصول الفقه لابن مفلح ٢/٤٧٣

(٤)انظر: مجموع الفتاوى ١٨/٤٠

(من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)[١]، وهذا النوع هو المقصود بالمتواتر عند الإطلاق.

٢. **تواتر معنوي**: وهو ما تواتر معناه دون لفظه، كأحاديث الشفاعة والرؤية والحوض، وغيرها، ولا يطلق التواتر على هذا النوع إلا مقيدا[٢].

ومن حيث أهله الذين يتلقونه، هو أيضا نوعان:

١. **تواتر عام**: وهو ما تواتر عند كل أحد ممن بلغه، كالقرآن.

٢. **تواتر خاص**: وهو ما تواتر عند أهل فن معين أو علم خاص مما هو في مجال تخصصهم، كتواتر بعض الأحاديث عند أهل الفقه والحديث دون غيرهم.

وهذا التقسيم الأخير يكاد ينفرد به شيخ الإسلام ابن تيمية فلم يشر إليه غيره من الأصوليين، وإن كانوا ذكروا الأول، وهو بذلك يحل كعادته بعض الإشكالات الواردة على إفادة التواتر للعلم، ويرد على بعض التساؤلات في هذا الشأن من خلال هذا التقسيم كما سيأتي، يقول رحمه الله في هذا الصدد:

«أما من أنكر تواتر حديث واحد فيقال له التواتر نوعان تواتر عن العامة وتواتر عن الخاصة وهم أهل علم الحديث وهو أيضا قسمان ما تواتر لفظه وما تواتر معناه فأحاديث الشفاعة والصراط والميزان والرؤية وفضائل الصحابة ونحو ذلك متواتر عند أهل العلم وهى متواترة المعنى وإن لم يتواتر لفظ بعينه وكذلك معجزات النبي ﷺ الخارجة عن القرآن متواترة أيضا وكذلك سجود السهو متواتر أيضا عند العلماء وكذلك القضاء بالشفعة ونحو ذلك وعلماء الحديث يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم لكونهم سمعوا ما لم يسمع غيرهم

---

(١)متفق عليه من حديث المغيرة –البخاري–كتاب الجنائز–باب ما يكره من النياحة على الميت–حديث (١٢٢٩)، ومسلم – من حديث أبي هريرة وغيره –المقدمة–باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ حديث (٣)

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ١٨/١٦، ٦٩، حاشية البناني ٢/١٧٩، شرح الكوكب المنير ٢/٣٢٩-٣٣٣

وعلموا من أحوال النبي ﷺ ما لم يعلم غيرهم))[١].

عدده

اختلف الأصوليون هل للتواتر عدد معين يحصل به التواتر في كل طبقة من طبقات الإسناد أم لا؟ والذين قالوا بوجود هذا العدد اختلفوا في قدره على أقوال كثيرة لا تنضبط ولا هي على نسق، ومنهم من ذهب إلى أنه ليس للتواتر عدد معين وهذا القول هو اختيار شيخ الإسلام الذي نسبه إلى الجمهور وأبطل ما عداه[٢].

وفي النص التالي يتناول الشيخ هذه الأقوال مرجحا بينها ومبينا اختياره بالدليل فيقول رحمه الله: ((وأما عدد ما يحصل به التواتر فمن الناس من جعل له عددا محصورا، ثم يفرق هؤلاء فقيل أكثر من أربعة، وقيل اثنا عشر، وقيل أربعون، وقيل سبعون، وقيل ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقيل غير ذلك، وكل هذه الأقوال باطلة لتكافئها في الدعوى، **والصحيح** الذي عليه الجمهور أن التواتر ليس له عدد محصور، والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة كما يحصل الشبع عقيب الأكل والري عند الشرب وليس لما يشبع كل واحد ويرويه قدر معين، بل قد يكون الشبع لكثرة الطعام، وقد يكون لجودته كاللحم، وقد يكون لاستغناء الآكل بقليله، وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن ونحو ذلك، كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم وإن كانوا كفارا، وتارة يكون لدينهم وضبطهم، فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم مالا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارة قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطآ وأنه يمتنع في العادة

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/٦٩-٧٠

(٢) انظر تفصيلات ذلك في: المحلي على جمع الجوامع ٢/١٢٠، نهاية السول ٢/٢٧١، الإحكام للآمدي ٢/٢٥، الإحكام لابن حزم ١/٩٤، كشف الأسرار ٢/٣٦١، تيسير التحرير ٣/٣٤، فواتح الرحموت ٢/١١٠.

الاتفاق في مثل ذلك، مثل من يروى حديثا طويلا فيه فصول ويرويه آخر لم يلقه، وتارة يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به ما ليس لمن له مثل ذلك، وتارة يحصل العلم بالخبر لكونه روى بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحد منهم؛ فإن الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان كما يمتنع تواطؤهم على الكذب، وإذا عرف أن العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد، علم أن من قيد العلم بعدد معين وسوى بين جميع الأخبار في ذلك فقد غلط غلطا عظيما»[(١)].

إفادة التواتر للعلم

هذه المسألة أهم مسائل التواتر فهي الثمرة المقصودة منه، ولهذا جاءت ركنا في نص قاعدتنا هذه، بل إن القاعدة برمتها جاءت لترسي أركان هذه القضية وتبني عليها، مؤسسة ذلك على دعائم متينة مأخوذة من النقل والعقل، وهذا ما سأحاول شرحه فيما يلي من أسطر.

وقد أجمع العلماء على أن المتواتر يفيد العلم القطعي، قال في المسودة: «وهو قول كافة أهل العلم»[(٢)]، وقال ابن النجار: «وكون خبر التواتر مفيدا للعلم هو قول أئمة المسلمين»[(٣)]، يشير بذلك إلى خلاف يذكر عن بعض الفرق من غير المسلمين كالسمنية والبراهمة، ومع كون خلافهم لا يعتد به ولا يعد خرقا لهذا الإجماع الذي حكاه جمع غفير من العلماء إلا أن الأصوليين تولوا مناقشة اعتراضاتهم وقاموا بتفنيدها[(٤)]، ولهذا قال

---

(١)مجموع الفتاوى ١٨/٥٠-٥١

(٢)المسودة ٢٣٣

(٣)شرح الكوكب المنير ٢/٣٢٦

(٤)راجع لمزيد من تفصيلات ذلك: كشف الأسرار ٢/٣٦٢، مناهج العقول ٢/٢٦٢، فواتح الرحموت ٢/١١٣، الإحكام للآمدي ٢/١٥، المستصفى ١/١٣٣، شرح تنقيح الفصول ص ٣٤٩-٣٥٠، أصول السرخسي ١/٢٨٣، نهاية السول ٢/٢٦٥، روضة الناظر ص٤٨، تيسير التحرير ٣/٣١.

البزدوي: ((وهو مذهب جمهور العقلاء))[1]، في إشارة إلى أن من خالف ذلك غير معدود ضمن العقلاء فضلا أن يعتد بخلافه.

وبعد أن تقرر الركن الأول في قاعدتنا وهو إفادة التواتر للعلم القطعي، نأتي إلى الركن الثاني الذي أثار فيه ابن تيمية قضية جوهرية تكاد تتمحور حولها سائر قضايا التواتر ومسائله بما فيها هذه القضية الرئيسة التي للتو فرغنا من تقريرها، وهي قضية تواطيء أهل التواتر على الكذب بين الإمكان الوقوع، وارتباط ذلك بإفادة التواتر للعلم من جهة، وقيامه على عدد معين من جهة أخرى، وهي القضية التي اختزلها الشيخ في نص القاعدة بقوله: (حيث لا تواطؤ على الكذب).

وأحسب أنه يعالج بهذا الطرح جوانب مهمة في المسألة برمتها، من قبيل: هل يمكن أن يتواطأ أهل التواتر على الكذب؟ وهل يستحيل ذلك عادة أو عقلا؟ وهل يرتبط ذلك بعدد معين؟ وهل يحصل العلم بالمتواتر بمجرد العدد الكثير؟ وهل كثرة العدد هي التي تحيل التواطؤ على الكذب؟ أم أن كفاية العدد إنما تستفاد من استحالة التواطؤ على الكذب؟ أم أن ذلك دور وتسلسل؟

أسس إفادة التواتر للعلم عند ابن تيمية

هذه تساؤلات مهمة جدا يجيب عنها الشيخ في طرحه لهذه القاعدة من خلال الأسس التالية:

أولا: أن الفطرة السليمة، والعادة المستقرة تقضيان بعدم جواز وقوع الكذب من الجمع الكثير، كما لا تجيزان عليهم كتمان ما تهيأت أسباب نقله، وفي هذا يقول رحمه الله: ((ومن المعلوم أن أهل التواتر لا يجوز عليهم في مستقر العادة أن يكذبوا، ولا أن يكتموا ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله، فكما أن الفطر فيها مانع من الكذب؛ ففيها داع إلى

---

(١) كسف الأسرار ٢/٣٦٢

الإظهار والبيان))[١].

ثانيا: مع كون ذلك هو ما تقضي به العادة والفطرة، إلا أن ذلك متوقف على عدم التواطؤ، وذلك يعني أنه مهما كان الجمع كثيرا لا يستحيل عادة ولا فطرة أن يتفقوا على الكذب، أو يتواطئوا على الكتمان، ولهذا نجد كثيرا من الناس قد يتفقون على ما هو مخالف للواقع لشبهة أو تأويل أو هوى، مع أن جمعهم لا يمكن في العادة أن يكذبوا بلا اتفاق بينهم، وهذا ما يقرره الشيخ وهو يرد على من ادعى استحالة اتفاق الجمع الكثير على إنكار الضروريات والبديهيات: ((... وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية، وإن كان قد تواطأ عليها جماعة كثيرة؛ فإن الجماعة الذين يقلدون مذهبا تلقاه بعضهم عن بعض يجوز اتفاقهم على جحد الضروريات، كما يجوز الاتفاق على الكذب مع المواطئة والاتفاق؛ ولهذا يوجد في أهل المذاهب الباطلة كالنصارى والرافضة والفلاسفة من يصر على القول الذي يعلم فساده بالضرورة، وإنما الممتنع ما يمتنع على أهل التواتر، وهو اتفاق الجماعة العظيمة على الكذب من غير مواطأة ولا اتفاق، فيمتنع عليهم جحد ما يعلم ثبوته بالاضطرار، وإثبات ما يعلم نفيه بالاضطرار؛ لأن هذا اتفاق على الكذب، وأهل التواتر لا يتصور منهم الكذب، فأما إذا لقنوا قولا بشبهة وحجج واعتقدوا صحته؛ جاز أن يصروا على اعتقاده، وإن كان مخالفا لضرورة العقل، وإن كانوا جماعة عظيمة؛ ولهذا يطبع الله على قلوب الكفار فلا يعرفون الحق، قال الله تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الأنعام ١١٠)، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (الصف ٥)، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر٣٥)))[٢]، ويؤكد مرة أخرى أن مرد الأمر كله إلى المواطأة وعدمها، فيقول: ((الفطر التي لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على جحد ما يعلم بالبديهة، فأما مع المواطأة فلا يمتنع اتفاق خلق كثير على الكذب، الذي

---

(١) درء تعارض العقل ٧/٧٦

(٢) مجموع الفتاوى ٥/٢٧٤، بيان تلبيس الجهمية ١/٧

يعلمون كلهم أنه كذب، وإن تضمن من جحد الحسيات والضروريات وإثبات نقيضها ما شاء الله))[١]

ثالثا: أنه لا ارتباط بين التواتر واستحالة تواطؤ المخبرين على الكذب، كما لا يتوقف التواتر على عدد معين، بل إن ضابط التواتر هو حصول العلم بخبر المخبرين، ولهذا يرى الشيخ أن العلم يختلف باختلاف حال المخبرين فرب عدد قليل أفاد خبرهم العلم بما يوجب صدقهم، وأضعافهم لا يوجب خبرهم العلم[٢]، ولهذا أيضا يرى أن خبر التواتر لا يفيد العلم مهما كثر عدد المخبرين حتى يعلم عدم تواطئهم على الكذب، إذ أن تواطئهم ممكن، وبه ينتفي عن خبرهم الصدق، وبذلك يكون الخبر متواترا ولو بعدد قليل متى حصل بهم العلم واطمأنت النفس بصدقهم، ولا يحصل التواتر ولو بعدد كثير متى لم يحصل به العلم ولم تطمئن النفس به، ومما يمنع حصول ذلك معرفة تواطؤ المخبرين على الكذب.

وهذه الأسس هي ما يبني عليه ابن تيمية قوله في مفهوم التواتر وإفادته العلم، ويجيب به على إشكالات عدة تطرحها بقية الرؤى والمذاهب في هذه القضية، من قبيل عدد التواتر الذي لا ينضبط، الأمر الذي يجعل تعليق مفهوم التواتر عليه أمرا غير ممكن ولا مفيد، مما يفضي أيضا إلى أن يظل هذا المفهوم عائما لا يتأتى البناء عليه، وهو ما حاول آخرون معالجته بوضعهم ضابط استحالة تواطؤ المخبرين على الكذب، وهو أمر لا يقره الواقع ولا تؤيده الفطر، فكثيرا ما نرى من يتواطئون على نفي أو تكذيب ما هو بدهي من الأمور، فكيف لا يتفقون على الكذب متى ما توفرت لهم دواعي ذلك من شبهة أو هوى، فلم يبق حلا لهذه المعضلة إلا ربط التواتر بثمرته التي بها يثبت، ومنه تستفاد، وهي حصول العلم، فمتى حصل العلم عرفنا بتحقق التواتر، ولهذا يقول: ((...وجعل المحققون وجود العلم بخبر من الأخبار هو الضابط في حصول التواتر، إذ لم يحدوه بعدد ولا صفة، بل متى حصل العلم كان

---

(١) درء تعارض العقل ٦/ ٢٧١

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٠

هو المعتبر، والإنسان يجد نفسه عالمة، وهذا حق))[١].

علامة حصول العلم بالمتواتر

ولهذا العلم الحاصل علامات أخرى متعددة منفكة عن ماهية التواتر، يعلم حصوله بوجودها وتكون في ذات الوقت سببا فيه، مما ينفي وقوع الدور بتعلق كل واحد من الأمرين بالآخر: وجود التواتر، وحصول العلم، يقول الشيخ: (((والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورة، كما يحصل الشبع عقيب الأكل، والري عند الشرب، وليس لما يشبع كل واحد ويرويه قدر معين، بل قد يكون الشبع لكثرة الطعام، وقد يكون لجودته كاللحم، وقد يكون لاستغناء الآكل بقليله، وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن ونحو ذلك، كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، تارة يكون لكثرة المخبرين، وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم وإن كانوا كفارا، وتارة يكون لدينهم وضبطهم، فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم مالا يحصل بعشرة وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، وتارة قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطآ، وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك، مثل من يروى حديثا طويلا فيه فصول ويرويه آخر لم يلقه، وتارة يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به ما ليس لمن له مثل ذلك، وتارة يحصل العلم بالخبر لكونه روى بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم ولم يكذبه أحد منهم؛ فإن الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان كما يمتنع تواطؤهم على الكذب، وإذا عرف أن العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد، علم أن من قيد العلم بعدد معين، وسوى بين جميع الأخبار في ذلك فقد غلط غلطا عظيما))[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٠

(٢) مجموع الفتاوى ١٨/ ٥٠-٥١

علاقة إفادة العلم بعدم التواطؤ على الكذب

وبهذا يعلم أيضا أنه لا يمكن أن يحصل ذلك العلم إلا إذا أخبرنا من عرفنا أنهم لم يتواطئوا على الكذب، وإلا متى عرفنا ذلك لم يحصل التواتر ولم يحصل العلم، وهذا ما يشرحه الشيخ، متخذا من الحديث المتفق على صحته مثالا، ليثبت من خلاله أن ثبوت صدق الخبر قد يكون مصدره هذا الاتفاق، وفي هذه الحالة يكون الخبر مفيدا للعلم القطعي، بخلاف ما لو فقد مقومات الصدق بعمد المخبر أو خطئِه فيكون كذبا، وما لم يكن الخبر كذبا فهو صدق، وهو المطلوب، يقول الشيخ رحمه الله: «وأما ما اتفق العلماء على صحته، فهو مثل ما اتفق عليه العلماء في الأحكام، وهذا لا يكون إلا صدقا، وجمهور متون الصحيح من هذا الضرب، وعامة هذه المتون تكون مروية عن النبي ﷺ من عدة وجوه، رواها هذا الصاحب وهذا الصاحب من غير أن يتواطآ، ومثل هذا يوجب العلم القطعي؛ فإن المحدث إذا روى حديثا طويلا سمعه، ورواه آخر ذكر أنه سمعه، وقد علم أنهما لم يتواطآ على وضعه علم أنه صدق؛ لأنه لو لم يكن صدقا لكان كذبا، إما عمدا وإما خطأ؛ فإن المحدث إذا حدث بخلاف الصدق: إما أن يكون متعمدا للكذب؛ وإما أن يكون مخطئا غالطا، فإذا قدر أنه لم يتعمد الكذب، ولم يغلط؛ لم يكن حديثه إلا صدقا، والقصة الطويلة يمتنع في العادة أن يتفق الاثنان على وضعها من غير مواطأة منهما، وهذا يوجد كثيرا في الحديث يرويه أبو هريرة وأبو سعيد[1]، أو أبو هريرة وعائشة، أو أبو هريرة وابن عمر، أو ابن عباس، وقد علم أن أحدهما لم يأخذه من الآخر، مثل حديث التجلي يوم القيامة الطويل: حدث به أبو هريرة وأبو سعيد ساكت لا ينكر منه حرفا، بل وافق أبا هريرة عليه جميعه إلا على لفظ واحد في آخره، وقد يكون النبي ﷺ حدث به في مجلس، وسمعه كل واحد منهما في مجلس، فقال

(١)سعد بن مالك بن السنان الأنصاري الخزرجي، مشهور بكنيته، استصغريوم أحد، وشهد ما بعدها، روى عن رسول الله ﷺ الكثير، مات ٧٤هـ. الاستيعاب (١٦٧٣/٤)، الإصابة (٨٥/٣)

هذا ما سمعه منه في مجلس، وهذا ما سمعه منه في الآخر، وجميعه في حديث الزيادة))[١].

ومن هنا يعتبر ابن تيمية كل خبر احتف به من القرائن ما يدل على صدق ناقليه فإنه يفيد العلم، سواء عند الكل كما هو الحال في التواتر العام، أو عند ناس مخصوصين كما في التواتر الخاص، ومن هذا الباب يرجح الشيخ أن خبر الواحد قد يرقى عند أهل الخبرة والاختصاص إلى هذا المستوى بما يصحبه من شواهد ترفعه لدرجة العلم اليقيني، كما في أحاديث الصحيحين، التي أجمعت الأمة على تلقيها بالقبول، فاكتسبت قطعيتها من هذا الإجماع، وهذا ما يشرحه الشيخ فيقول: ((وأما المتواتر فالصواب الذي عليه الجمهور: أن المتواتر ليس له عدد محصور، بل إذا حصل العلم عن إخبار المخبرين كان الخبر متواترا، وكذلك الذي عليه الجمهور أن العلم يختلف باختلاف حال المخبرين به، فرب عدد قليل أفاد خبرهم العلم بما يوجب صدقهم، وأضعافهم لا يفيد خبرهم العلم؛ ولهذا كان الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن تفيد العلم، وعلى هذا فكثير من متون الصحيحين متواتر اللفظ عند أهل العلم بالحديث، وإن لم يعرف غيرهم أنه متواتر؛ ولهذا كان أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علما قطعيا أن النبي ﷺ قاله، تارة لتواتره عندهم، وتارة لتلقي الأمة له بالقبول، وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالإسفراييني وابن فورك[٢]؛ فإنه وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن؛ لكن لما

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/٢٢-٢٣

(٢) محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر، الإمام الجليل المتكلم الأصولي الأديب النحوي الواعظ الأصبهاني، أقام بالعراق مدة يدرس العلم ثم توجه إلى الري ثم نيسابور وبنى بها مدرسة وداراً، وأحيا الله تعالى به أنواعاً من العلوم، بلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريباً من مائة مصنف، مات مسموماً في الطريق إلى نيسابور ودفن بالحيرة سنة ٤٠٦هـ .انظر : طبقات السبكي (١٢٧/٤) - وفيات الأعيان (٣٦٠/٢)

اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق ؛ كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم مستندين في ذلك إلى ظاهر أو قياس أو خبر واحد ؛ فإن ذلك الحكم يصير قطعيا عند الجمهور، وإن كان بدون الإجماع ليس بقطعي ؛ لأن الإجماع معصوم ؛ فأهل العلم بالأحكام الشرعية لا يجمعون على تحليل حرام ولا تحريم حلال، كذلك أهل العلم بالحديث لا يجمعون على التصديق بكذب ولا التكذيب بصدق، وتارة يكون علم أحدهم لقرائن تحتف بالأخبار توجب لهم العلم، ومن علم ما علموه حصل له من العلم ما حصل لهم»[(١)].

وكما يمتنع على العدد الكثير الكذب من غير تواطؤ، كذلك يمتنع عليهم الخطأ فيما كان مستنده الحس من الأخبار ؛ ولهذا كان خبر التواتر الذي لم يتواطأ ناقلوه، وكان مستندا إلى محسوس أو ضروري مفيدا للعلم القطعي، كما يقول الشيخ: «يمتنع على الجمع الكثير الكذب من غير تواطؤ، وبمثل هذا علم ثبوت ما يخبر به أهل التواتر مما يعلم بالحس والضرورة ؛ فإن المخبر إذا لم يكن خبره مطابقا، فإما أن يكون متعمدا للكذب، وإما أن يكون مخطئا، وتعمد الكذب يمتنع في العادة على الجمع الكثير من غير تواطؤ، والخطأ على الجمع الكثير ممتنع في الأمور الحسية والضرورية»[(٢)].

أدلة القاعدة

قد يكون في الأسس التي بنى عليها ابن تيمية قوله بمقتضى هذه القاعدة ما يكفي لإثبات مضمونها، حيث أثبتنا من خلال توجيهات الشيخ وشرحه، أن التواتر علامته أن يفيد العلم، وهو لا يفيد العلم إلا إذا علم صدق ناقليه، وأثبتنا أن للعلم بصدقهم -حسب رأي الشيخ- طرقا وأوجها يستوثق منها المطلع -إذا كان من أهل الاختصاص خاصة- من صدق الخبر، فيفيده العلم القطعي، من حيث لا يفيد غيره، وقد لا يكون ثم عدد، أو قد يكون

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/ ٣٨

(٢) درء تعارض العقل ٦/ ١٢-١٣

عددا قليلا ، فالمدار على ثبوت عدم تواطؤ المخبرين على الكذب ، مما يجعل الخبر مفيدا للعلم لمن ثبت عنده ذلك ، فيكون بذلك الخبر متواترا ، ومفيدا للعلم القطعي ، وعلى هذا يكون الاستدلال على مقتضى هذه القاعدة من خلال ما يلي :

أولا : الأدلة على أن الكثرة بحد ذاتها لا يلزم منها صدق المخبرين ، ولا إفادة خبرهم للعلم ، و من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴿١٠٣﴾﴾ (يوسف ١٠٣) ، وقوله: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ (الأنعام ١١٦) ، وهي نصوص كلها تدل على أن الكثرة والسواد العظيم قد يكون في جانب الضلالة ، فلا يجوز أن يغتر المسلم بكثرة الهالكين.

ثانيا : أنه يمكن للعدد الكثير أن يتفقوا على الإخبار بخلاف الواقع ، إذا كانوا مدفوعين بهوى أو شهوة ، كما تواطأ قوم صالح على قتله واتفقوا على الكذب في شأنه عندما يسئلون ، وهذا ما حكاه الله في قصتهم ، فقال تعالى : ﴿وَكَانَ فِي ٱلۡمَدِينَةِ تِسۡعَةُ رَهۡطٖ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ ﴿٤٨﴾ قَالُواْ تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدۡنَا مَهۡلِكَ أَهۡلِهِۦ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٤٩﴾﴾ (النمل ٤٨- ٤٩)، والرهط هم الجماعة ، فكأن هؤلاء التسعة كل واحد منهم يمثل جماعة من قومه[(١)] ؛ فهم بذلك كثير، ولكنهم تواطؤا على هذا الكذب الصراح ، فدل على أن تواطأ العدد على الكذب ممكن متى توفرت دواعيه ، كما يقول الشيخ : ((وأهل التواتر لا يتصور منهم الكذب ، فأما إذا لقنوا قولا بشبهة وحجج واعتقدوا صحته ؛ جاز أن يصروا على اعتقاده ، وإن كان مخالفا لضرورة العقل ، وإن كانوا جماعة عظيمة ؛ ولهذا يطبع الله على قلوب الكفار فلا يعرفون الحق ، قال الله تعالى : ﴿وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ﴾ (الأنعام ١١٠)،

---

(١)انظر : تفسير القرطبي ١٣/ ١٤٣

وقال تعالى: ﴿زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ (الصف ٥)، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ﴾ (غافر ٣٥))[١].

ثالثا: أن العبرة في التواتر أن يفيد الخبر العلم، ولا يفيد العلم إلا إذا علم صدق مخبره، وثبت خلوه من الكذب، ولهذا أمر الله في شأن الأخبار بالتثبت في صدق المخبرين، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٖ﴾ (الحجرات ٦)، وأمر في الشهادة بالتأكد من صلاحية الشاهد، وكونه مرضيا في عدالته وصدقه، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٞ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة ٢٨٢)، فعلم أنه متى علم يقينا صدق المخبر أفاد خبره العلم القطعي؛ ولهذا استفاد الصحابة العلم القطعي من أقوال الرسول ﷺ، لما تيقنوا صدقه، وإن كان واحدا، كما قال الصديق ﷺ لمن أخبره بأنه ﷺ يحدث بخبر الإسراء والمعراج: (إن كان قاله فقد صدق)[٢]، وكما قال **عبد الله بن سلام** ﷺ: (لما رأيت وجه

---

(١)مجموع الفتاوى ٥/٢٧٤، بيان تلبيس الجهمية ١/٧

(٢)أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/٨١) برقم(٤٤٥٨) من طريق معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: (لما أسري بالنبي ﷺ إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك فارتد ناس ممن كان آمنوا به وصدقوه، وسعى رجال من المشركين إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أسري به الليلة إلى بيت المقدس ؟ قال: أوقال ذلك؟ قالوا: نعم، قال: لئن قال ذلك لقد صدق، قالوا: أو تصدقه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ فقال: نعم إني لأصدقه ما هو أبعد من ذلك أصدقه في خبر السماء في غدوة وروحة؛ فلذلك سمي أبا بكر الصديق رضي الله عنه) وقال الحاكم "حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" وتعقبه الذهبي في التخليص لأجل ضعف محمد بن كثير أحد رواته، وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة باب الإسراء برسول الله ﷺ (٢/٣٦٠)، فقال بعد أن أورد حديث الإسراء: (قال ابن شهاب قال أبو سلمة بن عبد الرحمن..) ثم

رسول الله ﷺ علمت أن وجهه ليس وجه كذاب)[١]، فعرف أن إفادة الخبر للعلم تستفاد من العلم بصدق المخبر، وإن لم يكن ذلك بعدد، ولحصول ذلك أسباب كثيرة ذكرنا طرفا منها، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

وردت هذه القاعدة في كلام شيخ الإسلام كثيرا، سواء في المجال الأصولي أو الفقهي، وسنذكر هنا إن شاء الله طرفا من الاثنين، مبتدئين بفرعها المتصل بباب المعاملات، وهو الممثل للجانب الفقهي في تطبيقات القاعدة لدى الشيخ:

أولا: مسألة صيغ العقود

من أهم المسائل التي يتبناها الشيخ في فقه المعاملات، ويأتي لها ورود كثير ضمن بحثنا؛ نظرا لاهتمام الشيخ بها كثيرا في هذا الباب، مسألة انعقاد العقود بكل ما يدل عليها من الأقوال والأفعال، وعدم اشتراط الصيغة كما يراه بعض العلماء، وقد شرح وجهة نظره هذه كثيرا وانتصر لها في مواضع، منها موضع ورود هذه القاعدة، حيث يحتج بآية التراضي في البيوع: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ (النساء٢٩)، وآية طيب النفس في

ذكره

(١)أخرجه الضياء في المختارة ٩/٤٣٢ من عدة طرق- والحاكم في المستدرك ٣/١٤ - وابن ماجه (١٣٣٤) كتاب إقامة الصلاة - باب ما جاء في قيام الليل - والترمذي (٢٤٨٥) كتاب صفة القيامة - باب رقم (٤٢) عن زرارة بن أوفى عن عبد الله بن سلام قال "لما قدم رسول الله ﷺ المدينة انجفل الناس إليه وقيل قدم رسول الله ﷺ قدم رسول الله ﷺ قدم رسول الله ﷺ فجئت في الناس لأنظر إليه فلما استثبت وجه رسول الله ﷺ عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وكان أول شيء تكلم به أن قال أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا والناس نيام تدخلون الجنة بسلام" وقال "هذا حديث صحيح" - وابن أبي شيبة في المصنف ٥ /٢١٧

الهبات: ﴿ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾ ﴾(النساء ٤)، على أن ذلك هو كل ما يشترط لصحة هذه الأجناس من العقود، وهي مرد سائر المعاقدات، فإما معاوضات أو تبرعات، وكلها لم يشترط لها في النص سوى التراضي وطيب النفس، وذلك حاصل بغير لفظ معين، كما يقرر محتجا بالقاعدة فيقول: ((ونحن نعلم بالاضطرار من عادات الناس في أقوالهم وأفعالهم أنهم يعلمون التراضي وطيب النفس بطرق متعددة، والعلم به ضروري في غالب ما يعتاد من العقود، وهو ظاهر في بعضها، وإذا وجد تعلق الحكم بهما بدلالة القرآن، وبعض الناس قد يحمله اللدد في نصره لقول معين على أن يجحد ما يعلمه الناس من التراضي وطيب النفس، فلا عبرة بجحد مثل هذا؛ فإن جحد الضروريات قد يقع كثيرا عن مواطأة وتلقين في الأخبار والمذاهب، فالعبرة بالفطرة السليمة التي لم يعارضها ما يغيرها؛ ولهذا قلنا: إن الأخبار المتواترة يحصل بها العلم حيث لا تواطؤ على الكذب؛ لأن الفطر السليمة لا تتفق على الكذب، فأما مع التواطؤ والاتفاق فقد يتفق جماعات على الكذب))(١).

ثانيا: مسائل متفرقة

فرع الشيخ على مقتضى هذه القاعدة من إفادة التواتر للعلم متى ثبت صدق المخبرين، وعدم تواطئهم على الكذب، وإن كان ذلك عند ناس دون ناس، فأورد مسائل منها:

١. سجود السهو
٢. وجوب الشفعة
٣. حمل العاقلة للعقل
٤. رجم الزاني المحصن
٥. رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة
٦. عذاب القبر

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٩/١٥

٧. الحوض

٨. الشفاعة

وهذه مسائل عملية وعلمية ذكرها الشيخ على أساس ثبوت تواترها بمقتضى هذه القاعدة، مثبتا بذلك مفهومها الأصولي، وثمرتها الفقهية، وفي ذلك يقول: ((ولهذا كان التواتر ينقسم إلى عام وخاص فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة، كسجود السهو، ووجوب الشفعة، وحمل العاقلة العقل، ورجم الزاني المحصن، وأحاديث الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والشفاعة، وأمثال ذلك))[1].

(١) مجموع الفتاوى ١٨/ ٥٠-٥١

المبحث الثاني: الإجماع

المطلب الأول: تمهيد حول الإجماع

علينا توطئة لما نتناوله من قواعد في هذا المبحث حول الإجماع، كمصدر من مصادر التشريع؛ أن نلم بنبذة ولو مختصرة عن هذا المصدر، من حيث معناه ودلالاته وحجيته وتقسيماته، معتنين في ذلك خاصة بموقف شيخ الإسلام ابن تيمية مجال بحثنا، فنقول وبالله التوفيق:

تعريف الإجماع

الإجماع في اللغة: يطلق على معان منها:

الأول: العزم قال تعالى ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾ (يونس ٧١) أي اعزموا، ومنه قول الشاعر:

يا ليت شعري والمنى لا تنفع   هل أغدون يوما وأمري مجمع.

والثاني: الاتفاق، يقال أجمع القوم على كذا، أي اتفقوا عليه[(١)].

وأما في الاصطلاح فهو: اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور بعد وفاته على أمر من الأمور.

ومن يرى اشتراط انقراض العصر يزيد في التعريف: (إلى انقراض العصر) ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من حي أو ميت جوز وقوعه، يزيد فيه: (لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر).

فقوله: (اتفاق المجتهدين) يخرج المقلدين؛ لأنهم من العوام عند أهل الأصول فلا تعتبر مخالفتهم ولا موافقتهم، وقوله: (على أمر يتناول الديني والدنيوي) لكن المراد بالدنيوي ما يعود إلى الدين كأمر البيع والسلم، وأما الاتفاق على أمر دنيوي محض كالاتفاق على مصلحة إقامة متجر أو حرفة، أو على أمر ديني لكنه لا يتعلق بالدين لذاته بل بواسطة، كاتفاقهم على بعض مسائل العربية أو اللغة أو الحساب ونحوه، فإن ذلك ليس إجماعا شرعيا

---

(١)انظر : لسان العرب ٣٥٨/٢، القاموس المحيط ٢٤٣/١، ٥٢٩، ٥٣٠، مفردا ت الراغب ٩٦، ٩٧

أو اصطلاحيا، وإن كان إجماعا شرعيا في الحقيقة لتعلقه بالشرع وإن كان بواسطة[(١)].

مكانة الإجماع وحجيته

لا تخفى مكانة الإجماع وأهميته بين مصادر التشريع، وكونه حجة بجانب بقية أدلة الشرع من كتاب وسنة وقياس، ولم يخالف في ذلك سوى النظام من المعتزلة، وبعض الرافضة، وهؤلاء لا يعتد بخلافهم عند أهل السنة، يقول شيخ الإسلام رحمه الله: «الإِجْمَاعُ وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بَيْنَ عَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ الفُقَهَاءِ وَالصُّوفِيَّةِ وَأَهْلِ الحَدِيثِ وَالكَلامِ وَغَيْرِهِمْ فِي الجُمْلَةِ، وَأَنْكَرَهُ بَعْضُ أَهْلِ البِدَعِ مِنْ الْمُعْتَزِلَةِ وَالشِّيعَةِ»[(٢)].

بل هو عند الجمهور حجة قاطعة، قال في شرح الكوكب المنير: «وهذا مذهب الأئمة الأعلام، منهم الأربعة وأتباعهم وغيرهم من المتكلمين، وقال الآمدي والرازي هو حجة ظنية لا قطعية»[(٣)].

وقالوا: إن معنى هذه القطعية أنه يقدم على باقي الأدلة، وليس القطعية بمعنى الجازم الذي لا يحتمل النقيض، إذ لو كان الأمر كذلك لما اختلف في تكفير منكر حكمه، ولكان محل

---

(١) انظر: المدخل على مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص٢٨٤، وانظر لمزيد تفصيلات تعريف الإجماع: شرح الكوكب المنير ٢/٢١١، بيان المختصر ١/٥٢٢، المستصفى ١/١٨٦، الإحكام للآمدي ١/٢٣٥، المسودة ٣٢٩، أصول السرخسي ١/٣١٦، مناهج العقول ٢/٤٢٥، الإحكام لابن حزم ٢/٥٥٢.

(٢) المجموع ٧/٣٩

(٣) شرح الكوكب المنير ٢/٢١٤، وانظر لمزيد من التفصيل: شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٥٢٥، جمع الجوامع ٢/١٩٥، مناهج العقول ٢/٢٣٩، المستصفى ١/٢٠٤، المنخول ص٣٠٣، نهاية السول ٢/٣٥٠، المسودة ٣١٥، أصول السرخسي ١/٢٩٥، ٣٠٠.

اتفاق[(١)].

وأما رأي شيخ الإسلام فقد سبق مفصلاً وفي النص التالي نجده ملخصاً:

«والإجماع نوعان: قطعي، فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص، وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافا، أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحدا أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به؛ فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به؛ لأن هذا حجة ظنية، لا يجزم الإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي، وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به؛ فهو حجة ظنية، والظني لا يدفع به النص المعلوم، لكن يحتج به ويقدم على ما هو دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه، فمتى كان ظنه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع، قدم دلالة النص، ومتى كان ظنه للإجماع أقوى؛ قدم هذا، والمصيب في نفس الأمر واحد»[(٢)].

وفي عبارة تأصيلية مختصرة يقول: «وَتَنَازَعُوا فِي الإِجْمَاعِ: هَلْ هُوَ حُجَّةٌ قَطْعِيَّةٌ أَوْ ظَنِّيَّةٌ؟ وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ قَطْعِيَّهُ قَطْعِيٌّ وَظَنِّيَّهُ ظَنِّيٌّ، وَاللهُ أَعْلَمُ»[(٣)].

وهو بهذا يشير إلى انقسام الإجماع إلى نوعين وعلى هذا التقسيم بنى كثيرا من آرائه الأصولية التي سيأتي بعضها من خلال هذه القواعد، وهما:

الأول: الإجماع الصريح أو النُّطقي

وهو الذي ثبت فيه قول كل مجتهد في الواقعة صراحة، وهذا هو القطعي الذي يكفر منكره، وخص بعض العلماء هذا النوع بالمنقول تواترا عن صاحب الشرع كوجوب

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٢٩-٣٠، المدخل لابن بدران ص٢٨٥-٢٨٦.

(٢) المجموع ١٩/٢٦٧-٢٦٨

(٣) المجموع ١٩/٢٧١

الصلوات مثلا[(١)]، يقول ابن تيمية: «فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ يُقْطَعُ فِيهَا بِالإِجْمَاعِ وَبِانْتِفَاءِ الْمُنَازِعِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ ؛ فَإِنَّهَا مِمَّا بَيَّنَ اللهُ فِيهِ الْهُدَى ، ، وَمُخَالِفُ مِثْلِ هَذَا الإِجْمَاعِ يَكْفُرُ كَمَا يَكْفُرُ مُخَالِفُ النَّصِّ الْبَيِّنِ»[(٢)].

ومن العلماء من خص هذا النوع بما وقع في عصر الصحابة من إجماعات[(٣)]، وابن تيمية يميل إلى هذا القول؛ نظرا لتفرق المسلمين بعدهم في الأمصار؛ فلم يعد بالإمكان معرفة قول كل مجتهد في المسألة صراحة، بخلاف زمن الصحابة الذين كانو محصورين معروفين، يمكن الإطلاع على قول كل واحد منهم نصا، فيمكن تحقق الإجماع النطقي الصريح حينئذ، يقول رحمه الله: «الإجماع وهو متفق عليه بين عامة المسلمين ... لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبا ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم والإجماع السكوتي وغير ذلك»[(٤)]

وتشدد الظاهرية فلم يعتبروا من الإجماع مطلقا إلا ما كان في عصر الصحابة، يقول ابن حزم رحمه الله: «قال [أبو][(٥)] سليمان وكثير من أصحابنا لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم، واحتج في ذلك بأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ ، وقد صح أنه لا

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ٣٣٧، موسوعة الإجماع لسعدي أبو جيب ١/٣٤

(٢) المجموع ٧/٣٩

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ٣٢٥، موسوعة الإجماع لسعدي أبو جيب ١/٣٤

(٤) المجموع ١١/٣٤١

(٥) في المطبوعة (سليمان) بدون كلمة: (أبو)، وهو خطأ مطبعي فيما يبدو؛ لأن المقصود به أبو سليمان داود، إمام الظاهرية؛ ولهذا نسب إليه القول المذكور في نفس السياق بعد عدة صفحات بالكنية الصحيحة (أبو سليمان).

إجماع إلا عن توقيف، وأيضا فإنهم رضي الله عنهم كانوا جميع المؤمنين لا مؤمن من الناس سواهم، ومن هذه صفته فإجماعهم هو إجماع المؤمنين، وهو الإجماع المقطوع به، وأما كل عصر بعدهم فإنما بعض المؤمنين لا كلهم، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا، إنما الإجماع إجماع جميعهم، وأيضا فإنهم كانوا عددا محصورا يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم وليس من بعدهم كذلك))[(١)].

الثاني: الإجماع غير الصريح أو السكوتي

وهو أن يصرح بعض المجتهدين برأيه في المسألة ثم يشتهر ولا يعرف له مخالف، وهذا الذي اختلف فيه الأصوليون على أقوال ثلاثة:

الأول: أنه ليس حجة مطلقا، وهو قول المالكية والشافعي والظاهرية، وإمام الحرمين والباقلاني، والفخر الرازي والبيضاوي[(٢)].

الثاني: أنه حجة مطلقا، وهو قول أحمد وأكثر الحنفية، وجمهرة الشافعية، والجبائي[(٣)] من المعتزلة[(٤)].

---

(١) الإحكام لابن حزم ١/٥٥٣

(٢)انظر :الكوكب المنير٢/٢٥٥، بيان المختصر١/٥٥٤، المستصفى١/١٩٢، ١٩١، الإحكام للآمدي١/٢٥٢، أصول السرخسي١/٣٠٣، مناهج العقول٢/٣٧٣، الإحكام لابن حزم١/٥٦٦، تنقيح الفصول ص٣٣٠.

(٣)محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمدان بن أبان، أبو علي، مولى عثمان بن عفان ﵁، المعروف بالجبائي، شيخ المعتزلة، ولد سنة ٢٣٥هـ، أخذ عن أبي يوسف الشحام، وله كتاب الأصول و النهي عن المنكر وكتاب التعديل والتجويز والتفسير ومتشابه القرآن، توفي بالبصرة سنة ٣٠٣هـ .انظر : السير (١٤/١٨٣) – وفيات الأعيان (٢/٣٥٨) ت (٦٠٧) – طبقات المفسرين (٢/١٩١)

(٤)انظر لتفصيلات هذه الأقوال: شرح الكوكب المنير ٢/٢٥٤، بيان المختصر ١/٥٥٤، المستصفى

الثالث: أنه حجة ظنية لا قطعية، وهو أحد الوجهين عند الشافعي، واختاره الآمدي من الشافعية، وابن الحاجب[١] من المالكية، والكرخي[٢] من الحنفية[٣]، وهذا القول هو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، وعلى ضوءه وضع هذا التقسيم، وهو ما تمثله أول قاعدة تأتي في هذا المبحث، ولذلك نرجي الحديث حوله إليها.

١٩١/١، الإحكام للآمدي ٢٥٢/١، المسودة ٣٣٤، أصول السرخسي ٣٠٣/١، مناهج العقول ٣٧٣/٢.

(١)عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدّوَني ثم المصري، أبو عمرو، الشيخ العلامة المقرئ الأصولي الفقيه النحوي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب، وكان أبوه حاجباً للأمير عز الدين الصلاحي، ولد سنة ٥٧٠هـ بإسنا من بلاد الصعيد، اشتغل في القاهرة في صغره بالقرآن الكريم ثم بالفقه المالكي ثم العربية والقراءات ثم انتقل إلى دمشق، صنف مختصراً في مذهبه ومقدمة وجيزة في النحو ومثلها في التصريف وصنف في أصول الفقه، ثم عاد إلى القاهرة ثم الإسكندرية، ومات بها سنة ٦٤٦هـ .انظر: وفيات الأعيان (١١٨/٢) (٢٦٤/٢٣)

(٢)عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي الكرخي، أبو الحسن، فقيه أصولي انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، وهو من العلماء العباد، ولد بكرخ جدان بالعراق سنة ٢٦٠هـ وسكن بغداد ونشأ بها وتعلم، ثم تصدى للتعليم فأخذ عنه كبار علماء الحنفية كالجصاص وغيره، توفي ببغداد سنة ٣٤٠هـ وترك مصنفات منها رسالته الشهيرة في القواعد الفقهية .انظر: سير النبلاء ٤٢٦/١٥، طبقات الشيرازي ١٤٨، الشذرات ٣٥٨/٢، الأعلام ١٩٣/٤

(٣)انظر: تيسير التحرير٢٤٦/٣، بيان المختصر٥٥٤/١، فواتح الرحموت٢٣٤/٢، ٢٣٢ الإحكام للآمدي٢٥٢/١

المطلب الثاني: في قواعد الإجماع وتطبيقاتها

القاعدة الرابعة

إذا اشتهر قول الصحابي ولم ينكر كان إجماعا معتبرا[١]

شرح القاعدة

هذه قاعدة أصولية تعد من القواعد الكبار التي احتلت مواقع متميزة في كتابات الأصوليين ودراساتهم قديما وحديثا، وشكلت مبحثا مستقلا اختلفت حوله الآراء الأصولية، وتناولته البحوث المختلفة تأصيلا وتفريعا، ولهذا فهي تستحق عناية خاصة؛ لدورها المحوري في كلا الجانبين التأصيلي والتفريعي، ولدى الفريقين الفقهاء والأصوليين، وسيكون تناولي لها -بإذن الله- على النحو التالي:

مفهوم القاعدة

وحيث أن هذه القاعدة مصدرها فقه ابن تيمية وهو محور بحثنا، فلنستمع إليه -رحمه الله- وهو يشرح لنا مفهومها من خلال جمع من الأمثلة التطبيقية، فيقول:

«قال أحمد: يقال إن بيت المال نقب[٢] في مسجد الكوفة، فحول عبد الله المسجد وموضع التمارين اليوم في موضع المسجد العتيق، قال ابن عقيل[٣]: وهذا كان مع توفر

---

(١) انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ٢٩/٤٧٩، ٦٥-٤٨٠، ٣٠/٢٤٣، ٣٢٣، ٣٢٦، ٥١٩، ٣١/٢٢٢، ٢٥٣، ٣٧٠

(٢) أي أحدث فيه اللصوص نقبا أي خرقا، وسرقوا منه.

(٣) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، أبو الوفاء، ويعرف بابن عقيل، عالم العراق وشيخ الحنابلة في وقته ببغداد، كان قوي الحجة واسع الدائرة في العلوم والفنون والتصانيف، اشتغل بمذهب المعتزلة في حداثته، فأراد الحنابلة قتله، ثم أظهر التوبة حتى تمكن من الظهور، صنف كتاب

الصحابة؛ فهو كالإجماع؛ إذا لم ينكر أحد ذلك مع كونهم لا يسكتون عن إنكار ما يعدونه خطأ؛ لأنهم أنكروا على عمر النهي عن المغالات في الصدقات، حتى ردت عليه امرأة، وردوه عن أن يحد الحامل، فقالوا: إن جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل لك على ما في بطنها سبيلا، وأنكروا على عثمان في إتمام الصلاة في الحج، حتى قال: إني دخلت بلدا فيه أهلي، وعارضوا عليا حين رأى بيع أمهات الأولاد، فلو كان نقل المسجد منكرا لكان أحق بالإنكار؛ لأنه أمر ظاهر فيه شناعة»[(١)].

وبهذا يظهر لنا أن مفهوم القاعدة يقوم على أساس أن القول الذي اشتهر بين الصحابة، ولم يعرف عن أحد منهم إنكاره هو من قبيل الإجماع منهم، وهو حجة بلا ريب، ويقوم هذا الحكم على أساس ما ثبت من خلال الاستقراء التام أو شبهه، أنهم لا يسكتون عادة على ما لا يوافقونه من الآراء والأقوال، ويعتبرون السكوت في هذه الحالة خيانة للأمانة، وإخلالا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي التزموا به بناء على التزامهم الديني والخلقي، وفي الوقائع التي أوردها الشيخ في هذا السياق تمثيل يبرهن على صحة هذه المقدمة وبالتالي صحة هذه النتيجة.

موقف الأصوليين من القاعدة

هذه القاعدة تمثل النوع الثاني من نوعي الإجماع اللذين ذكرناهما آنفا، وهو الإجماع السكوتي، ومن الأصوليين من يعتبر هذه القاعدة أصلا قائما بذاته يطلق عليه (قول الصحابي)، وهو عندهم من الأصول المختلف فيها[(٢)]، ومنهم من يعتبره نوعا من الإجماع

الفنون الذي قال عنه الذهبي : لا تصنيف في الدنيا أكبر من هذا الكتاب .أ.هـ، وصنف الواضح في أصول الفقه وغيرهما، توفي رحمه الله في جمادى الأولى سنة ٥١٣هـ ودفن قريباً من قبر الإمام أحمد.

انظر: طبقات الحنابلة مع الذيل (٢/٢٥٩-٣/١٤٢) - شذرات الذهب (٤/٣٥)

(١) المجموع ٣١/٢٢٢-٢٢٣

(٢) انظر: المستصفى ١/٢٦٠، شرح مختصر الروضة ٣/١٨٥

ويدرجه ضمن مباحثه[(١)].

ومنهم من يفرق بين قول الصحابي الذي اشتهر ولم ينكر، وبين ما ليس كذلك من أقوال الصحابة، فيجعلون الأول من الإجماع، والثاني يعتبرونه أصلا من الأصول المختلف فيها[(٢)].

ولعل هذا المسلك أقرب إلى الصواب؛ حيث إن المعتبر في قول الصحابي المشتهر بغير نكير إنما هو ما دل عليه من إجماع وليس القول مجردا، وإلا ما كان لاشتهاره فائدة، ولا لاشتراط أن لا ينكر أو يخالفه فيه غيره معنى، بينما القائلون بقول الصحابي المجرد إنما ينظرون إليه من حيث هو بغض النظر عن مخالفته لغيره أو موافقته له؛ ولهذا فإن القائلين بحجية قول الصحابي كأصل من أصول التشريع يعتبرون قولي الصحابيين إذا اختلفا بمنزلة دليلين تعارضا[(٣)].

شروط القاعدة

وابن تيمية -كما هو واضح من نص القاعدة- يعتبر ضمن هذا الفريق من الأصوليين الذين ينظرون إلى قول الصحابي من هذه الزاوية الإجماعية؛ ولهذا فإنه كما نصت القاعدة يشترط شأنه في ذلك شأن بقية الأصوليين القائلين بها شرطين:

الأول: أن يشتهر القول؛ لأنه إذا لم يشتهر لا يمكن الحكم بموقف بقية الصحابة منه لا حقيقة ولا تقديرا، فلا يمكن القول باحتمال موافقتهم عليه، فلا تمكن دعوى الإجماع والحالة هذه.

الثاني: أن لا يعرف له مخالف، لأن حصر القول إما متعذر أو شبه متعذر؛ ولهذا أقيم الظن الناشئ من عدم ورود نقل عن وجود مخالف مع اشتهار القول وعموم البلوى به بوجود

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٢٢، الفوائد والقواعد الأصولية ص ٢٤٠

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٢٢، تعليقات المطيعي على نهاية السول للبيضاوي ٤/٤١٣

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٢٣، تيسير التحرير ٣/١٣٣

الإجماع مقام اليقين، إذ الشارع يعتبر الظن ويأمر بالعمل بمقتضاه في كثير من موارد الشرع كما في خبر الآحاد.

ولهذا فإن ابن تيمية لا يعتبر الإجماع في هذا المستوى السكوتي إلا ظنيا لهذا الاعتبار، وعلى أساسه قسم الإجماع -كما سبق- إلى قطعي وظني، ويشرح بوضوح حجية هذا الإجماع ودرجتها، فيقول رحمه الله تعالى:

«وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافا، أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحدا أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به؛ فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به؛ لأن هذا حجة ظنية، لا يجزم الإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي، وأما إذا كان يظن عدمه ولا يقطع به؛ فهو حجة ظنية، والظني لا يدفع به النص المعلوم، لكن يحتج به ويقدم على ما هو دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه، فمتى كان ظنه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع، قدم دلالة النص، ومتى كان ظنه للإجماع أقوى؛ قدم هذا، والمصيب في نفس الأمر واحد»[(١)].

وقد وافق ابن تيمية في هذا جماهير الأصوليين، الذين يعتبرون أنه بتوفر هذين الشرطين يكون قول الصحابي إجماعا واجب الاتباع، بل إن منهم من حكى الاتفاق على ذلك[(٢)]، وهو قول أكثر الحنفية والمالكية والحنابلة[(٣)]، وقال الشافعي وأكثر أصحابه ليس إجماعا ولا حجة[(٤)].

---

(١) المجموع ١٩/٢٦٧-٢٦٨

(٢) انظر: فواتح الرحموت ٢/١٨٦ تيسير التحرير ٣/١٣٣

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/١٨٦ تيسير التحرير ٣/٢٤٦، إحكام الفصول ص٤٧٣-٤٧٤، شرح الكوكب المنير ٢/٢٥٤

(٤) انظر: المستصفى ١/١٩١، المحصول ٢/٧٤.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالى: ((وَأَمَّا أَقْوَالُ الصَّحَابَةِ ؛ فَإِنْ انْتَشَرَتْ وَلَمْ تُنْكَرْ فِي زَمَانِهِمْ فَهِيَ حُجَّةٌ عِنْدَ جَمَاهِيرِ العُلَمَاءِ))[١]

أدلة القاعدة

استدل القائلون بهذه القاعدة ومنهم ابن تيمية بأدلة وتعليلات منها:

١. أن هذا النوع من الإجماع هو في درجة السنة التقريرية، فكما يحتج بها يحتج به، كما يشير ابن تيمية بقوله: ((إذا اشتهر -أي قول الصحابي- ولم ينكروه كان إقرارا على القول، فقد يقال: هذا إجماع إقراري؛ إذا عرف أنهم أقروه ولم ينكره أحد منهم، وهم لا يقرون على باطل))[٢]، فحجية هذا الإجماع هنا تستفاد مما استقر بالعرف والعادة من عدم إقرار الصحابة قولا يرون خطأه، كما لا يقر ﷺ فعلا بلغه إلا وهو صحيح أو لاحرج فيه، وإلى هذا يشير الباجي[٣] في قوله: ((والدليل على ما نقوله أن العادة جارية ومستقرة على أنه لا يجوز أن يسمع العدد الكثير الجم الغفير الذي لا يصح عليه التواطؤ والتشاعر قولا يعتقدون خطأه وبطلانه ثم يمسك جميعهم عن إنكاره

---

(١) المجموع ١٤/٢٠

(٢) المجموع ١/٢٨٣-٢٨٤

(٣)سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي الأندلسي القرطبي، أبو الوليد، صاحب التصانيف، ولد سنة ٤٠٣هـ بمدينة بطليموس بالأندلس، ثم تحول إلى باجة فنسب إليها، وارتحل إلى المشرق في طلب العلم، وتولى بعض الأعمال هناك للتكسب، وعندما عاد اشتغل بالقضاء بعض الوقت، وبدأ في التصنيف فخلف مصنفات كثيرة، منها "الاستيفاء" في الفقه بلغ فيه الغاية، وفي الأصول "الإشارة" و"إحكام الفصول"، توفي سنة ٤٧٤هـ بالمرية، انظر: السير ٥٣٥/١٨، الشذرات ٣٧٧/٣، مرآة الجنان ١٠٨/٣.

وإظهار خلافه، بل أكثرهم يتسرع إلى ذلك ويسابق إليه، فإذا ظهر قول وانتشر وبلغ أقاصي الأرض ولم يعلم أنه مخالف علم أن ذلك السكوت رضى منهم به وإقرار عليه لما جرت عليه العادة»[١].

٢. ويحتج ابن تيمية على القاعدة بما ثبت من اطراد صحة الأصول التي يبني عليها الصحابة أقوالهم، وكثرة وقوع الإصابة في آرائهم، وقوة علمهم، ورسوخ قدمهم في الفقه بالنسبة لمن جاء بعدهم، الأمر الذي يجعل مظنة الإصابة أقوى في الاحتجاج بما ثبت من ذلك عنهم، ولا سيما إذا لم يخالفهم فيه غيرهم مع اشتهاره، كما يقول: «وقد تأملت من هذا الباب ما شاء الله؛ فرأيت الصحابة أفقه الأمة وأعلمها، واعتبر هذا بمسائل الأيمان بالنذر والعتق والطلاق، وغير ذلك، ومسائل تعليق الطلاق بالشروط، ونحو ذلك، وقد بينت فيما كتبته أن المنقول فيها عن الصحابة هو أصح الأقوال، قضاء وقياسا، وعليه يدل الكتاب والسنة، وعليه يدل القياس الجلي، وكل قول سوى ذلك تناقض في القياس مخالف للنصوص، وكذلك في مسائل غير هذه مثل: مسألة ابن الملاعنة، ومسألة ميراث المرتد، وما شاء الله من المسائل، لم أجد أجود الأقوال فيها، إلا الأقوال المنقولة عن الصحابة، وإلى ساعتي هذه ما علمت قولا قاله الصحابة، ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيرا بأسرار الشرع ومقاصده؛ وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد؛ وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد؛ وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة؛ والعدل التام»[٢].

---

(١) إحكام الفصول للباجي ص٤٧٤

(٢) المجموع ٢٠/٥٨٢–٥٨٣

٣. كما يستدل الشيخ بالحديث الوارد في حجية قول الخلفاء والأمر بالتمسك بسنتهم، على حجية قول الصحابة الذي لم يخالفهم فيه غيرهم، بل هو بذلك لا يقل حجية عن الإجماع النطقي بدلالة هذا الحديث، كما يقول: «والذي لا ريب فيه أنه حجة: ما كان من سنة الخلفاء الراشدين، الذي سنوه للمسلمين، ولم ينقل أن أحدا من الصحابة خالفهم فيه، فهذا لا ريب أنه حجة بل إجماع، وقد دل عليه قول النبي ﷺ: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة)[1]»[2].

من فروع وتطبيقات القاعدة

فرع الشيخ على هذه القاعدة فروعا فقهية متعددة منها في باب المعاملات وفي غيره، ولكننا سنكتفي ببعض مما جاء منها في باب المعاملات إذا هو مجال بحثنا، فمنها:

١. جواز إجارة الأرض التي بها شجر، وإن قُصد في العقد منفعة الأرض والثمرة جميعا، وهو ما منعه كثير من الفقهاء بحجة أنه بيع للثمر قبل بدو صلاحه، وهو منهي عنه، يقول رحمه الله مستدلا على رأيه في هذه المسألة: «الوَجْهُ الأَوَّلُ: ما ذكرناه من فعل عمر في قصة أسيد بن الحضير[3]، فإنه

(١) سبق تخريجه في ص[٢٩٢]

(٢) المجموع ٢٠/٥٧٣

(٣)أسيد بن الحضير بن سماك بن عتيك بن رافع الأنصاري الأشهلي، أبوه حضير فارس الأوس، وكان أسيد من السابقين إلى الإسلام، وهو أحد النقباء ليلة العقبة، أسلم على يد مصعب بن عمير، أختلف في شهوده بدراً، وكان ممن ثبت يوم أحد وجرح حينئذ سبع جراحات، توفي سنة ٢٠ وقيل ٢١هـ في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ. انظر: الاستيعاب (١/٩٢) - الإصابة (١/٤٨)

قبل الأرض والشجر الذي فيها بالمال الذي كان للغرماء، وهذا عين مسألتنا، ولا يحمل ذلك على أن النخل والشجر كان قليلا، فإنه من المعلوم أن حيطان أهل المدينة كان الغالب عليها الشجر، وأسيد بن الحضير كان من سادات الأنصار ومياسيرهم؛ فبعيد أن يكون الغالب على حائطه الأرض البيضاء، ثم هذه القصة لا بد أن تشتهر، ولم يبلغنا أن أحدا أنكرها، فيكون إجماعا»[1].

٢. جواز تغيير المسلم فيه إذا رغب المتعاقدان، كمن أسلم في حنطة وأراد أن يعتاض عنها شعيرا أو نحو ذلك، ولكن بشرط أن يكون بالسعر الحالي أو أقل لئلا يربح مرتين، خلافا للحنفية والشافعية الذي منعوا ذلك محتجين بحديث (من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره)[2]، يقول شيخ الإسلام محتجا لرأيه في المسألة بهذه القاعدة ورادا على ما احتج به المانعون: «والقول الثاني أصح، وهو قول ابن عباس ولا يعرف له في الصحابة مخالف؛ وذلك لأن دين السلم دين ثابت فجاز الاعتياض عنه كبدل القرض وكالثمن في المبيع؛ ولأنه أحد العوضين في البيع فجاز الاعتياض عنه، كالعوض الآخر، وأما الحديث ففي إسناده نظر، وإن صح فالمراد به أنه لا يجعل دين السلم سلفا في شيء آخر؛ ولهذا قال: (فلا يصرفه إلى غيره)[3] أي لا يصرفه إلى سلف آخر، وهذا لا يجوز لأنه يتضمن الربح فيما لم يضمن، وكذلك إذا اعتاض عن

---

(١) المجموع ٦٥/٢٩، وانظر أيضا: ٢٤٣، ٤٧٩

(٢) أخرجه أبو داود -كتاب البيوع والإجارات-باب السلف لا يحول- حديث (٣٤٦٨) عن أبي سعيد الخدري، وابن ماجه -كتاب التجارات-باب من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره- حديث (٢٢٨٣)، وقد ضعفه الألباني في الإرواء (٢١٥/٥)

(٣) سبق تخريجه اعلاه.

ثمن المبيع والقرض، فإنما يعتاض عنه بسعره، كما في السنن عن ابن عمر: (أنهم سألوا النبي ﷺ فقالوا: إنا نبيع الإبل بالنقيع بالذهب ونقبض الورق ونبيع بالورق ونقبض الذهب، فقال: لا بأس إذا كان بسعر يومه، إذا افترقتما وليس بينكما شيء)[(١)] فيجوز الاعتياض بالسعر لئلا يربح فيما لم يضمن، فإن قيل: فدين السلم يتبع ذلك فنهي عن بيع ما لم يقبض، قيل: النهي إنما كان في الأعيان لا في الديون))[(٢)].

٣. جواز إبدال الوقف بغيره للمصلحة كما فعل عمر، عندما سُرق بيت المال في مسجد الكوفة، فأمر عمر بنقله إلى موضع آخر، وجعل مكانه سوق التمارين، وكان ذلك مع توفر الصحابة، ولم ينكره منهم أحد؛ فكان إجماعا[(٣)].

---

(١)أخرجه أبو داود -كتاب البيوع والإجارات-باب اقتضاء الذهب من الورق- حديث (٣٣٥٤)، وابن ماجه -كتاب التجارات-باب اقتضاء الذهب من الورق والورق من الذهب- حديث (٢٢٦٢) بلفظ "إذا أسلفت" وقد ضعفه الألباني في الإرواء (١٧٣/٥)

(٢) المجموع ٥١٩/٢٩

(٣) انظر: المجموع ٢٢٢/٣١، ٢٥٣

القاعدة الخامسة

عمل المسلمين المتصل حجة[١]

شرح القاعدة

لم يصغ شيخ الإسلام هذه القاعدة بهذه الصيغة اللفظية، كما لم أجدها أيضا بهذا اللفظ لدى غيره من الأصوليين، ولكنه بنى عليها كثيرا من تفريعاته الفقهية، ولا سيما في باب المعاملات مجال بحثنا، وكذلك فعل علماء غيره من فقهاء ومحدثين، فليس من النادر أن تجد عبارة (عليه عمل المسلمين) أو نحوها ضمن استدلالاتهم وتعليلاتهم، في مختلف المسائل، سواء منها الفقهية وغير الفقهية.

وقد بدا واضحا من خلال ذلك مدى قاعدية هذا المفهوم أصوليا، سواء عند شيخ الإسلام، أو عند بقية الفقهاء؛ ولهذا رأيت أن أتناوله في هذه الصياغة التي وجدتها أقرب إلى المعنى الذي دارت حوله التفريعات المختلفة التي اتخذت هذا المعنى أصلا، وسوف يكون حديثي فيها يدور حول عدة محاور وهي:

مفهوم القاعدة

وفي بيان المراد بهذه القاعدة أجدني مضطرا كذلك إلى اتخاذ تلك التفريعات أساسا لسبر غورها وبيان أبعادها، فواضح أيضا أن الذين احتجوا بها وفرعوا عليها يعتبرونها شكلا من أشكال الإجماع؛ وهذا ما جعلني ابتداء أسلكها ضمن قواعد الإجماع هنا، بل من تناولات ابن تيمية لها ما فيه تصريح بهذا الاعتبار، مثل قوله: «دفع الأرض الملك والإقطاع أو غيرها إلى من يعمل فيها بشطر الزرع، فيه قولان للعلماء؛ لكن الصواب المقطوع به أن ذلك جائز؛ فإن ذلك إجماع من الصحابة: آل أبي بكر، وآل عمر، وآل علي، وعبد الله بن مسعود،

---

(١)انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ٢٩/٤٨٦، ٤٩٠، ٣٠/١٤٠، ٣٤٣

وسعد بن أبي وقاص، وغيرهم، وهو عمل المسلمين من عهد نبيهم»[١]، فأنت ترى كيف نص على.(عمل المسلمين) ضمن مفردات الإجماع، بعد أن ذكره بلفظ عام من باب إيراد الخاص بعد العام.

وفي تناولات غيره من العلماء حتى القدماء منهم ما لا يقل صراحة عنه في ذلك، فهذا القرطبي يحكي عن قدماء علمائهم المالكية اعتبار فكاك الأسير من عمل المسلمين ثم ينص على أنه إجماع، فيقول: «قال: علماؤنا فداء الأسارى واجب، وإن لم يبق درهم واحد، قال بن خويزمنداد[٢]: تضمنت الآية وجوب فك الأسرى، وبذلك وردت الآثار عن النبيﷺ أنه فك الأسارى، وأمر بفكهم وجرى بذلك عمل المسلمين، وانعقد به الإجماع»[٣].

ومن أمثلة ذلك أيضا قول ابن عبد البر: «وقال أحمد بن [حنبل][٤] وإسحاق[٥]:

---

(١) المجموع ١٤٠/٣٠

(٢) محمد بن أحمد، أبو بكر، من علماء المالكية، له كتاب كبير في الخلاف وكتاب في أصول الفقه وكتاب في أحكام القرآن، وله اختيارات في أصول الفقه، منها أن العبيد لا يدخلون في خطاب الأحرار، وأن خبر الواحد يوجب العلم، ولم يكن بالجيد النظر ولا قوي الفقه كما قال ابن فرحون. انظر: الديباج المذهب (٢٢٩/٢)

(٣) تفسير القرطبي ٢ /١٧

(٤) هذه الكلمة كتبت في المطبوعة [حبيب]، والظاهر أنه تصحيف والصحيح ما أثبته؛ لأن هذا الاسم لا يعرف، ولم يذكره ابن عبد البر في غير هذا الموضع، خاصة مقرونا باسحاق، والمعروف عند أهل الإختصاص أنه إذا قيل أحمد وإسحاق فهو أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ويؤكد هذا أن هذه المسألة بمعناها ذكرها ابن عبد البر في مواضع أخرى منسوبة إلى أحمد واسحاق، انظر: الاستذكار ٨٤/١١، ٨٦، التمهيد ١٤٧/١٥، ١٥١.

(٥) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي، أبو يعقوب، المعروف بابن راهويه، عالم

والإحرام من المواقيت أفضل، وهي السنة المجتمع عليها، سنها رسول الله ﷺ لأمته، وعمل بها الصحابة معه، وبعده وَجَدَ عليها عمل المسلمين))[1]، حيث اعتبر عمل المسلمين مما اجتمع عليه.

ومن هنا يمكننا أن نفهم معنى القاعدة على أساس أنها إجماع من المسلمين على حكم من الأحكام، وبالتالي تجري عليها أحكام الإجماع المعروفة من حيث المعنى والحجية، وغيرها مما هو معروف في موضعه.

ولكن الواضح من عباراتهم المستخدمة في هذا الإطار أنهم يركزون على شرط له أهمية خاصة في هذه القاعدة أكثر من غيرها من أفرع الإجماع وضروبه، وهو: استمرار العمل بمقتضاه بلا انقطاع في الزمان والمكان، وهو ما عبرت عنه في نص القاعدة بكلمة (المتصل)، وهو المعنى الذي حرص ابن تيمية وغيره ممن استعمل القاعدة على تأكيده باستخدام عبارة مثل قوله: ((وَلا رَيْبَ أَنَّ هَذَا هُوَ الذِي عَلَيْهِ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ زَمَنِ نَبِيِّهِمْ ﷺ وَإِلى هَذَا التَّارِيخِ))[2]، وقوله: ((وَهَذَا عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ عَهْدِ نَبِيِّهِمْ))[3]، وقوله: ((وَهُوَ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ زَمَنِ نَبِيِّهِمْ إلى هَذَا الزَّمَانِ فِي جَمِيعِ الأَعْصَارِ وَالأَمْصَارِ))[4]، وقوله: ((وَعَلَيْهِ

خراسان من سكان مرو، أحد الحفاظ جمع الحديث من أطراف البلاد أخذ عنه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم، وكان رحمه الله يحفظ سبعين ألف حديث ويذاكر بمائة ألف ألف حديث، وقال ما سمعت شيئاً قط إلا حفظته، ولا حفظت شيئاً فنسيته. توفي بنيسابور سنة ٢٣٨هـ.

انظر: السير ١١/٣٥٨ وفيات الأعيان ١/١٠٨ مرآة الجنان ٢/٩١.

(١) الاستذكار ١١/٨٢

(٢) المجموع ٢٠/٣٤٦

(٣) المجموع ٢١/٢٦٢

(٤) المجموع ٢٩/٤٨٥-٤٨٦

عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ فِي عَامَّةِ بِلادِ الإِسْلام فِي زَمَنِ نَبِيِّهِم ﷺ وَإِلى اليَوْم.))[١].

ويقول ابن حزم: ((... على هذا عمل المسلمين في أقطار الأرض جيلا بعد جيل))[٢]، ويقول النووي[٣]: ((... وهذا هو الصواب الذي عليه الجمهور من العلماء، وعليه عمل المسلمين في جميع الأزمان، وجميع البلدان من غير إنكار))[٤]، وقال الكاساني الحنفي[٥]: ((...وعليه عمل المسلمين من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا))[٦]، ويقول النفراوي المالكي[٧]: ((...وقد مضى عمل المسلمين على ذلك في سائر الأقطار على توالي الأعصار))[١].

---

(١) المجموع ٢٥/٥٣

(٢)المحلى ١١٨/٢

(٣)هو محي الدين أبو زكريا يحي بن شرف بن مري الحزامي الحوراني النووي، علامة الفقه والحديث، وشيخ الشافعية في زمانه، ولد في (نوى) بسورية في ٦٣١هـ، وبها توفي في ٦٧٦هـ، قدم دمشق مع أبيه وأقام فيها زمنا وفيها تلقى العلم، له مصنفات كثيرة، واشتهر عنه القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم المحاباة فيهما، (انظر: طبقات السبكي ٣٩٥/٨-٤٠٠، البداية ٢٣٠/١٣-٢٣١، الشذرات ٣٥٤/٥-٣٥٦، الأعلام ١٤٩/٨).

(٤)شرح النووي على صحيح مسلم ١٣٥/١٢

(٥)أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ويروى الكاشاني، علاء الدين، يلقب بملك العلماء، فقيه حنفي، من أهل كاسان في تركستان، سكن حلب وولاه السلطان محمود زنكي التدريس فيها، وفيها كانت وفاته سنة ٥٨٧هـ، له مصنفات منها "بدائع الصنائع" "السلطان المبين في أصول الدين". انظر: الجواهر المضية ٢٤٤/٢، أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ٣٠٥/٤، الأعلام ٧٠/٢، معجم المؤلفين ٧٥/٣

(٦)بدائع الصنائع ٢٣٥/٥

(٧)أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، ولد ببلدة نفرة ونشأ بها ثم

وبهذا يظهر أن سلطة هذه القاعدة، وقوتها الدلالية إنما جاءت من خلال نوع من العموم الزماني والمكاني، الذي يحمل معنى التواتر المعنوي بما له من حجية وقوة كما سبق، وهذا ما يفسر لنا التأكيد المتكرر للعلماء على هذه العمومية في الزمان والمكان، الذي شمله هذا النوع من التواطؤ الذي يستحيل عقلا أن يكون على خطأ، كما لا تنسى أن تؤكد على بداية هذا الاتفاق من زمن التشريع المعتبر وهو العهد النبوي، وتبني على استمراره بلا انقطاع صحة وقوة هذه الحجة، ولعل هذا ما جعل الأصوليين يؤكدون على شرط انقراض العصر الإجماعي في هذا النوع من الإجماع خاصة من باب أولى، حتى يتأكد هذا الجانب، وحتى يمكن الاستيثاق من عدم انقطاع هذا الإجماع، حيث ينبغي أن يكون مستمرا، ولهذا يقول الزركشي: ((ولا بد من مجيء التفصيل بين أن ينقرض العصر أو لا، ومن اشترطه في القولي فها هنا أولى))[٢].

وبهذا يظهر أن هذا إجماع من نوع خاص، فهو وإن اندرج تحت الإجماع بمفهومه الأوسع الذي يشمل كما يقول القرافي: (الاتفاق بمعنى الاشتراك إما بالقول أو الفعل أو الاعتقاد)[٣]، إلا أن المعنى الخاص للإجماع -عند جماهير الأصوليين- لا ينطبق تماما عليه؛ من حيث كونه الاتفاق الصريح من المجتهدين على حكم ما، فهو اتفاق بينهم ولكن بصورة فعلية لا قولية، ولهذا صح لنا تسمية هذا النوع من الإجماع (الإجماع الفعلي أو العملي)، ولهذا كان تناول الأصوليين له على صورة التساؤل التالي: إذا اتفق أهل الإجماع على

حضر إلى القاهرة، له كتب منها (الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني) على ثلاثة أجزاء، توفي بالقاهرة سنة ١١٢٠هـ. انظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف البان (١٨٦٣/٢) - تاريخ عجائب الآثار لعبدالرحمن جبرتي (١٢٧/١).

(١)الفواكه الدواني ١٦٠/٢

(٢)البحر المحيط ٥٠٨/٤

(٣)انظر: تنقيح الفصول ص٣٢٢

عمل، ولم يصدر منهم فيه قول، فما الحكم؟[(١)].

وهذا الاختلاف يفرض عليه بعضا من التغييرات التي قد لا تكون جوهرية ولكنها ضرورية في فهم معنى القاعدة وصحة التفريع عليها، وهذا ما سأتناوله بالتفصيل من خلال المحور التالي:

موقف الأصوليين من القاعدة

بناء على التساؤل الأصولي السابق يمكننا أن نستعرض آراء الأصوليين حول حجية هذا النوع من الإجماع الذي تقوم عليه قاعدتنا، وهذا صاحب "التقرير والتحبير" يجمل لنا هذه الآراء فيقول:

«وأما لو اتفقوا على عمل ولم يصدر منهم قول ففيه مذاهب:

أحدها: وهو ما قطع به أبو إسحاق الشيرازي[(٢)]، وفي المنخول أنه المختار أنه كفعل الرسول ﷺ لأن العصمة ثابتة لإجماعهم كثبوتها له.

ثانيها: المنع، نقله إمام الحرمين عن القاضي، وتعقبه الزركشي بأن الذي رآه في التقريب للقاضي التصريح بالجواز، فقال: كل ما أجمعت الأمة عليه يقع بوجهين، إما قول أو فعل، وكلاهما حجة.

ثالثها: قول إمام الحرمين: يحمل على الإباحة ما لم تقم قرينة دالة على الندب أو

---

(١)انظر: البرهان ١/٤٥٦، المسودة ص٣٣٤، البحر المحيط ٤/٥٠٩

(٢)إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي الشافعي، الشيخ أبو إسحاق، الملقب جمال الدين، ولد في فيروز أباد وهي من قرى بلاد فارس، نسبته إلى شيراز مدينة بفارس، سكن بغداد وتفقه على جماعة منهم أبو عبدالله البيضاوي وعبدالوهاب بن رامبين بشيراز وفي البصرة عن الخرزي، وصحب القاضي أبا الطيب الطبري كثيراً وانتفع به وناب عنه في مجلسه، من مصنفاته (التنبيه) و (المهذب) في الفقه و (النكت) وكذلك (اللمع) و (شرحه) و (التبصرة) في أصول الفقه وغيرها، توفي ببغداد سنة ٤٧٦هـ .انظر : السير (١٨/٤٥٢) – وفيات الأعيان (١/٢٢) – طبقات السبكي (٤/٥١٢).

الوجوب.

رابعها: قول ابن السمعاني: كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع، كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول ﷺ مخرج الشرع لا يثبت فيه الشرع، وأما الذي خرج مخرج الحكم والبيان يصح أن ينعقد به الإجماع؛ لأن الشرع يؤخذ من فعل الرسول ﷺ كما يؤخذ من قوله»[١].

والذي يظهر أن هذا الخلاف بين الأصوليين في اعتبار هذا الإجماع، وبالتالي القاعدة القائمة عليه، هو فيما يدل عليه من بين أحكام التكليف المختلفة: من إباحة وندب ووجوب، وليس في أصل الحجية، حيث يبدو من استعراض تلك الأقوال أنه لم يرد المنع عن أحد منهم سوى ما نسبه إمام الحرمين للقاضي الباقلاني، وقد نقل عنه الزركشي ما يفيد خلاف ذلك، حيث قال عقب ذكره ما نقله إمام الحرمين عنه من المنع: «واعلم أن الذي رأيته في "التقريب" للقاضي التصريح بالجواز، فقال: كلما أجمعت الأمة عليه يقع بوجهين إما قول أو فعل وكلاهما حجة»[٢]، فيبدو أن نسبة القول بعدم حجية هذا الإجماع إلى الباقلاني لها وجه غير هذا، من قبيل كون ذلك على أساس عدم تصور وقوعه، وهو ما ذكره إمام الحرمين عنه تعليلا لهذا الموقف[٣]، مما يفيد بأنه على فرض وقوعه فلا خلاف في حجيته، كما تفيده مواقف الأصوليين والفقهاء في هذه المسألة؛ ولهذا يقول إمام الحرمين: «والذي أراه أنه إن تيسر فرض اجتماعهم في الفعل فهو حجة، وهو خارج على الأصل الذي هو مستند الإجماع، فإن أصحاب رسول الله ﷺ لو جمعهم مجلس، وقدم إليهم شيء فتعاطوه وأكلوه؛ فمن حرمه عد خارقا للإجماع، وتناهى أهل العصر في تبكيته، فإذاً يدل فعلهم على ارتفاع الحرج على حسب ما قدمناه في فعل رسول الله ﷺ، وهذا إلى الفعل المطلق فإن

---

(١)التقرير والتحبير ٣ /١٤١، وانظر: البحر المحيط ٤/٥٠٧-٥٠٨

(٢)البحر المحيط ٤/٥٠٨

(٣)انظر: البرهان ١/٤٥٧

تقيد بقرينة دالة على وجوب أو استحباب ثبت ما دلت القرينة عليه))[١].

فظهر أن العلماء لا يختلفون من حيث الجملة في اعتبار عمل المسلمين المتصل بهذا المفهوم الذي تضمنته هذه القاعدة حجة، وظهر أنهم يعتبرون حجيته من قبيل حجية فعله ﷺ، معللين ذلك بأن العصمة تابعة لإجماعهم كثبوتها للشارع فكانت أفعالهم كأفعاله[٢].

يبقى الخلاف حول ما يفيده فعل أهل الإجماع هل هو الإباحة أو الندب أو الوجوب؟ وهو غير وارد على أصل الحجية كما ترى، فأيا ما كان الموقف الصحيح فإن أقل ما يمكن أن يحمل عليه هو انتفاء الحرج، وهو تماما القدر الذي نحتاجه للقول بمقتضى هذه القاعدة التي تفيد بمشروعية ما ثبت استمرار عمل المسلمين عليه، وهذا ما يفيده قول إمام الحرمين السابق: ((فإن أصحاب رسول الله ﷺ لو جمعهم مجلس وقدم إليهم شيء فتعاطوه وأكلوه فمن حرمه عد خارقا للإجماع، وتناهى أهل العصر في تبكيته، فإذاً يدل فعلهم على ارتفاع الحرج))[٣]، فلا شك أن أقل ما يمكن أن يدل عليه توارد فعل الأمة خلفا عن سلف على شيء ارتفاع الحرج فيه، وهذه هي الإباحة.

وإن كان التفصيل الذي ذهب إليه إمام الحرمين فيما نقلته عنه أعلاه، حيث رجح أن يحمل على الإباحة لأنها الأصل ما لم تدل قرينة على غيرها فيصرف إلى ما دلت عليه القرينة، هو أقرب إلى الصواب والله أعلم؛ ولهذا قال عنه الكيا[٤]: "وهو الحق"، وقال

---

(١)البرهان ١/ ٤٥٧

(٢)انظر: البحر المحيط ٤/ ٥٠٧، البرهان ١/ ٤٥٦، المسودة ص٣٣٤

(٣)البرهان ١/ ٤٥٧

(٤)علي بن محمد بن علي الطبري، أبو الحسن، الملقب عماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي، الفقيه الشافعي أحد فحول العلماء ورؤوسهم، ولد في طبرستان سنة ٤٥٠هـ، ثم خرج إلى نيسابور وتفقه على إمام الحرمين ثم خرج إلى بغداد ودرس فيها، إلى إن توفي سنة ٥٠٤هـ .انظر: طبقات السبكي

القرافي: "هو تفصيل حسن"[(١)].

وأما موقف شيخ الإسلام ابن تيمية فواضح من خلال استعماله لهذه القاعدة وإكثاره من البناء عليها ما يراه من حجية هذا النوع من الإجماع، بل اعتباره من العلم الضروري الذي يعتبر مخالفه خارقا للإجماع؛ ولذا يقول منكرا على من يبطل صحة بعض الشروط الوقفية التي جرى على صحتها عمل المسلمين: «إن التزم المنازع هذا اللازم، وقال: كذلك أقول؛ كان هذا قولا مخالفا لما عليه عمل المسلمين، قديما وحديثا، في كل عصر وكل مصر ... وما زال المسلمون من قضاتهم ومفتيهم وخاصتهم وعامتهم يجعلون مثل هذا الشرط ثابتا في جميع الطبقات من غير نكير لذلك، ولا منازع فيه، فمن قال خلاف ذلك؛ علم أنه قد ابتدع قولا يخالف ما أجمعت عليه القرون السالفة، والعلم بهذا ضروري»[(٢)].

ولهذا نجده في "المسودة" ينسب القول بمقتضى هذا النوع من الإجماع، وهو الإجماع الفعلي إلى الجمهور، فيقول: «إذا اتفق أهل الإجماع على عمل -إن تصور ذلك- ولم يصدر منهم فيه قول، فقال قوم من الأصوليين فعلهم كفعل الرسول ﷺ ... وتعلقوا بأن العصمة باقية لهم كثبوتها لهم، واختاره الجويني خلافا لابن الباقلاني، والأول قول الجمهور، حتى أنهم يحيلون وقوع الخطأ منهم في الفعل، إذا لم يشترطوا انقراض العصر»[(٣)]

أدلة القاعدة

بالإضافة للأدلة التي يحتج بها للإجماع عموما حيث هذه القاعدة جزء منه وينطبق عليها ما ينطبق عليه يمكن أن يستدل عليها كذلك بأدلة خاصة منها:

(٢٣١/٧) - وفيات الأعيان (١٣٦/٢)

(١)انظر: البحر المحيط ٥٠٨/٤

(٢) المجموع ١٤٢/٣١

(٣)المسودة ص٣٣٤

١. أن فعل أهل الإجماع كفعل النبي ﷺ، بدليل أن مجموعهم ثبتت له العصمة من الخطأ كما ثبتت له ﷺ، وحيث لا خلاف في حجية فعله ﷺ؛ إذ هو جزء من سنته وهي المصدر الثاني للتشريع، ففعلهم كذلك حجة[١]، يقول الشاطبي: «كل دليل شرعي .... معمولا به دائما أو أكثريا فلا إشكال في الاستدلال به، ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم كان الدليل مما يقتضي إيجابا أو ندبا أو غير ذلك من الأحكام كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها .... فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذلك على الإطلاق»[٢].

٢. أنه يستحيل عادة أن يتفق جمع كثير في عصور وأمكنة مختلفة على خطأ، بغير تواطؤ؛ ولهذا كان التواتر حجة قطعية، وهذا مثله؛ ولهذا قال ابن تيمية: «...حتى أنهم يحيلون وقوع الخطأ منهم في الفعل، إذا لم يشترطوا انقراض العصر»[٣].

٣. أن العرف والعادة يدلان عليه؛ فإن الأمة إذا اتفقت على فعل وتكرر الفعل فيما بينهم، فإن كان معصية فلابد أن يشتهر كونه معصية، ولا يمكن أن يخفى، فإذا لم يشتهر ذلك مع استمرار العمل به دل على إباحته[٤].

٤. قال الغزالي مستدلا لهذه القاعدة: «... لعلمنا أن التابعين لو أنكروا على فاعل فعلا فاستدل بفعل الأنصار والمهاجرين إطباقا ترك، ورد على من يرد

---

(١)انظر: البحر المحيط ٤/٥٠٧، البرهان ١/٤٥٦-٤٥٧، المسودة ص٣٣٤

(٢)الموافقات ٣/ ٥٦

(٣)المسودة ص٣٣٤

(٤)انظر: البحر المحيط ٤/٥٠٨، البرهان ١/٤٥٦-٤٥٧

عليه))[١] ، مما يدل على اعتبارهم فعلهم المتفق عليه بينهم حجة .

من فروع وتطبيقات القاعدة

سبق أن أشرت أن شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من الفقهاء قد استعملوا هذه القاعدة كثيرا ،وفرعوا عليها فروعا متعددة، ولكن التزاما بالمنهج الذي تقوم عليه هذه الرسالة سأكتفي بما جاء من فروع لدى ابن تيمية في باب المعاملات خاصة ، ومنها :

١. صحة العقود بكل ما يدل عليها من الصيغ والأفعال ، وعدم اشتراط صيغة معينة بل ما جرت العادة به في كل عقد صح به ، وفي هذا يقول عن جواز بيع المعاطاة : ((وَهَذَا هُوَ القَوْلُ الذِي عَلَيْهِ جُمْهُورُ الأَئِمَّةِ وَعَلَيْهِ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ عَهْدِ نَبِيِّهِمْ وَإِلى اليَوْمِ))[٢] ، ويقول : ((فَمَنْ تَتَبَّعَ مَا وَرَدَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ وَالصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُبَايَعَاتِ وَالْمُؤَاجَرَاتِ وَالتَّبَرُّعَاتِ : عُلِمَ ضَرُورَةً أَنَّهُمْ لمْ يَكُونُوا يَلتَزِمُونَ الصِّيغَةَ مِنْ الطَّرَفَيْنِ ، وَالآثَارُ فِي ذَلِكَ كَثِيرَةٌ))[٣] .

٢. جواز عقد المزارعة كنوع من عقود الشركة يكون فيه أحد الشريكين مالكا للأرض والآخر مشاركا بالجهد ، سواء كان البذر من صاحب الأرض أو من العامل ، وفي هذا يقول رحمه الله : ((وَالعَمَلُ فِي بِلادِ الشَّامِ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ عَلى جَوَازِ الْمُزَارَعَةِ كَمَا مَضَتْ بِذَلِكَ سُنَّةُ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَسُنَّةُ خُلَفَائِهِ الرَّاشِدِينَ وَسَوَاءٌ كَانَ البَذْرُ مِنْ الْمَالِكِ أَوْ مِنْ العَامِلِ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَامَلَ أَهْلَ خَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا مِنْ ثَمَرٍ وَزَرْعٍ عَلى أَنْ يَعْمُرُوهَا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَكَانَ البَذْرُ مِنْ عِنْدِهِمْ وَهَذَا هُوَ الذِي اتَّفَقَ عَليْهِ الصَّحَابَةُ

---

(١)المنخول ص٤١٥

(٢) المجموع ٣٠/١٧٦-١٧٧

(٣) المجموع ٢٩/١٨-١٩

وَعَلَيْهِ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ فِي عَامَّةِ بِلادِ الإِسْلامِ فِي زَمَنِ نَبِيِّهِم ﷺ وَإِلى الْيَوْمِ»[(١)] ، ويقول: «دَفْعُ الأَرْضِ الْمِلكِ وَالإِقْطَاعِ أَوْ غَيْرِهَا إلى مَنْ يَعْمَلُ فِيهَا بِشَطْرِ الزَّرْعِ فِيهِ قَوْلانِ لِلعُلَمَاءِ؛ لكِنَّ الصَّوَابَ الْمَقْطُوعَ بِهِ أَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ إِجْمَاعٌ مِنَ الصَّحَابَةِ : آلِ أَبِي بَكْرٍ وَآلِ عُمَرَ وَآلِ عَلِيٍّ وَعَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ وَغَيْرِهِمْ وَهُوَ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ عَهْدِ نَبِيِّهِمْ»[(٢)] .

٣. جواز بيع المغيبات في الأرض استثناء من بيع المعدوم والمجهول المنهي عنه، وذلك كالمقاثي والجزر والبطيخ ونحوه، وفي هذا يقول: «مِنْ هَذَا الْبَابِ أَنَّ مَالِكًا يُجَوِّزُ بَيْعَ الْمُغَيَّبِ فِي الأَرْضِ كَالْجَزَرِ وَاللِّفْتِ وَبَيْعِ المقاثي جُمْلَةً كَمَا يُجَوِّزُ هُوَ وَالْجُمْهُورُ بَيْعَ الْبَاقِلاءِ وَنَحْوَهُ فِي قِشْرِهِ . وَلا رَيْبَ أَنَّ هَذَا هُوَ الذِي عَلَيْهِ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ زَمَنِ نَبِيِّهِمْ ﷺ وَإِلى هَذَا التَّارِيخِ»[(٣)] ، ويقول: «أَمَّا بَيْعُ الْقَصَبِ وَنَحْوِهِ سَوَاءٌ بِيعَ عَلَى أَنْ يُقْلَعَ أَوْ يُقْطَعَ مِنْ مَكَانٍ مَعْرُوفٍ فِي الْعَادَةِ وَإِنْ كَانَ مُغَطًّى بِوَرَقِهِ فَإِنَّ هَذَا الْغِطَاءَ لا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْبَيْعِ كَبَيْعِ الْحَبِّ فِي سُنْبُلِهِ وَكَبَيْعِ الْجَوْزِ وَاللوْزِ فِي قشريه ؛ فَإِنَّ بَيْعَ جَمِيعِ هَذَا جَائِزٌ عِنْدَ جَمَاهِيرِ الْمُسْلِمِينَ الأَوَّلِينَ والآخرين كَأَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ وَأَحْمَد وَقَوْلٌ فِي مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ وَهُوَ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ زَمَنِ نَبِيِّهِمْ إلى هَذَا الزَّمَانِ فِي جَمِيعِ الأَعْصَارِ وَالأَمْصَارِ»[(٤)] .

---

(١) المجموع ٢٥/٥٣

(٢) المجموع ٣٠/١٤٠

(٣) المجموع ٢٠/٣٤٦

(٤) المجموع ٢٩/٤٨٥-٤٨٦

المبحث الثالث: القياس

المطلب الأول: تمهيد حول القياس

مبحث القياس من المباحث الأصولية شديدة الأهمية والدقة، فهو أصل عظيم تقوم عليه كثير من جزئيات الشريعة، وأساس لمعظم الفروع الفقهية، وهو بالغ الدقة لما يقوم عليه من أسس بالغ الأصوليون قديما وحديثا في الاهتمام بدراستها وتقنينها؛ حرصا على ضبط حدوده، والتأكد من صحة ما يصدر عنه من أحكام، ويبنى عليه من فروع، ولذلك كثرت اختلافاتهم حول مباحثه وأنواعه وشروطه ونحو ذلك، حتى أفردت له المصنفات، واحتل مساحة شاسعة في المدونات الأصولية؛ وحيث أن الإتيان على كل تلك الجوانب في القياس لا يمكننا هنا، ولا يتعلق به غرضنا؛ فله مواضعه التي لا مزيد عليها، ويمكن طلبه فيها؛ لذا سنحاول إيجاز ما يهمنا من ذلك قدر المستطاع فيما يلي:

تعريف القياس

القياس في اللغة: "التقدير" نحو قست الثوب بالذراع، أي قدرته به، و"المساواة" يقال: فلان لا يقدر بفلان أي لا يساويه[(١)].

وفي الاصطلاح: (مساواة فرع لأصل في علة حكمه)

فشمل هذا التعريف الأصل والفرع والعلة والحكم، ونبه على أن المراد بالفرع محل الحكم المطلوب إثباته فيه، وبالأصل محل الحكم المعلوم، وبذلك انتفى اعتراض من يزعم أن هذا التعريف دوري، نعم يلزم الدور لو أريد بالفرع المقيس، وبالأصل المقيس عليه، وتحقيقه أن المراد بهما ذات الأصل والفرع، والموقوف على القياس وصفا الفرعية والأصلية[(٢)].

وللعلماء في تعريف القياس عبارات كثيرة، **وحاصلها** يرجع إلى أنه اعتبار الفرع

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة ٤٠/٥، لسان العرب ٣٤٦/١١، الصحاح ٩٦٧/٣، مادة (قوس)

(٢) انظر: المدخل لابن بدران ص٣٠٥

بالأصل[١]، وقد عرفه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: (هو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس)[٢].

أقسام القياس

القياس ينقسم أقساما باعتبارات:

الأول: ينقسم إلى جلي وخفي، فالجلي ما كانت العلة الجامعة فيه بين الأصل والفرع منصوصة، أو مجمعا عليها، أو ما قطع فيه بنفي الفارق، كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب، والخفي وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة.

الثاني: ينقسم إلى مؤثر وإلى ملائم فالأول ما كانت فيه العلة الجامعة ثابتة بنص أو بإجماع، أو كان الوصف الجامع فيه قد أثر عينه في عين الحكم أو في جنسه، أو جنسه في جنس الحكم، والثاني ما أثر جنس العلة فيه في جنس الحكم.

الثالث: أن القياس إما أن يصرح فيه بالعلة أو بما يلازمها أو لم يصرح بها فيه فالأول قياس العلة والثاني قياس الدلالة والثالث القياس في معنى الأصل وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق.

الرابع: أن طريق إثبات العلة المستنبطة إما المناسبة أو الشبه أو السبر أو التقسيم أو الطرد أو العكس فالأول يسمى قياس الإخالة ومعناه أن المجتهد يتخيل له مناسبة الوصف للحكم فيعلقه به والثاني قياس الشبه والثالث قياس السبر والرابع قياس الطرد.

---

(١) انظر تعريفات الأصوليين للقياس في: العدة ١/١٧٤، المعتمد ٢/٦٩٧، البرهان ٢/٧٤٥، الابهاج ٣/٢، المستصفى ٢/٢٢٨، فواتح الرحموت ٢/٢٤٦، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٣، تيسير التحرير ٣/٢٤٦، كشف الأسرار ٣/٢٨٦، الآيات البينات ٤/٢، أصول الشاشي ص٣٢٥، أصول السرخسي ٢/١٤٣، شرح الكوكب المنير ٤/٦

(٢) المجموع ٢٠/٥٠٤

أركان القياس

أركان القياس أربعة:

(١) الأصل (٢) الفرع (٣) الحكم (٤)العلة

كقولنا: النبيذ مسكر كالخمر فهو حرام، **فالأصل** المقيس عليه المشبه به هو الخمر، **والفرع** المقيس والمشبه هو النبيذ، **والعلة** الجامعة بينهما الإسكار، **والحكم** التحريم، ومن ثم قال ابن تيمية: الأصل محل الحكم المشبه به ودليل محل الحكم[(١)]، وقال ابن عقيل: هو الحكم والعلة[(٢)].

ثم إن الاجتهاد في العلة له أنواع:

الأول تحقيق المناط: ويكون ببيان مقتضى القاعدة الكلية المتفق عليها في الفرع، أو ببيان وجود العلة فيه، مثال **النوع الأول** أن يقال: في حمار الوحش إذا قتله المحرم مثله، وفي الضبع أيضا يقتلها المحرم مثلها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ (المائدة ٩٥) والبقرة مثل حمار الوحش، والكبش مثل الضبع؛ فيجب أن يكون هو الجزاء، فوجوب المثل متفق عليه ثابت بالنص المذكور، ومثال **النوع الثاني** أن يقال: الطواف علة لطهارة الهرة بناء على قوله عليه السلام: (إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات)[(٣)]، والطواف موجود في الفأرة، ونحوها من صغار الحشرات،

---

(١) انظر: المجموع ١٢٠/٩

(٢) انظر: المدخل لابن بدران ص٣٠٦

(٣)أخرجه أصحاب السنن من حديث أبي قتادة: أبو داود -كتاب الطهارة-باب سؤر الهرة-حديث (٧٥-٧٦) عن أبي قتادة وعائشة، والترمذي -كتاب الطهارة-باب ما جاء في سؤر الهرة- حديث (٩٢) عن أبي قتادة وقال: "حديث حسن صحيح"، والنسائي -كتاب الطهارة-سؤر الهرة-حديث

ولكن هذا النوع الثاني دون الذي قبله، وهما متغايران لأن الأول ليس بقياس والثاني قياس، وكلاهما يسمى تحقيق المناط؛ لأن معناه إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى، وهو موجود في النوعين وإن اختلفا في أن أحدهما قياس دون الآخر، فتحقيق المناط أعم من القياس.

الثاني تنقيح المناط: وهو إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة، كجعل علة وجوب كفارة رمضان وقاع إنسان مكلف أعرابي لاطم في صدره في ذلك الشهر بعينه، فيلحق به من ليس أعرابيا ولا لاطما، والزاني ومن وطىء في رمضان آخر، ومعنى هذا ما روى أبو هريرة قال: (جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك، قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: هل تجد ما تعتق رقبة، قال: لا، قال: فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا، قال: لا، الحديث ...)(١) ومجيء الأعرابي على الصفات المذكورة ربما يخيل للسامع أن مجموعها مع الوقاع في رمضان هي مناط وجوب الكفارة وعلته، لكن من جملتها ما ليس مناسبا؛ لأن يكون علة ولا جزء علة، فاحتيج إلى إلغائه وتنقيح العلة وتخليصها بالسبر والتقسيم، فيقال: كون هذا الرجل أعرابيا لا أثر له فيلحق به من لم يكن أعرابيا كالتركي والعجمي وغيرهما من أصناف الناس، وكونه لاطما صدره ووجهه لا أثر له فيلحق به من جاء بسكينة ووقار وثبات، وكون الوطء في زوجة لا أثر له فيلحق به الوطء في ذكر أو أنثى أو أمة أو أجنبية أو بهيمة في قبل أو دبر اعتبارا لصورة الوقاع، وكونه في ذلك الشهر المعين لا أثر له فيلحق به من وطىء في رمضان

---

(٦٣) عن أبي قتادة، وابن ماجه -كتاب الطهارة-باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك- حديث (٣٦٧) عن أبي قتادة

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة -أخرجه البخاري-كتاب الصوم-باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء- حديث (١٨٣٤)، ومسلم-كتاب الصيام-باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم-حديث (١١١١)

آخر، وإنما كانت هذه الأوصاف لا أثر لها لعدم مناسبتها؛ إذ الوصف الذي تظهر مناسبته كونه وقاع مكلف هتكت به حرمة عبادة الصوم المفروض أداءه، وما سوى ذلك من التعيينات والأوصاف فإنه ملغي لا اعتبار له، وقد يختلف المجتهدون في بعض الأوصاف نحو ما اعتبره أحمد والشافعي في كون علة الكفارة إنما هي الجماع في رمضان وما عدا ذلك ملغي، فقالا: لا تجب الكفارة إلا به في ذلك الشهر، وقال: أبو حنيفة ومالك العلة إفساد الصوم، وهو وصف عام فتجب الكفارة في إفساده بالوطء وبالأكل والشرب.

الثالث تخريج المناط: وهو إضافة حكم لم يتعرض الشرع لعلته إلى وصف يناسب في نظر المجتهد بالسبر والتقسيم، ومعناه: أنا إذا رأينا الشارع قد نص على حكم ولم يتعرض لعلته، قلنا: هذا الحكم حادث لا بد له بحق الأصل من سبب حادث، فيجتهد المجتهد في استخراج ذلك السبب من محل الحكم، فإذا ظفر بوصف مناسب له واجتهد ولم يجد غيره غلب على ظنه، أن ذلك الوصف هو سبب الحكم، مثاله أن يقال: حرم الربا في البر لأنه مكيل جنس أو مطعوم جنس، فالأرز مثله؛ لأنه كذلك، أو يقال: وجب العشر في زكاة البر لكونه قوتا فتلحق به الأقوات، أو لكونه نبات الأرض وفائدتها فتلحق به الخضراوات وأنواع النبات.

وعلى هذا النوع من القياس أكثر اختلاف الأصوليين، وقد أجاز الحنابلة التعبد بهذا النوع عقلا وشرعا، وسموه **الاجتهاد القياسي**، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين، خلافا للظاهرية والنظام، وقد أومأ إليه أحمد وحمله أصحابه على قياس قد خالف نصا، وقال الحنابلة والشافعية وطائفة من المتكلمين: التعبد بالقياس واجب شرعا[1].

---

(١) هذا ملخص الآراء الأصولية في أركان القياس وأنواعه وحجيته، ويمكن للاستزادة الرجوع إلى المصادر التالية: العدة ١٧٤/١، المعتمد ٦٩٧/٢، البرهان ٧٤٥/٢، الابهاج ٢/٣، المستصفى ٢٢٨/٢، فواتح الرحموت ٢٤٦/٢، شرح تنقيح الفصول ص٣٨٣، تيسير التحرير ٢٤٦/٣، كشف الأسرار ٢٨٦/٣، الآيات البينات ٢/٤، أصول الشاشي ص٣٢٥، أصول السرخسي ١٤٣/٢، شرح

والحاصل أنه يمكن تحرير محل النزاع بأن يقال: إن القياس يتوقف على مقدمتين، إحداهما: أن نعتقد أن الحكم في الأصل معلل بوصف، والثانية: أن نعتقد حصول ذلك الوصف بتمامه في الفرع، فإذا كانت هاتان المقدمتان قطعيتين فلا نزاع بين العقلاء في صحته وأنه حجة وإن كانتا ظنيتين أو إحداهما ظنية والأخرى قطعية فهو محل الخلاف[١].

يقول ابن بدران[٢]: ((اعلم أن هذه المسألة كثر الكلام فيها كثرة قرب المسافر في بيدائها أن يرجع بلا طائل، والحق أن الذين نفوا القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسا وإن كان منصوصا على علته، أو مقطوعا فيه بنفي الفارق، وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحنه، على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الأصل مشمولا به مندرجا تحته، وكلام أحمد في منعه يرجع إلى هذا فلا حاجة لما تأوله أصحابه، ومنه تعلم أن الخلاف في هذا النوع لفظي، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يلزم منه الاختلاف المعنوي، لا عقلا ولا شرعا و لا عرفا))[٣].

ولهذا فإن شيخ الإسلام ابن تيمية لا يعتبر النوعين الأولين قياسا بالمعنى الدقيق للقياس، وإن سميا به تجوزا، ويعتبر القول بمقتضاهما قول بمقتضى الدليل في الواقع؛ إذ إن

الكوكب المنير ٤/٦

(١) انظر: نبراس العقول للشيخ عيسى منون ص٤٨

(٢)عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، ولد في دومة قرب دمشق، وعاش فيها، وتولى إفتاء الحنابلة، واهتم بالآثار في آخر عمره، له مصنفات منها " المدخل إلى مذهب الإمام أحمد " " ونزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر"، توفي في دمشق سنة ١٣٤٦هـ .انظر: الأعلام ٤/٣٧، معجم المطبوعات ٥٤١، معجم مصنفي الكتب العربية ٢٧٩، الأعلام الشرقية ٢/١٢٨

(٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص٣٠٩-٣١٠

الحكم في المنصوص عليه لا يقل عنه في غير المنصوص منهما صراحة وتنصيصا، وقد سبق أن بينت موقفه ذلك بالتفصيل في قاعدة (النصوص شاملة لجميع الأحكام)، وشرحت هناك كيف أنه يرى أن انضواء الحكم تحت النص بهذه الصورة هو انضواء حقيقي في الواقع وليس قياسي، فصح اشتمال النص عليه، وبذلك تتضح لفظية الخلاف القائم بين الأصوليين في كثير من مسائل القياس، بين قائل به ومانع له، فلا نثقل كاهل البحث به، ونكتفي بهذه الإشارة فيما يتعلق بالتمهيد لقواعد القياس، وندع المجال لصلب البحث وما يرد فيه من قواعد، لنعالج من خلالها كثيرا من تلك القضايا القياسية التي لا بد أن ترد في ثنايا البحث، وبالله التوفيق.

المطلب الثاني: في قواعد القياس وتطبيقاتها

القاعدة السادسة

قد علم بالعقول أن حكم الشيء حكم مثله[(١)]

شرح القاعدة

تعتبر هذه القاعدة من أدلة حجية القياس، وقد سبق أن أشرنا إلى أن المثبتين للقياس قالوا: هو متعبد به عقلا وشرعا، بمعنى أن صحة العمل به والاحتجاج بمقتضاه ثابت بالعقل والشرع، وبما أن مبنى القياس برمته قائم على التماثل بين شيئين، مما يجعل الحكم عليهما واحدا، حتى جاء تعريف ابن تيمية للقياس مركزا على هذه الجزئية كما سبق، فهو يعرف القياس بأنه (الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين)[(٢)]، ويقول تلميذه ابن القيم: «قالوا: ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين»[(٣)]؛ ولهذا كان إثبات كون تماثل الشيئين يقتضي وجوب تماثل الحكم عليهما عقلا وشرعا، وأن اختلاف الحكم بين شيئين متماثلين ليس مما يتأتى في العقول ولا الشرائع، هو أساس متين بل أصل أصيل من أصول إثبات القياس وتأكيد حجيته؛ ولهذا جاءت هذه القاعدة عند شيخ الإسلام لتصب في هذا الميدان، وليتخذها وسيلة لإثبات هذا الجانب الأصولي، ويبني عليها كذلك فروعا فقهية مهمة ونفيسة، ولهذا سأتناول دراستها وفق ما يلي:

مفهوم القاعدة

عندما نسعى لاستيضاح مفهوم شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه القاعدة نجده يوردها

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٢٩/٥٢٢

(٢) المجموع ٢٠/٥٠٤

(٣) إعلام الموقعين ١/١٣١

أصالة وهو في صدد مناقشة أهل المنطق الفلسفي أصحاب نظريات القياس الشمولي والبراهين العقلية والمقدمات المنطقية، فنجده وهو يرد عليهم معظم هذه النظريات المنقولة من الفكر اليوناني والإغريقي الذي افتتن به بعض علماء الإسلام في أواخر القرن الرابع وبدايات الخامس خاصة، وابتلوا به معارف المسلمين وأدخلوا عليهم بسببه طوام وبلايا في الإلهيات والشرعيات، نجده يشرح لنا كيف أن القياس الفقهي، ويسميه القياس التمثيلي في مقابل القياس الشمولي الذي طار به أولئك الفلاسفة وزعموا أن لا سبيل إلى العلم القطعي إلا عبره، حتى اعتبروا قواعدهم تلك هي أسس العلوم كلها، وقالوا "إن المعرفة متوقفة عليها"، فأثبت من خلال مناقشات مطولة وردود مستفيضة كيف أن هذا القياس التمثيلي البسيط الذي جاءت به الشريعة الإسلامية واستعمله علماء الإسلام هو أعظم أثرا وأقوى نتيجة وأسهل تناولا من ذلك القياس الشمولي وما ينبني عليه أو يرتبط به من مقدمات وبراهين شديدة التعقيد، لا يستفيد منها الغبي ولا يحتاجها الذكي[(١)]، فلنستمع إليه وهو يقول:

«أقيسة التمثيل تفيد اليقين بلا ريب أعظم من أقيسة الشمول، ولا يحتاج مع العلم بالتماثل إلى أن يضرب لهما قياس شمول، بل يكون من زيادة الفضول، وبهذا الطريق عرفت القضايا الجزئية بقياس التمثيل، ومن قال: إن ذلك بواسطة قياس شمول ينعقد في النفس، وهو أن هذا لو كان اتفاقيا لما كان أكثريا، فقد قال الباطل؛ فإن الناس العالمين بما جربوه لا يخطر بقلوبهم هذا، ولكن بمجرد علمهم بالتماثل يبادرون إلى التسوية في الحكم؛ لأن نفس العلم بالتماثل يوجب ذلك بالبديهة العقلية، فكما علم بالبديهة العقلية: أن الواحد نصف الاثنين؛ علم بها أن حكم الشيء حكم مثله، وأن الواحد مثل الواحد، كما علم أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فالتماثل والاختلاف في الصفة أو القدر قد يعلم بالإحساس الباطن والظاهر، والعلم بأن المثلين سواء، وأن الأكثر والأكبر أعظم وأرجح،

---

(١)انظر: المجموع ٩/٨٢ وما بعدها

يعلم ببديهة العقل»[١].

وهو بهذا يثبت أهمية القياس التمثيلي الأصولي وحجيته، بل إفادته اليقين من خلال برهان العقل وسلطان الفطرة والبديهة، وإن كان لا ينسى أن يؤكد أن هذه اليقينية التي يفيدها القياس إنما يستفيدها من مادته التي احتواها، أي أركانه التي يتألف منها فمتى كانت يقينية كان يقينا، ومتى كانت ظنية كان ظنا[٢]، يفعل ذلك وهو يبسِّط الأساس الذي يقوم عليه هذا القياس من إثبات التماثل، وبدهية إدراكه، وعفوية البناء عليه، وهذا معنى قوله: (ولكن بمجرد علمهم بالتماثل يبادرون إلى التسوية في الحكم؛ لأن نفس العلم بالتماثل يوجب ذلك بالبديهة العقلية، فكما علم بالبديهة العقلية: أن الواحد نصف الاثنين؛ علم بها أن حكم الشيء حكم مثله، وأن الواحد مثل الواحد، كما علم أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية).

وهو في ذات الوقت يشرح لنا بالأمثلة ما يعنيه من كون حكم الشيء حكم مثله عقلا، فكما أن قضية كون الواحد نصف الاثنين، والواحد مثل الواحد، هي قضايا عقلية وبدهية ثابتة، كذلك يستقر في كل عقل سوي وفطرة سليمة أن كل شيئين تماثلا من كل وجه وجب أن يكون حكمهما واحدا، وتلك قاعدة لا يشذ عنها عاقل ولا ينكرها أحد، ويزيد الأمر بيانا من خلال التمثيل بالنار المحرقة المشاهدة حيث يستطيع كل عاقل أن يستنتج من خلالها بأن النار الغائبة كذلك محرقة لأنها مثلها وهذا من «اعْتِبَارِ الغَائِبِ بِالشَّاهِدِ، وَأَنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ حُكْمُ مِثْلِهِ ... وهَذَا اسْتِدْلالٌ بِالقِيَاسِ التَّمْثِيلِيِّ»[٣]، وهذا يوضح لنا من وجه آخر معنى جريان حكم الشيء على نظيره من خلال دلالة المشاهد على غير المشاهد، وهو أمر حسي كما ترى، يستوي في إدراكه كل عاقل، ومع ذلك هو هو القياس المراد، والله أعلم.

---

(١) المجموع ٩/٧٦-٧٧

(٢) انظر: المجموع ٩/١٩٩، ٢٠٥

(٣) المجموع ٩/١١٤

وأما ابن القيم وهو التلميذ النجيب الذي استقى من معين شيخه ونهل كثيرا من علومه، واصطبغ في معظم آرائه بالصبغة التيمية المتميزة، فيشرح لنا مفهوم هذه القاعدة ويبين لنا مراد شيخه منها بما لا مزيد عليه في الوضوح والبيان، مستخدما أقيسة القرآن وأسلوبه الاستدلالي، فيقول رحمه الله: «القياس في القرآن، وقد أرشد الله تعالى عباده إليه في غير موضع من كتابه، فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلا والثانية فرعا عليها، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السماوات والأرض، وجعله من قياس الأولى، كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى، وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن **حكم الشيء حكم مثله**؛ فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلا تتضمن تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ (العنكبوت ٤٣)، فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما»(١).

أهمية القاعدة ومكانتها الأصولية

سبق أن أشرت إلى عظم أهمية هذه القاعدة، ومحورية دورها من خلال ما تمثله من بينة غير مدفوعة على حجية القياس، ومكانته الاستدلالية، وقد كان لتناولات شيخ الإسلام لها دلالات بالغة على هذه الأهمية وهذا الدور، وقد سبق أن أشرت إلى اعتباره هذا القياس التمثيلي القائم على مقتضى هذه القاعدة يقينيا متى ما كانت أدواته كذلك.

وأما ابن القيم فله مع هذه القاعدة شأن خاص، فقد أفردها ببحث مؤصل خلص من

---

(١) إعلام الموقعين ١/١٣١

خلاله إلى نتائج أهمها: إثبات كونها الأساس الذي تقوم عليه سائر أدلة الشرع، والتأكيد على أن عدم اعتبارها يعود على هذه الأدلة بالبطلان، وأن القائل بخلاف ما دلت عليه ينسب الشارع سبحانه لما تنزه عنه من انعدام الحكمة، يقول: «والله سبحانه أحكم وأعلم من أن يفضل مثلا على مثل من كل وجه، بلا صفة تقتضي ترجيحه، وهذا مستحيل في خلقه وأمره، كما أنه سبحانه لا يفرق بين المتماثلين من كل وجه، فحكمته وعدله تأبى هذا وهذا، وقد نزه سبحانه نفسه عمن يظن به ذلك، وأنكر عليه زعمه الباطل وجعله حكما منكرا، ولو جاز عليه ما يقول هؤلاء لبطلت حججه وأدلته فإن مبناها على أن حكم الشيء حكم مثله وعلى ألا يسوي بين المختلفين»[1].

ويعتبر مقتضاها مما استقرت عليه الشريعة بحيث لا تند عنه صورة ولا يخرج عنه فرع، فهو استقراء تام لسائر مواردها وأدلتها، مما يجعل لهذه القاعدة سلطانا قاهرا ليس لإثبات القياس الذي أريدت لإثباته أساسا وحسب، بل لتتخذ أصلا قائما بذاته يبنى عليه تأصيلا وتفريعا، ويرى أن كل اعتقاد بخلاف مقتضى هذه القاعدة التي لها هذا الاستقرار والثبوت في العقل والشرع والفطرة، إنما يرجع لسبب يتعلق بالناظر أو محل نظره، ولا يمكن أن يتعلق بنفس أدلة الشرع التي ثبت بهذا الاستقراء اليقيني دورانها مع هذا الأصل بلا تخلف، يقول رحمه الله: «وقد استقرت شريعته سبحانه أن حكم الشيء حكم مثله، فلا تفرق شريعته بين متماثلين أبدا، ولا تجمع بين متضادين، ومن ظن خلاف ذلك فإما لقلة علمه بالشريعة، وإما لتقصيره في معرفة التماثل والاختلاف، وإما لنسبته إلى شريعته ما لم ينزل به سلطانا، بل يكون من آراء الرجال، فبحكمته وعدله ظهر خلقه وشرعه، وبالعدل والميزان قام الخلق والشرع، وهو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين»[2].

وليس الشيخ وتلميذه فقط من بين العلماء والأصوليين من يؤكد على هذه الأهمية

---

(١)إعلام الموقعين ٢/ ١٧٠

(٢)زاد المعاد ٤/ ٢٦٩

لهذه القاعدة وينوه بها، وإن كان تناول ابن القيم لها لا يساويه تناول غيره، إذ كان تناوله لها أصالة، بينما كان تناول غيره عرضيا، فهذا الرازي يؤكد ثبوت مقتضاها في العقل والشرع والعرف في معرض مناقشته لاستدلال أصولي، فيقول: «... فإن حكم الشيء حكم مثله عقلا وشرعا وعرفا؛ فلما جاز ذلك في الأفعال القليلة جاز في الأفعال الكثيرة»[١]، وكذا الشوكاني[٢] يقول في إشارة عرضية أخرى للموضوع: «والمتماثلان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما لأن حكم الشيء حكم مثله»[٣].

وجه محورية القاعدة الاستدلالية

ويشرح لنا العلامة ابن القيم -رحمه الله- ضمن بحثه المتميز حول هذه القاعدة أبعاد هذه الأهمية، ويوضح لنا سر هذا الاحتفاء البالغ منه بها حتى اعتبرها -كما سبقت الإشارة- مرجع كل الأدلة الشرعية ومبناها، فيقول رحمه الله:

«قالوا: ومدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين؛ فإنه إما استدلال بمعين على معين، أو بمعين على عام، أو بعام على معين، أو بعام على عام، فهذه الأربعة هي مجامع ضروب الاستدلال.

فالاستدلال بالمعين على المعين: هو الاستدلال بالملزوم على لازمه؛ فكل ملزوم دليل على لازمه؛ فإن كان التلازم من الجانبين كان كل منهما دليلا على الآخر ومدلولا له، وهذا النوع ثلاثة أقسام، أحدها: الاستدلال بالمؤثر على الأثر، والثاني: الاستدلال بالأثر على

---

(١) المحصول ٢/ ٥٧٢

(٢) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، بدر الدين أبو علي، مفسر وفقيه أصولي مجتهد من أهل اليمن، ولد بشوكان في اليمن سنة ١١٧٣هـ ونشأ بصنعاء وتعلم، وتولى القضاء بها، واستمر فيه حتى موته سنة ١٢٥٠هـ، ترك ١١٤ مؤلفا فيما ذكر الزركلي. انظر: البدر الطالع ٢/ ٢١٤، الفتح المبين ٣/ ١٤٤، الأعلام ٦/ ٢٩٨

(٣) إرشاد الفحول ١/ ٣٧٨

المؤثر، والثالث: الاستدلال بأحد الأثرين على الآخر، فالأول كالاستدلال بالنار على الحريق، والثاني كالاستدلال بالحريق على النار، والثالث كالاستدلال بالحريق على الدخان، ومدار ذلك كله على التلازم، فالتسوية بين المتماثلين هو الاستدلال بثبوت أحد الأثرين على الآخر، وقياس الفرق هو الاستدلال بانتفاء أحد الأثرين على انتفاء الآخر، أو بانتفاء اللازم على انتفاء ملزومه، فلو جاز التفريق بين المتماثلين لانسدت طرق الاستدلال وغلقت أبوابه.

قالوا: وأما الاستدلال بالمعين على العام فلا يتم إلا بالتسوية بين المتماثلين؛ إذ لو جاز الفرق لما كان هذا المعين دليلا على الأمر العام المشترك بين الأفراد، ومن هذا أدلة القرآن بتعذيب المعينين الذين عذبهم على تكذيب رسله وعصيان أمره على أن هذا الحكم عام شامل على من سلك سبيلهم واتصف بصفتهم، انتهى»[(١)]

أدلة القاعدة

لقد أفاض ابن القيم في الاستدلال لهذه القاعدة والاحتجاج عليها، ما لم يفعله شيخه، الذي لم يشتغل كثيرا بإثبات مقتضى القاعدة اعتمادا -فيما يبدو- على أنها من الثبات بحيث لا تحتاج إلى مزيد إثبات من قبيل (وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل)، أو لأنها ليست محل جدل، ومع ذلك فهناك أوجه استدلالية أشار إليها في ثنايا حديثه يمكن أن يحتج بها على القاعدة، وهنا سأحاول تلخيص هذه الأدلة جميعا، فأقول وبالله التوفيق:

١. قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ (النساء ٨٢)؛ فقد دلت الآية وأمثالها في القرآن كثير على نفي التناقض والاختلاف عن كتابه، والحكم على الشيء بخلاف حكم مثيله من هذا التناقض الذي نفته الآية، فدل على إثبات مقتضاها وهذا

---

(١) إعلام الموقعين ١/١٣١

ما يقرره ابن تيمية مستدلا بالآية فيقول: ((من هذا الباب الحكم على الشيئين المتماثلين من كل وجه مؤثر في الحكم بحكمين مختلفين، فإن هذا تناقض أيضا؛ إذ حكم الشيء حكم مثله، فإذا حكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حكم عليه بنقيض حكمه، وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه))[1].

٢. قال تعالى عقيب أخباره عن عقوبات الأمم المكذبة لرسلهم وما حل بهم: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَٰئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ ﴿٤٣﴾﴾ (القمر ٤٣)، فهذا محض تعدية الحكم إلى من عدا المذكورين بعموم العلة، وإلا فلو لم يكن حكم الشيء حكم مثله لما لزمت التعدية، ولا تمت الحجة بمثل هذا.

٣. قوله تعالى عقيب إخباره عن عقوبة قوم عاد حين رأوا العارض في السماء فقالوا: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ (الأحقاف ٢٤)، فقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُم بِهِ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٤﴾ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ﴿٢٥﴾﴾ (الأحقاف ٢٤- ٢٥)، ثم قال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٢٦﴾﴾ (الأحقاف ٢٦) فتأمل قوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ﴾ كيف تجد المعنى أن حكمكم كحكمهم، وإنا إذا كنا قد أهلكناهم بمعصية رسلنا، ولم يدفع عنهم ما مكنوا فيه من أسباب العيش،

---

(١) درء تعارض النقل والعقل ١/ ١٧٤

فأنتم كذلك تسوية بين المتماثلين، وأن هذا محض عدل الله بين عباده.

٤. قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ﴿١٠﴾﴾ (محمد ١٠)، فأخبر أن حكم الشيء حكم مثله، وكذلك كل موضع أمر الله سبحانه فيه بالسير في الأرض، سواء كان السير الحسي على الأقدام والدواب، أو السير المعنوي بالتفكير والاعتبار، أو كان اللفظ يعمها وهو الصواب؛ فإنه يدل على الاعتبار والحذر أن يحل بالمخاطبين ما حل بأولئك؛ ولهذا أمر سبحانه أولي الأبصار بالاعتبار بما حل بالمكذبين، ولولا أن حكم النظير حكم نظيره حتى تعبر العقول منه إليه لما حصل الاعتبار.

٥. أن الله سبحانه نفى عن حكمه وحكمته التسوية بين المختلفين في الحكم فقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (القلم ٣٥- ٣٦)، فأخبر أن هذا حكم باطل في الفطر والعقول، لا تليق نسبته إليه سبحانه، وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ (الجاثية ٢١)، وقال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ (ص ٢٨)، أفلا تراه كيف ذكر العقول ونبه الفطر بما أودع فيها من إعطاء النظير حكم نظيره وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم[(١)]

---

(١) انظر لتفصيلات هذه الأدلة: إعلام الموقعين ١/ ١٣١-١٣٣

من فروع وتطبيقات القاعدة

بنى شيخ الإسلام على هذه القاعدة مسائل في فقه المعاملات، بل في النظرية الاقتصادية الإسلامية برمتها، وعالج من خلالها هذه القضايا العصرية المهمة معالجة تأصيلية مقننة، من خلال ما تعارف عليه الفقهاء باسم (عوض المثل) وهو مسمى فقهي كبير تندرج ضمنه قضايا اقتصادية شديدة الأهمية لاسيما في العصر الحاضر من أمثال:

١. السعر والتسعير
٢. الاحتكار
٣. العرض والطلب
٤. قيم المتلفات
٥. التعويض المالي
٦. الغرامات المالية

وكلها كما ترى قضايا اقتصادية بالغة الأهمية والخطورة في حياة الناس قديما وحديثا، وتشتد أهميتها ونحن نعيش هذا العصر الذي ابتلي فيه المسلمون بالثقافات والقوانين المستوردة والمفروضة عليهم، لتطبق على معاشهم وقوامهم وكأن في شريعة ربهم قصور ونقص والعياذ بالله، وهي التي أكملها الله وأتمها فلا تنقص أبدا، ولا يكمل غيرها أبدا، فما أحوجنا إلى مثل هذه المعالجة الشرعية المؤصلة لمثل هذه القضايا بهذا الأسلوب المقنن الرصين حتى يجد فيها المسلم ضالته المنشودة، وهو يعيش غربة الإسلام في أحلك صورها، ولا حول ولا قوة إلا بالله، فلنستمع إلى شيخ الإسلام وهو يتناول هذه المسائل ويبنيها على هذه القاعدة الأصولية الفقهية المزدوجة.

يبدأ الشيخ رحمه الله ببيان أهمية المسألة وعموم البلوى بها ممثلا لها ببعض أفرعها، وذاكرا بعض مواضع الحاجة إليها، فيقول: «"عوض المثل" كثير الدوران في كلام العلماء- وهو أمر لا بد منه في العدل الذي به تتم مصلحة الدنيا والآخرة؛ فهو ركن من أركان الشريعة، مثل قولهم: قيمة المثل، ، وأجرة المثل، ، ومهر المثل ونحو ذلك، كما في قول النبي

ﷺ: (من أعتق شركا له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد)(١)، وفي حديث: (أنه قضى في بروع بنت واشق(٢) بمهر مثلها لا وكس ولا شطط)(٣) - يحتاج إليه فيما يضمن بالإتلاف من النفوس والأموال والأبضاع والمنافع، وما يضمن بالمثل من الأموال والمنافع وبعض النفوس، وما يضمن بالعقود الفاسدة والصحيحة أيضا؛ لأجل الأرش في النفوس والأموال، ويحتاج إليه في المعاوضة للغير مثل: معاوضة الولي للمسلمين ولليتيم وللوقف وغيرهم، ومعاوضة الوكيل، كالوكيل في المعاوضة، والشريك والمضارب، ومعاوضة من تعلق بماله حق الغير كالمريض، ويحتاج إليه فيما يجب شراؤه لله تعالى كماء الطهارة، وسترة الصلاة، وآلات

---

(١)أخرجه مسلم (١٥٠١) كتاب الأيمان ،عن سالم بن عبد الله عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال من أعتق عبدا بينه وبين آخر قوم عليه في ماله قيمة عدل لا وكس ولا شطط ثم عتق عليه في ماله إن كان موسرا.

(٢)بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية، زوج هلال بن مرة الأشجعي، توفي عنها ولم يفرض لها صداقاً فقضى لها النبي ﷺ بمثل صداق نسائها، روى حديثها أبو سنان معقل بن سنان الأشجعي وناس من قومه. انظر: الإصابة (٨/٢٩) - الاستيعاب (٤/١٧٩٥)

(٣)أخرجه أبو داود (٢١١٤ - ٢١١٥) كتاب النكاح - باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات، والترمذي (١١٤٥) كتاب النكاح- باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها - عن علقمة عن بن مسعود "أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات فقال بن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق امرأة منا مثل الذي قضيت ففرح بها ابن مسعود" وقال "حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح"، والنسائي (٥٥١٥) كتاب النكاح - إباحة التزوج بغير صداق وذكر الاختلاف على منصور في خبر بروع بنت واشق، وابن ماجه (١٨٩١) كتاب النكاح - باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك.

الحج، أو للآدميين: كالمعاوضة الواجبة»[١] .

ثم يشرع في بيان الأساس الاستدلالي الذي تقوم عليه، فيقول: «ومداره على القياس، والاعتبار للشيء بمثله، وهو نفس العدل ونفس العرف الداخل في قوله: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (الأعراف ١٥٧)، وقوله: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ (الأعراف ١٩٩)، وهذا متفق عليه بين المسلمين؛ بل بين أهل الأرض؛ فإنه اعتبار في أعيان الأحكام لا في أنواعها، وهو من معنى القسط الذي أرسل الله له الرسل وأنزل له الكتب، وهو مقابلة الحسنة بمثلها؛ والسيئة بمثلها، كما قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾ (الرحمن ٦٠)، وقال: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ (النساء ٨٦)، وقال: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى ٤٠)، وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ (البقرة ١٧٨)، وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة ١٩٤)، وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ (النحل ١٢٦)»[٢]، وهو بهذا يرجع الحكم في هذه المسائل إلى أساسه الشرعي مستخدما مفهوم هذه القاعدة الذي يقضي بوجوب تماثل الحكم عند تماثل الصور من كل وجه، مؤكدا ذلك بهذه النصوص القرآنية التي دلت على أن ذلك منهج قرآني يتفق مع العدل الذي لا يختلف عليه العقلاء.

ثم يشرع في البيان الفقهي للمسألة فيبنيها على أساس نظريتين اقتصاديتين هما: نظرية العرف والعادة، ونظرية العرض والطلب، ويشرح مفهوم (عوض المثل) بناء على النظريتين وما يترتب عليه في كل حالة، مشيرا إلى ضرورة عدم إغفال عامل الزمان والمكان في كل

---

(١) المجموع ٢٩/٥٢٠-٥٢١

(٢) المجموع ٢٩/٥٢٠-٥٢١

الأحوال، وإلا أدى بنا البحث إلى مثل ما وصل إليه كثير ممن اشتبهت عليهم المسألة لعدم مراعاتهم لهذه الأسس مجتمعة، فيقول:

«وكثيرا ما يشتبه على الفقهاء ويتنازعون في حقيقة عوض المثل في جنسه ومقداره في كثير من الصور ؛ لأن ذلك يختلف لاختلاف الأمكنة والأزمنة، والأحوال والأعواض والمعوضات والمتعاوضين.

فنقول: "عوض المثل" هو: مثل المسمى في العرف، وهو الذي يقال له: السعر والعادة؛ فإن المسمى في العقود نوعان :

١. نوع اعتاده الناس وعرفوه، فهو العوض المعروف المعتاد، (الثمن العرفي).
٢. ونوع نادر؛ لفرط رغبة أو مضارة أو غيرهما،(الثمن بحسب العرض والطلب).

ويقال فيه ثمن المثل، ويقال فيه المثل؛ لأنه بقدر مثل العين ثم يقوم بثمن مثلها فالأصل فيه اختيار الآدميين وإرادتهم ورغبتهم؛ ولهذا قال كثير من العلماء: قيمة المثل ما يساوي الشيء في نفوس ذوي الرغبات،ولا بد أن يقال: في الأمر المعتاد، فالأصل فيه إرادة الناس ورغبتهم(وهنا في صلب البيان الفقهي لأبعاد المسألة يصرح بالقاعدة التي تقوم عليها بانيا إياها على مصدرها القياسي، فيقول مستطردا) وقد علم بالعقول أن حكم الشيء حكم مثله، وهذا من العدل والقياس والاعتبار وضرب المثل الذي فطر الله عباده عليه، فإذا عرف أن إرادتهم المعروفة للشيء بمقدار؛ علم أن ذلك ثمن مثله، وهو قيمته وقيمة مثله»[(١)] .

وبعد بيان الجانب العملي الإجرائي في المسألة، يجب التأكيد على الجانب الخلقي الذي لابد من اعتباره، وهو ما تميزت به التشريعات الإلهية على الوضعية التي لا تلتفت سوى إلى مقاييس الربح والخسارة، بغض النظر عن تأثير ذلك على أخلاقيات ومُثُل المجتمع، وهو الأمر الذي جاءت شريعة الله أصلا من أجله، وهذا ما يؤكد عليه الشيخ وهو يستطرد في بيان هذه

---

(١) المجموع ٢٩/٥٢٢-٥٢٣

المسألة المهمة، فيضع القواعد الشرعية التي تحكم التسعير الاقتصادي فيقول: «فعوض المثل في الشريعة يعتبر بالمسمى الشرعي وهو:

أن تكون التسمية شرعية وهي المباحة.

فأما التسمية المحظورة إما لجنسها: كالخمر والخنزير.

وإما لمنفعة محرمة في العين: كالعنب لمن يعصره خمرا أو الغلام لمن يفجر به.

وإما لكونه تسمية مباهاة ورياء لا يقصد أداؤها، أو فيها ضرر بأحد المتعاقدين كالمهور التي لا يقصد أداؤها، وهي تضر الزوج إلى أجل كما يفعله جفاة الأعراب والحاضرة ونحو ذلك؛ فإن هذا ليس بتسمية شرعية؛ فليس هو ميزانا شرعيا يعتبر به المثل حيث لا مسمى، فتدبر هذا فإنه نافع، خصوصا في هذه الصدقات الثقيلة المؤخرة التي قد نهى الله عنها ورسوله ﷺ؛ فإن من الفقهاء من يعتبرها في مثل كون الأيم لا تزوج إلا بمهر مثلها، فيرى ترك ما نهى الله عنه خلافا للشريعة؛ بناء على أنه مهر المثل، حتى في مثل تزويج الأب ونحوه؛ فهذا أصل»[(١)]، وهذا بيان رائع لما يعرف في المجتمعات الإسلامية الحاضرة بـ(مؤخر المهر) وتأصيل شرعي لهذه القضية العصرية بناء على هذه النظرية الاقتصادية الشرعية.

ثم يعود إلى شرح قانوني: العرض والطلب، والعرف والعادة، فيفصل العوامل المؤثرة على السعر والتسعير بناء على هذين القانونين، فيقول: «إذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع؛ فإنها تختلف بكثرة المطلوب وقلته، فعند قلته يرغب فيه ما لا يرغب فيه عند الكثرة، وبكثرة الطلاب وقلتهم؛ فإنما كثر طالبوه يرتفع ثمنه؛ بخلاف ما قل طالبوه، وبحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها، فعند كثرة الحاجة وقوتها ترتفع القيمة، ما لا ترتفع عند قلتها وضعفها، وبحسب المعاوض، فإن كان مليا دينا: يرغب في معاوضته بالثمن القليل الذي لا يبذل بمثله لمن يظن عجزه أو مطله أو جحده .. وبحسب العوض؛ فقد يرخص فيه إذا كان بنقد رائج ما لا يرخص فيه إذا كان بنقد آخر دونه في الرواج: كالدراهم والدنانير بدمشق في هذه الأوقات؛ فإن المعاوضة بالدراهم هو المعتاد،

---

(١) المجموع ٢٩/٥٢٣

وذلك أن المطلوب من العقود هو التقابض من الطرفين ؛ فإذا كان الباذل قادرا على التسليم موفيا بالعهد ؛ كان حصول المقصود بالعقد معه ؛ بخلاف ما إذا لم يكن تام القدرة أو تام الوفاء، ومراتب القدرة والوفاء تختلف، وهو الخير المذكور في قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور ٣٣)، قالوا: قوة على الكسب ووفاء للعهد، وهذا يكون في البائع وفي المشتري، وفي المؤجر والمستأجر، والناكح والمنكوحة ؛ فإن المبيع قد يكون حاضرا، وقد يكون غائبا ؛ فسعر الحاضر أقل من سعر الغائب، وكذلك المشتري قد يكون قادرا في الحال على الأداء ؛ لأن معه مالا ،وقد لا يكون معه، لكنه يريد أن يقترض أو يبيع السلعة، فالثمن مع الأول أخف، وكذلك المؤجر قد يكون قادرا على تسليم المنفعة المستحقة بالعقد، بحيث يستوفيها المستأجر بلا كلفة، وقد لا يتمكن المستأجر من استيفاء المنفعة إلا بكلفة ؛ كالقرى التي ينتابها الظلمة من ذي سلطان أو لصوص أو تنتابها السباع ؛ فليست قيمتها كقيمة الأرض التي لا تحتاج إلى ذلك، بل من العقار ما لا يمكن أن يستوفي منفعته إلا ذو قدرة، يدفع الضرر من منفعته لأعوانه وأنصاره، أو يستوفي غيره منه منفعة يسيرة، وذو القدرة يستوفي كمال منفعته لدفع الضرر عنه، وعلى هذا يختلف الانتفاع بالمستأجر، بل والمشتري والمنكوح وغير ذلك، ، فينتفع به ذو القدرة أضعاف ما ينتفع به غيره ؛ لقدرته على جلب الأسباب التي بها يكثر الانتفاع، وعلى دفع الموانع المانعة من الانتفاع ؛ فإذا كان كذلك ؛ لم يكن كثرة الانتفاع بما أقامه من الأسباب، ودفعه من الموانع، موجبا لأن يدخل ذلك التقويم، إلا إذا فرض مثله ؛ فقد تكون الأرض تساوي أجرة قليلة ؛ لوجود الموانع من المعتدين أو السباع، أو لاحتياج استيفاء المنفعة إلى قوة ومال»[1].

وبهذا يكون الشيخ قد وضع لهذه المسألة وما تفرع عنها بيانا مؤصلا، بأسلوب تقعيدي، يمكن البناء عليه في آحاد لا تتناهى من الصور، وبذلك يضع حلا عصريا لأحدى مسائل الاقتصاد العصرية بهذه الصورة الرائعة، وقد أطلت قليلا في بيان هذا الجانب التطبيقي

---

(١) المجموع ٢٩/٥٢٣-٥٢٥

لأهميته من هذه الناحية، والله الموفق والهادي إلى سواء السراط.

القاعدة السابعة

المخالف للقياس ما عارضه قياس نص آخر[١]

شرح القاعدة

في هذه القاعدة يتعرض شيخ الإسلام لمسألة أصولية شديدة الأهمية، وهي ما يسمى بـ (المعدول به عن القياس) أو (ما خالف القياس) وهي مسألة كثر جدل الأصوليين حولها، وخلافهم على مقتضاها، ولقد كان لشيخ الإسلام ابن تيمية ومعه تلميذه ابن القيم موقف متميز من هذه القضية، شكل جبهة مستقلة في مقابل بقية الأصوليين، وجاء منسجما تماما مع مقتضى القاعدة السابقة وما سبق تقريره فيها، من مجيء الشرع قطعا بالتسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات، فكانت هذه القاعدة وفق منهج الشيخ وتلميذه من مكملات تلك، وبعض مفردات هذا المنهج، ويشكل نص هذه القاعدة بهذه الصيغة التوفيقية التي وضعتها فيها تلخيصا محكما لهذا الموقف، ولهذا سيتطلب شرح هذه القاعدة التعرض لهذه المسألة الأصولية الشائكة، لمعرفة أبعادها المختلفة لنعرف المقصود منها أولا، ثم نعرف مواقف الأصوليين، وموقف ابن تيمية الذي تمثله هذه القاعدة، فنقول وبالله التوفيق:

معنى المعدول به عن القياس

عرفه أبو زيد الدبوسي بقوله: "أن يثبت شرعا بخلاف ما يوجبه العقل في نفسه، والقياس على سائر أصول الشرع"[٢]

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣٠/١٩٩

(٢) تقويم الأدلة للدبوسي ص٢٨٦

وقال الغزالي: "حده أن يرد نقضا على قياس معتبر شرعا بالاتفاق"[١].

ويعنون هنا بخلاف العقل مخالفة بقية النظائر الأخرى الثابتة، بناء على ما ثبت وفق القاعدة السابقة من أن الشيء يأخذ حكم نظيره ومثيله عقلا.

ومثلوا له: بأكل الصائم ناسيا، فقد ثبت حكمه وهو صحة الصوم بنص، مع أن القياس يقتضي خلاف ذلك؛ لأن الصيام مأمور به والأكل ترك له، ومن ترك المأمور ناسيا لم تبرأ ذمته، بالقياس على بقية نظائره الشرعية كالصلاة، فمن ترك شيئا منها ناسيا لم تبرأ ذمته، وباستقراء نظائر شرعية كثيرة يظهر عدم براءة الذمة بترك المأمور به ناسيا، وبذلك يكون القول بصحة الصوم مع تركه ناسيا مخالفا للقياس.

ويسميه الأصوليون بأسماء أخرى مثل: الاستثناء، الخارج عن القياس، المخالف للقياس، والمعنى المراد في الكل واحد[٢].

المعدول به عن القياس بين ابن تيمية والأصوليين

لشيخي الدكتور عمر بن عبد العزيز مؤلف نفيس حول هذا الموضوع خصيصا سماه (المعدول به عن القياس حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية منه) تناول فيه الموضوع باستفاضة، وعالجه فيه معالجة جيدة، وهنا سأحاول تلخيص هذه المسألة بالاعتماد على معالجته تلك، فأقول:

تنبني مواقف الأصوليين من المسألة بناء على مواقفهم من مسألة تخصيص العلة، الذي يعني: تخلف العلة عن بعض الصور التي تعمها، حيث توجد فيها العلة دون أن يوجد فيها الحكم المعلول، مثل (العرايا) فقد وجدت فيه علة الربا ومع ذلك تخلف عنها الحكم.

والأصوليون القائلون بأن أمثال هذه الصورة من المعدول به عن سنن القياس، يبنون قولهم على أساس بقاء القياس مع وجود هذه الصورة المخالفة له، فوجب اعتبارها معدولا

---

(١) شفاء الغليل ص ٦٥٠

(٢) انظر لمزيد من التفصيلات: المعدول به عن القياس للدكتور عمر بن عبد العزيز ص ١٥-١٨

بها عنه، وهم فريقان:

الأول: القائلون بتخصيص العلة قالوا به قياسا على تخصيص العام، وقالوا كما أن دلالة العام على ألفاظه تبقى حتى بعد التخصيص، كذلك يكون القياس باقيا بتوفر أركانه وشروطه حتى مع مجيء هذا الفرع المناقض له، ومع بقاء القياس ووجود هذا الفرع المناقض له، يكون مخالفا للقياس.

الثاني: القائلون بعدم تخصيص العلة يقولون بأنه متى جاء حكم منصوص يخالف مقتضى القياس دل ذلك على انتقاض العلة وعدم اطرادها، ولكن يبقى مسمى القياس بناء على الاستصحاب، فيكون هذا الحكم مخالفا له(١).

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فلم يرتض هذه التسمية ابتداء؛ لما تشعر به من مخالفة صحيح المنقول لصريح المعقول، وهو في رأيه باطل قطعا، وقد وضع كتابا خاصا يفند فيه هذه القضية، ويثبت بطلان مثل هذه الدعوى، وهو كتاب "درء تعارض العقل والنقل"، يقول رحمه الله مؤكدا ذلك:

«وبِالجُمْلَةِ فَمَا عَرَفْت حَدِيثًا صَحِيحًا إلا وَيُمْكِنُ تَخرُّجُهُ عَلى الأُصُولِ الثَّابِتَةِ، وَقَدْ تَدبَّرْت مَا أَمْكَنَنِي مِنْ أَدِلةِ الشَّرْعِ فَمَا رَأَيْت قِيَاسًا صَحِيحًا يُخَالِفُ حَدِيثًا صَحِيحًا، كَمَا أَنَّ المَعْقُول الصَّرِيحَ لا يُخَالِفُ المَنْقُول الصَّحِيحَ؛ بَل مَتَى رَأَيْت قِيَاسًا يُخَالِفُ أَثَرًا فَلا بُدَّ مِنْ ضَعْفِ أَحَدِهِمَا، لكِنَّ التَّمْيِيزَ بَيْنَ صَحِيحِ القِيَاسِ وَفَاسِدِهِ، مِمَّا يَخْفَى كَثِيرٌ مِنْهُ عَلى أَفَاضِلِ العُلَمَاءِ، فَضْلًا عَمَّنْ هُوَ دُونَهُمْ؛ فَإِنَّ إدْرَاكَ الصِّفَاتِ المُؤَثِّرَةِ فِي الأَحْكَامِ عَلى وَجْهِهَا، وَمَعْرِفَةَ الحِكَمِ وَالمَعَانِي التِي تَضَمَّنَتْهَا الشَّرِيعَةُ، مِنْ أَشْرَفِ العُلُومِ، فَمِنْهُ الجَلِيُّ الذِي يَعْرِفُهُ كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ، وَمِنْهُ الدَّقِيقُ الذِي لا يَعْرِفُهُ إلا خَوَّاصُهُمْ؛ فَلِهَذَا صَارَ قِيَاسُ كَثِيرٍ مِنْ العُلَمَاءِ يَرِدُ مُخَالِفًا لِلنُّصُوصِ؛ لِخَفَاءِ القِيَاسِ الصَّحِيحِ عَلَيْهِم، كَمَا يَخْفَى عَلى كَثِيرٍ مِنْ النَّاسِ مَا فِي

---

(١)انظر لمزيد من التفصيلات: المعدول به عن القياس للدكتور عمر بن عبد العزيز ص ١٨-٢٠

النُّصُوصِ مِنْ الدَّلائِلِ الدَّقِيقَةِ التِي تَدُلُّ عَلى الأَحْكَام»[(١)] .

وبناء على منهجه الذي سبق وصفه يقسم الشيخ القياس إلى صحيح وفاسد، ويحد الصحيح مبينا إياه بالأمثلة، ثم يؤكد استحالة أن يأتي نص شرعي صحيح بما يخالف هذا المحدود، يقول رحمه الله:

«فَالقِيَاسُ الصَّحِيحُ هُوَ الذِي وَرَدَتْ بِهِ الشَّرِيعَةُ، وَهُوَ الجَمْعُ بَيْنَ المُتَمَاثِلَيْنِ وَالفَرْقُ بَيْنَ المُخْتَلِفَيْنِ، الأَوَّلُ قِيَاسُ الطَّرْدِ وَالثَّانِي قِيَاسُ العَكْسِ، وَهُوَ مِنْ العَدْلِ الذِي بَعَثَ اللهُ بِهِ رَسُولَهُ ﷺ ، فَالقِيَاسُ الصَّحِيحُ: مِثْل أَنْ يَكُونَ العِلَةُ التِي عُلِّقَ بِهَا الحُكْمُ فِي الأَصْلِ مَوْجُودَةً فِي الفَرْعِ مِنْ غَيْرِ مُعَارِضٍ فِي الفَرْعِ يَمْنَعُ حُكْمَهَا، وَمِثْلُ هَذَا القِيَاسِ لا تَأْتِي الشَّرِيعَةُ بِخِلافِهِ قَطُّ، وَكَذَلِكَ القِيَاسُ بِإِلغَاءِ الفَارِقِ وَهُوَ: أَنْ لا يَكُونَ بَيْنَ الصُّورَتَيْنِ فَرْقٌ مُؤَثِّرٌ فِي الشَّرْعِ فَمِثْلُ هَذَا القِيَاسِ لا تَأْتِي الشَّرِيعَةُ بِخِلافِه»[(٢)] .

ثم يبين سبب اختصاص بعض الفروع الشرعية بأحكام قد تبدو مخالفة لبعض نظائرها، وهو السبب الذي قد يغفل عنه البعض، ومن ثم ينشأ الخطأ في اعتقاده بمجيء بعض الأحكام المنصوصة على غير وفق القياس، فيقول: «وَحَيْثُ جَاءَتْ الشَّرِيعَةُ بِاخْتِصَاصِ بَعْضِ الأَنْوَاعِ بِحُكْمٍ يُفَارِقُ بِهِ نَظَائِرَهُ، فَلا بُدَّ أَنْ يَخْتَصَّ ذَلِكَ النَّوْعُ بِوَصْفٍ يُوجِبُ اخْتِصَاصَهُ بِالحُكْمِ، وَيَمْنَعُ مُسَاوَاتَهُ لِغَيْرِهِ، لكِنَّ الوَصْفَ الذِي اخْتَصَّ بِهِ، قَدْ يَظْهَرُ لِبَعْضِ النَّاسِ وَقَدْ لا يَظْهَرُ، وَلَيسَ مِنْ شَرْطِ القِيَاسِ الصَّحِيحِ المُعْتَدِلِ أَنْ يَعْلَمَ صِحَّتَهُ كُلُّ أَحَدٍ، فَمَنْ رَأَى شَيْئًا مِنْ الشَّرِيعَةِ مُخَالِفًا لِلقِيَاسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُخَالِفٌ لِلقِيَاسِ الذِي انْعَقَدَ فِي نَفْسِهِ لَيسَ مُخَالِفًا لِلقِيَاسِ الصَّحِيحِ الثَّابِتِ فِي نَفْسِ الأَمْر»[(٣)] .

ثم يعلن النتيجة القطعية قائلا: «وَحَيْثُ عَلِمْنَا أَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِخِلافِ قِيَاسٍ: عَلِمْنَا

---

(١) المجموع ٢٠/٥٦٧-٥٦٨

(٢) المجموع ٢٠/٥٠٤-٥٠٥

(٣) المجموع ٢٠/٥٠٥

قَطْعًا أَنَّهُ قِيَاسٌ فَاسِدٌ، بِمَعْنَى أَنَّ صُورَةَ النَّصِّ امْتَازَتْ عَنْ تِلْكَ الصُّوَرِ الَّتِي يَظُنُّ أَنَّهَا مِثْلُهَا بِوَصْفٍ أَوْجَبَ تَخْصِيصَ الشَّارِعِ لَهَا بِذَلِكَ الْحُكْمِ فَلَيْسَ فِي الشَّرِيعَةِ مَا يُخَالِفُ قِيَاسًا صَحِيحًا لَكِنْ فِيهَا مَا يُخَالِفُ الْقِيَاسَ الْفَاسِدَ وَإِنْ كَانَ مِنْ النَّاسِ مَنْ لا يَعْلَمُ فَسَادَهُ»[(١)].

وهذه النتيجة التي قطع بها الشيخ لم يرم بها هكذا جزافا، ولا ادعاء مجردا عن الدليل، بل هي محصلة بحث دقيق، أجراه في رسالة كاملة، عرفت باسم (رسالة القياس)، واحتج لها وأثبتها من خلال استعراض جميع أو معظم المسائل التي قال من قال من الأصوليين بمجيئها على خلاف القياس وبين عدم صحة هذه الدعوى، ولولا خشية الإطالة لذكرت جانبا من ذلك ولكن يمكن لمزيد من الاطلاع الرجوع إلى الرسالة المذكورة[(٢)]

مفهوم القاعدة

وهنا نأتي إلى المقصود الأصلي الذي كان حديثنا السابق توطئة له، وهو مفهوم قاعدتنا هذه والمراد بها، فمن خلال شرحنا السابق لأبعاد هذه المسألة، وموقف ابن تيمية فيها يظهر لنا ما يرمي إليه من وراء إيراد هذه القاعدة وما في معناها، فهو يؤكد من خلالها جانبا من رأيه الذي شرحته أعلاه من استحالة مجيء حكم شرعي في نص صحيح مخالفا لقياس صحيح، ويسوق من ضمن حجج هذه المسلمة القطعية في رأيه هذه القاعدة حجة أخرى لا تندفع فيقول:

«وَالشَّيْءُ إِنَّمَا يَكُونُ خِلافَ الْقِيَاسِ إِذَا كَانَ النَّصُّ قَدْ جَاءَ فِي مَوْضِعٍ بِحُكْمٍ وَجَاءَ فِي مَوْضِعٍ يُشَابِهُ ذَلِكَ بِنَقِيضِهِ فَيُقَالُ: هَذَا خِلافٌ لِقِيَاسِ ذَلِكَ النَّصِّ»[(٣)]

وهو بهذا يشرح بعبارة أوسع ما يعنيه في القاعدة، فكأنه يقول: حتى إذا فرضنا جدلا

---

(١) المجموع ٢٠/٥٠٥

(٢) الرسالة موجودة ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠٤-٥٨٣، كما توجد مستقلة مع رسالة أخرى لابن القيم في كتيب باسم "القياس في الشرع الإسلامي"، من منشورات دار الآفاق الجديدة ببيروت.

(٣) المجموع ٢٠/٥٣١

إمكانية مجيء نص بخلاف قياس فإن ذلك لا يصح إلا إذا ثبت القياسان كلاهما المخالَف- بفتح اللام- والمخالِف -بكسرها- بنص، وهذا ما لا يتأتى في كثير من القضايا المدعى مخالفتها للقياس، ففي معظمها إنما ثبت لها الحكم نصا ولم يثبت لنظائرها، فالأولى أن تكون أصلا يقاس عليه، لا أن يدعى انخرام القياس بها، ما دام القياس المدعى ليس منصوصا عليه مثلها، وهذا إن لم ينطبق على كل المسائل محل النزاع فهو منطبق على بعضها، ومنها مسألة الإجارة التي جاءت القاعدة في سياق الاحتجاج لها، كما سنعرف بتفصيل أكثر إن شاء الله.

أدلة القاعدة

سبق أن ذكرت بأن ابن تيمية أولى هذه المسألة اهتماما بالغا حتى ألف فيها رسالة مستقلة، غير أن قاعدتنا هذه ليست إلا جانبا من جوانب المسألة، وحجة من حججها، ومع ذلك فحجة ابن تيمية على هذه الحجة يمكن أن تلمح من خلال ما يلي:

١. قوله السابق: «وَالشَّيْءُ إِنَّمَا يَكُونُ خِلافَ القِيَاسِ إِذَا كَانَ النَّصُّ قَدْ جَاءَ فِي مَوْضِعٍ بِحُكْمٍ وَجَاءَ فِي مَوْضِعٍ يُشَابِهُ ذَلِكَ بِنَقِيضِهِ فَيُقَالُ: هَذَا خِلافٌ لِقِيَاسِ ذَلِكَ النَّصِّ»[(١)]، وهو بذلك يشير إلى حقيقة أصولية ليست محل خلاف، وهي كون القياس الذي تدعى مخالفته هو القياس الشرعي، وقد سبق في تعريف المعدول به عن القياس أن بينت أنهم يقصدون به ما خالف قياسا شرعيا متفقا عليه، ويسمونه عقليا بناء على قاعدة (حكم الشيء حكم مثيله عقلا)، وبالتالي فلا يصح على كل قول اعتبار أي حكم مخالفا للقياس ما لم يرد نص مقابل يفيد خلاف ما دل عليه النص المدعى مخالفته للقياس، وإلا كانت دعوى باطلة على كل قول؛ وذلك لأن النص الشرعي هو الفيصل، وأي مخالفة لغير هذا النص فلا عبرة لها.

٢. قوله في سياق إثبات كون حديث المصراة موافقا للقياس: «... وَالحَدِيثُ

(١) المجموع ٢٠/٥٣١

مُوَافِقٌ لِلأُصُولِ وَلَوْ خَالَفَهَا لكَانَ هُوَ أَصْلًا كَمَا أَنَّ غَيْرَهُ أَصْلٌ فَلا تُضْرَبُ الأُصُولُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ بَل يَجِبُ اتِّبَاعُهَا كُلِّهَا فَإِنَّهَا كُلُّهَا مِنْ عِنْدِ اللهِ»[1] ، وهذا من أسلوب التنزل في الاستدلال، بمعنى أنه على فرض كون القياسين كلاهما ثابت بالنص، فليس أحد النصين المدعى مخالفته والمدعى موافقته بأولى بالعمل من الآخر، فالصحيح العمل بهما كلاهما، إذ إن مصدرهما واحد، وكل واحد منهما أصل قائم بذاته، فكما لا يوصف أحدهما دون الآخر بمخالفته القياس كذلك لا يستحق أحدهما الاتصاف بموافقة القياس دون الآخر.

من فروع وتطبيقات القاعدة

جاء تطبيق شيخ الإسلام لهذه القاعدة في مسألة الإجارة بنوعيها:

١. إجارة المنافع، وهي المشهورة بين الفقهاء كمنفعة الدار، وعمل العامل ونحو ذلك، وهذه الإجارة قالوا بأنها على خلاف القياس لأنها بيع معدوم، وبيع المعدوم لا يجوز.
٢. إجارة الأعيان، وهي التي تكون على أعيان تتجدد كلبن الضرع وثمر الشجرة وماء البئر، ونحو ذلك، وهذه قالوا بمخالفتها للقياس لأنها إجارة على أعيان والإجارة لا تصح إلا على المنافع.

ولكن الشيخ كعادته يؤصل هذه المسائل، وفق الأسس المطردة التي دأب على السير في إطارها في بحوثه كلها، فيبدأ ببيان الأصل القياسي للمسألتين من خلال قياس نفي الفارق، وهو من أقوى الأقيسة فيقول: «وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ التَّنْبِيهُ عَلَى مَا يُقَالُ : إِنَّهُ مُوَافِقٌ لِلقِيَاسِ أَوْ مُخَالِفُهُ وَإِنَّ الشَّارِعَ إذَا سَوَّى بَيْنَ شَيْئَيْنِ كَمَا سَوَّى بَيْنَ الاسْتِئْجَارِ عَلَى الرَّضَاعِ وَالْخِدْمَةِ

---

(١) المجموع ٢٠/٥٥٧

فَالفَارِقُ بَيْنَهُمَا عَدَمُ التَّأْثِيرِ وَهُوَ كَوْنُ هَذَا عَيْنًا وَهَذَا مَنْفَعَةً»[١]

ثم يشرع الشيخ في التفصيل مثبتا بطلان دعوى من ادعى خروج هذه المسائل على القياس بانيا قوله على حجج متعددة في مقدمتها هذه القاعدة، فيقول:

«وَالصَّوَابُ: أَنَّ الإِجَارَةَ الْمَسْئُول عَنْهَا جَائِزَة؛ فَإِنَّ الأَدِلةَ الشَّرْعِيَّةَ الدَّالةَ عَلى الجَوَازِ بِعِوَضِهَا وَمُقَايَسَتِهَا تَتَنَاوَلُ هَذِهِ الإِجَارَةَ وَلَيْسَ مِنْ الأَدِلةِ مَا يَنْفِي ذَلِكَ؛ فَإِنَّ قَوْل القَائِلِ: إنَّ إجَارَةَ الظِّئْرِ عَلى خِلافِ القِيَاسِ؛ كَلامٌ فَاسِدٌ. فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ إجَارَةٌ مَنْصُوصٌ عَليْهَا فِي شَرِيعَتِنَا إلا هَذِهِ الإِجَارَةُ كَمَا قَال تَعَالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (الطلاق ٦)، وَقَال: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة ٢٣٣). وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الأُمَّةِ دَلا عَلى جَوَازِهَا وَإِنَّمَا تَكُونُ مُخَالِفَةً لِلقِيَاسِ لوْ عَارَضَهَا قِيَاسُ نَصٍّ آخَرَ وَليْسَ فِي سَائِرِ النُّصُوصِ وَأَقْيِسَتِهَا مَا يُنَاقِضُ هَذِهِ.

وَقَوْلُ القَائِلِ: الإِجَارَةُ إنَّمَا تَكُونُ عَلى المَنَافِعِ دُونَ الأَعْيَانِ: ليْسَ هُوَ قَوْلًا لِلهِ وَلا لِرَسُولِهِ ﷺ وَلا الصَّحَابَةِ وَلا الأَئِمَّةِ؛ وَإِنَّمَا هُوَ قَوْلٌ قَالتْهُ طَائِفَةٌ مِنْ النَّاسِ.

فَيُقَالُ لِهَؤُلاءِ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ الإِجَارَةَ لا تَكُونُ إلا عَلى المَنَافِعِ فَقَطْ؛ بَل الإِجَارَةُ تَكُونُ عَلى مَا يَتَجَدَّدُ وَيَحْدُثُ وَيُسْتَخْلفُ بَدَلُهُ مَعَ بَقَاءِ العَيْنِ كَمِيَاهِ البِئْرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ سَوَاءٌ كَانَ عَيْنًا أَوْ مَنْفَعَةً كَمَا أَنَّ المَوْقُوفَ يَكُونُ مَا يَتَجَدَّدُ وَمَا تَحْدُثُ فَائِدَتُهُ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ سَوَاءٌ كَانَتْ الفَائِدَةُ مَنْفَعَةً أَوْ عَيْنًا كَالتَّمْرِ وَاللبَنِ وَالمَاءِ النَّابِعِ. وَكَذَلِكَ العَارِيَةُ. وَهُوَ عَمَّا يَكُونُ الِانْتِفَاعُ بِمَا يَحْدُثُ وَيُسْتَخْلفُ بَدَلُهُ. يُقَالُ: أَفْقَرَ الظَّهْرَ وَأَعْرَى النَّخْلةَ وَمَنَحَ النَّاقَةَ فَإِذَا مَنَحَهُ النَّاقَةَ يَشْرَبُ لبَنَهَا ثُمَّ يَرُدُّهَا أَوْ أَعْرَاهُ نَخْلةً يَأْكُلُ ثَمَرَهَا ثُمَّ يَرُدُّهَا وَهُوَ مِثْلُ أَنْ يُفْقِرَهُ ظَهْرًا يَرْكَبُهُ ثُمَّ يَرُدُّهُ. وَكَذَلِكَ إكْرَاءُ المَرْأَةِ أَوْ طَيْرٍ أَوْ نَاقَةٍ أَوْ بَقَرَةٍ أَوْ شَاةٍ يَشْرَبُ لبَنَهَا مُدَّةً مَعْلُومَةً فَهُوَ مِثْلُ أَنْ يَكُونَ دَابَّةً يَرْكَبُ ظَهْرَهَا مُدَّةً مَعْلُومَةً. وَإِذَا تَغَيَّرَتْ العَادَةُ فِي ذَلِكَ كَانَ تَغَيُّرُ العَادَةِ فِي المَنْفَعَةِ يَمْلِكُ المُسْتَأْجِرُ؛ إمَّا الفَسْخَ وَإِمَّا الأَرْشَ. وَكَذَلِكَ إذَا أَكْرَاهُ حَدِيقَةً يَسْتَعْمِلُهَا حَوْلًا أَوْ حَوْليْنِ كَمَا

(١) المجموع ٢٠/٥٥٢

فَعَل عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ لَمَّا قَبل حَدِيقَةَ أسيد بْنِ الحضير ثلاثَ سِنِينَ وَأَخَذَ المَال وَقَضَى بِهِ دَيْنًا كَانَ عَلَيْهِ . وَإِذَا كَانَ المُسْتَأْجِرُ هُوَ الذِي يَقُومُ عَلى هَذِهِ الدَّوَابِّ فَهُوَ إجَارَةٌ وَهُوَ أَوْلى بِالجَوَازِ مِنْ إجَارَةِ الظِّئْرِ . وَأَمَّا إذَا كَانَ صَاحِبُ المَاشِيَةِ هُوَ الذِي يَعْلِفُهَا وَيَسْقِيهَا وَيُؤْوِيهَا وَطَالِبُ اللبَنِ لا يَعْرِفُ إلا لبَنَهَا وَقَدْ اسْتَأْجَرَهَا تُرْضِعُ سِخَالًا لهُ فَهُوَ مِثْلُ إجَارَةِ الظِّئْرِ . وَإِذَا كَانَ لِيَأْخُذَ اللبَنَ هُوَ فَهُوَ يُشْبِهُ إجَارَةَ الظِّئْرِ لِلرِّضَاعِ المُطْلقِ ؛ لا لِإِرْضَاعِ طِفْلٍ مُعَيَّنٍ . وَهَذَا قَدْ يُسَمَّى بَيْعًا وَيُسَمَّى إجَارَةً . وَهُوَ نِزَاعٌ لفْظِيٌّ . وَإِذَا قِيل : هُوَ بَيْعُ مَعْدُومٍ . قِيل : نَعَمْ وَليْسَ فِي أُصُول الشَّرْعِ مَا يَنْهَى عَنْ بَيْعِ كُلِّ مَعْدُومٍ ؛ بَل المَعْدُومُ الذِي يُحْتَاجُ إلى بَيْعِهِ وَهُوَ مَعْرُوفٌ فِي العَادَةِ : يَجُوزُ بَيْعُهُ كَمَا يَجُوزُ بَيْعُ الثَّمَرَةِ بَعْدَ بُدُوِّ صَلاحِهَا ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ يَصِحُّ عِنْدَ جُمْهُورِ العُلمَاءِ . كَمَا دَلتْ عَليْهِ السُّنَّةُ مَعَ أَنَّ الأَجْزَاءَ التِي تُخْلقُ بَعْدُ مَعْدُومَةٌ وَقَدْ دَخَلتْ فِي العَقْدِ . وَكَذَلِكَ يَجُوزُ بَيْعُ المقاثي وَغَيْرِهَا عَلى هَذَا القَوْلِ»[(١)].

---

(١) المجموع ٣٠/١٩٨-٢٠١

القاعدة الثامنة

الوصف إذا كان مناسبا اقتضى العلية[١]

شرح القاعدة

سبق عند تمهيدنا لهذا المبحث أن أشرنا إلى أن للقياس أركانا يقوم عليها، منها العلة، كما ذكرنا له تقسيمات منها ما يقوم على نوع هذه العلة وكيفية ثبوتها، وفي هذه القاعدة يتعرض ابن تيمية، لهذا الركن الركين من أركان القياس الذي سماه الغزالي "الركن الأعظم من مقصود القياس"[٢]، يتناوله الشيخ من زاوية مهمة، هي زاوية المناسبة في الوصف المعلل به للحكم واقتضاء ذلك العلية، وهي مسألة ليست محل اتفاق بين الأصوليين، وللعلماء فيها أنظار مختلفة، ولأهمية هذه المسألة، وورودها عند ابن تيمية في هذه الصورة التقعيدية، كان علينا أن نتوقف لنجول فيها من خلال عدة جوانب بحسب مقتضيات الأحوال، فنقول وبالله التوفيق:

معنى العلة والمناسب

أما **العلة** فقد اختلفت عبارات العلماء في بيان الحد الاصطلاحي لها، وإن لم تختلف من حيث المضمون، فقال الغزالي هي "عبارة عما يتأثر المحل بوجوده، ولذلك سمي المرض علة"[٣]، وعرفها الطوفي بأنها "علامة لثبوت الحكم ومعرف له"[٤]، وقد سماها الأصوليون

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع٣١/١٣٩، ٢٩/١٥

(٢)شفاء الغليل ص٢٠

(٣)شفاء الغليل ص٢٠

(٤)شرح مختصر الروضة ٣/٣١٥

بأسماء متعددة بحسب ما تدل عليه، وما يمكن أن تحد به في رأيهم، منها: السبب، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر، ولكل تسمية من هذه التسميات وجه في مفهوم العلة عندهم(١).

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فيفضل تسميتها (بالمشترك بين الفرع والأصل) حتى يتسع مفهومها، فيعرفها بأنها: (ما يستلزم الحكم)، يقول رحمه الله:

«الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الأَصْلِ وَالفَرْعِ إذا سُمِّيَ عِلةً ؛ فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ مَا يَسْتَلزِمُ الحُكْمَ ؛ سَوَاءٌ كَانَ هُوَ العِلةَ الْمُوجِبَةَ لِوُجُودِهِ فِي الخَارِجِ ؛ أَوْ كَانَ مُسْتَلزِمًا لِذَلِكَ . وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُسَمِّي الجَمِيعَ عِلةً ؛ لا سِيَّمَا مَنْ يَقُولُ إنَّ العِلةَ إنَّمَا يُرَادُ بِهَا الْمُعَرِّفُ ؛ وَهُوَ الأَمَارَةُ وَالعَلامَةُ وَالدَّلِيلُ ؛ لا يُرَادُ بِهَا البَاعِثُ وَالدَّاعِي وَمَنْ قَال إنَّهُ قَدْ يُرَادُ بِهَا الدَّاعِي وَهُوَ البَاعِثُ فَإِنَّهُ يَقُولُ ذَلِكَ فِي عِلَلِ الأَفْعَالِ . وَأَمَّا غَيْرُ الأَفْعَالِ فَقَدْ تُفَسَّرُ العِلةُ فِيهَا بِالوَصْفِ الْمُسْتَلزِمِ كَاسْتِلزَامِ الإِنْسَانِيَّةِ لِلحَيَوَانِيَّةِ والحَيَوَانِيَّةِ لِلجِسْمِيَّةِ وَإِنْ لمْ يَكُنْ أَحَدُ الوَصْفَيْنِ هُوَ الْمُؤَثِّرَ فِي الآخَرِ»(٢).

وأما **الوصف المناسب**، فعرفه **أبو زيد الدبوسي** بأنه: "**عبارة عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول**"(٣)، وقال الطوفي: هو "ما تتوقع المصلحة عقيبه لرابط ما عقلي"(٤).

وقال الآمدي: «المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة»(٥).

ويسمى أيضا بالإخالة، واستخراجه يسمى تخريج المناط، وقد سبق الحديث حوله في

---

(١)انظر لتفصيلات ذلك: شرح مختصر الروضة ٣/٣١٥-٣١٧، المجموع ١٩/١٧

(٢)المجموع ٩/٢٠٢-٢٠٣

(٣)الاحكام للآمدي ٣/٢٣٧

(٤)شرح مختصر الروضة ٣/٣٨٢

(٥)الاحكام للآمدي ٣/٢٣٧

التمهيد لهذا المبحث، ومثاله أنه إذا قيل المسكر حرام أدرك العقل أن تحريم المسكر مفض إلى مصلحة وهي حفظ العقول من الاضطراب، وإذا قيل القصاص مشروع أدرك العقل أن شرعية القصاص سبب مفض إلى مصلحة وهي حفظ النفوس، .... سواء كان منشأ للحكمة كما تقدم أو كان الوصف معرفا للحكمة ودليلا عليها، كقولنا النكاح أو البيع الصادر من الأهل في المحل يناسب الصحة، أي يدل على أن الانتفاع بالمبيع والحاجة اقتضت جعل البيع سببا لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة، أو كان يظهر عند الوصف ولم ينشأ عنه ولم يدل عليه، كشكر النعمة المناسب للزيادة منها، فالشكر هو الوصف المناسب وزيادة النعمة هي الحكمة ووجوب الشكر هو الحكم، وهذه الأمثلة تقريبية، وبالجملة متى أفضى الحكم إلى مصلحة علل بالوصف المشتمل عليها.

وواضح من خلال التعريف ارتباط الوصف المناسب بالمصلحة من مشروعية الحكم، ومن هنا يرتبط التعليل بالوصف المناسب بالمصلحة، وسيأتي الحديث إن شاء الله مفصلا حول المصلحة كدليل من أدلة الشرع.

وعلى هذا فالمراد بالتعليل بالمناسبة: أن يقترن بالحكم وصف مناسب فيستدل بذلك على كونه علة لذلك الحكم.

أقسام المناسب

قسم الأصوليون الوصف المناسب الذي يعلل به إلى أقسام، أهمها ما يتصل باعتباره والاحتجاج به وهو تقسيمه من حيث اعتبار الشارع له وعدم اعتباره، وهو بهذا الاعتبار أقسام هي:

الأول: المؤثر، وهو ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم أو جنسه بنص أو إجماع، كقولنا سقطت الصلاة عن الحرة الحائض بالنص والإجماع لمشقة التكرار؛ لأن الصلاة تتكرر فلو وجب قضاؤها لشق عليها ذلك، فقد ظهر تأثير المشقة المذكورة في إسقاط الصلاة بالإجماع.

الثاني: الملائم وهو ما ظهر تأثير عينه في جنس الحكم، كقولنا الأخ من الأبوين مقدم في ولاية النكاح قياسا على تقديمه في الإرث، فالوصف الذي هو الأخوة في الأصل والفرع

متحد بالنوع، والحكم الذي هو الولاية في الإرث متحد بالجنس لا بالنوع، فهذا وصف أثر عينه في جنس الحكم وهو جنس التقديم فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم، ومن هذا النوع ما أثر جنسه في عين الحكم كقولنا سقطت الصلاة عن الحائض لأجل المشقة قياسا على المسافر فقد أثر جنس المشقة في عين السقوط.

الثالث: الغريب ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، كإلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة للمصلحة المطلقة كإلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين كما قال علي رضي الله عنه (أراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد المفترين)[(١)] فأخذ مطلق المناسبة ومطلق المظنة وهذا النوع سماه بعض الأصوليين الملائم وسماه بعضهم بالغريب[(٢)].

وحد ابن تيمية المناسب الغريب بقوله: «وأما إذا رأينا الشارع قد حكم بحكم، ورأينا فيه وصفا مناسبا له، لكن الشارع لم يذكر تلك العلة، ولا علل بها نظير ذلك الحكم في موضع آخر؛ فهذا هو الوصف المناسب الغريب؛ لأنه لا نظير له في الشرع، ولا دل كلام الشارع وإيماؤه عليه»[(٣)]، وهذا التعريف يدل على أن الشيخ يعتبر الوصف المناسب الغريب هو عين المصلحة المرسلة، كما سنعرف بالتفصيل إن شاء الله.

أهمية التعليل بالوصف المناسب ومواقف الأصوليين منه

اهتم الأصوليون كثيرا بهذا النوع من التعليل، حتى اعتبره الطوفي رحمه الله تعالى: «مدار الشريعة بل مدار الوجود؛ إذ لا موجود إلا وهو على وفق المناسبة العقلية»[(٤)].

ولهذا اتسعت تناولاتهم له ومواقفهم منه، ومن أوسع وأقدم من أسهب في الحديث

---

(١)أخرجه عبدالرزاق في مصنفه برقم (١٣٥٤٢)، ومالك في الموطأ -كتاب الأشربة-باب الحد في الخمر- حديث (١٥٨٨)

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٣٨٢-٣٩٤، المدخل لابن بدران ص ٣٢٨-٣٣١

(٣)اقتضاء الصراط المستقيم ٢/١٠٧-١١٠

(٤)انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٣٨٢-٣٩٤، المدخل لابن بدران ص ٣٢٨-٣٣١

حوله الإمام الغزالي؛ حيث قسمه إلى مؤثر وملائم وغريب، وفق التقسيم السابق، ونقل عن الدبوسي رفضه الاحتجاج به مستدلا بأنه: يرجع حاصله إلى الوقوع في النفس وقبول القلب له، وهذا أمر باطن يعسر إثباته على الخصم؛ فقد لا يكون ما انقدح في قلب أحد المجتهدين وعقله موافقا لما انقدح لدى الآخر، ورد عليه الغزالي هذا الاحتجاج بكون المناسب المحتج به هو ما حمل معنى عقليا منضبطا يدركه كل عاقل بحيث ينسب منكره إلى العناد، بانيا على ذلك اعتبار أن سبب الخلاف في المسألة لفظي؛ إذ منشأ الإشكال يعود إلى عدم الدقة في تحديد المراد بالمناسب؛ ولهذا قام بضبط أنواعه، وحدد مدلوله بدقة، مستخدما جملة من الأمثلة[(١)]، ثم قرر قائلا: ((لسنا نعرف خلافا بين الفقهاء القائسين في قبول المناسب على التفسير الذي ذكرناه))[(٢)].

وأما ابن النجار فذكر أقسامه السابقة ثم قال: ((وكل قسم من هؤلاء الثلاثة حجة))[(٣)]، وحكى عن ابن الخطاب من الحنابلة[(٤)]، وعن الحنفية[(٥)] منعهم الاحتجاج بالمناسب الغريب، بناء على موقفهم من المصالح المرسلة كما سيأتي إن شاء الله.

وبهذا يظهر أن جمهور الأصوليين إن لم نقل كلهم على الاحتجاج بهذا النوع من العلل؛ ولهذا قاموا بالرد على من خالف في هذا بإسهاب وتفصيل لعلي أتعرض إلى بعضه أثناء الاستدلال على القاعدة، وهو خلاف ضعيف على كل حال كما ترى.

---

(١) انظر: شفاء الغليل ص١٤٢-١٧٧

(٢) شفاء الغليل ص١٧٧

(٣) شرح الكوكب المنير ١٧٨/٤

(٤) انظر: التمهيد ٩/٤، شرح مختصر الروضة ٣٨٢/٣-٣٩٤، المدخل لابن بدران ص ٣٣١

(٥) انظر: كشف الأسرار ٣٥٣/٣، تيسير التحرير ٥٥/٣

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية

وأما موقف شيخ الإسلام فهو ما تمثله بدقة هذه القاعدة التي تولى صياغتها بنفسه لفظا ومضمونا؛ ولهذا نكون في هذا الموضع قد وصلنا إلى لب مقصودنا، وهو معرفة مفهوم القاعدة، ومراد ابن تيمية من ورائها.

واضح من سوق الشيخ لهذه القاعدة بهذا النص أنه مع الجمهور الذين يرون صحة التعليل بالوصف المناسب، متى ظهرت مناسبته سواء كان مؤثرا، أو ملائما، أو غريبا، ولهذا فهو عندما يتعرض للمسألة يسوق هذه الأقوال ويشير إلى ميله نحو هذا المنحى، يقول رحمه الله: ((وأما القياس الذي يستخرج علة الأصل فيه بالمناسبة فهذا محل اجتهاد؛ ولهذا تنازع الفقهاء القياسون من أصحاب أحمد وغيرهم في ذلك، فمنهم من لا يقول إلا بالعلة المنصوصة، ومنهم من يقول بالمؤثر، وهو ما نص على تأثيره في نظير ذلك الحكم، كالصغر فإنه قد علم أن الشارع علق به ولاية المال، فإذا علق به ولاية النكاح كان هذا إثباتا لعلة هذا الحكم بنظيره المؤثر، وأما إذا لم يكن مؤثرا فهو الذي يسمونه المناسب الغريب، وفيه قولان مشهوران، فإنه استدلال على أن الشرع علق الحكم بالوصف لمجرد ما رأيناه في المصلحة))(١)

وفي إيمائه الأخير بتعليق الشارع الحكم المناسب على الوصف للمصلحة إشارة إلى ترجيحه هذا الجانب، لاسيما إذا أخذنا في اعتبارنا موقفه المنفتح من المصالح واعتبار الشارع لها، وبناؤه على ذلك كثيرا، حتى نص مرارا على أن (الشَّرِيعَةُ مَبْنَاهَا عَلَى تَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا)، وهي قاعدة سبقت لي دراستها بالتفصيل في كتابي حول قواعد ابن تيمية الفقهية، وسيأتي الحديث حولها بإذن الله مفصلا في مبحث الاستصلاح كدليل من أدلة الأحكام(٢)

ويشهد لميل ابن تيمية نحو هذا القول حكمه بمقتضاه ونسبته ذلك إلى كثير من الفقهاء

---

(١)درء ٧/٣٤١-٣٤٢

(٢)سيأتي الحديث مفصلا حول هذه القاعدة في ص[٤٣٩]

سواء من الحنابلة أو غيرهم حين يقول: «فإن مجرد المناسبة مع الاقتران يدل على العلة عند من يقول بالمناسب القريب، وهم كثير من الفقهاء من أصحابنا وغيرهم»(١)

وهذا يوضحه لنا أكثر رأي ابن تيمية في تناسب أحكام الشرع عموما، فهو يلاحظ - مثلا- اطراد هذه العلاقة التناسبية بين الأحكام الشرعية وأسمائها، فيقول: «فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا ﷺ (بِجَوَامِعِ الكَلِمِ)(٢)؛ فَالكَلِمُ التِي فِي القُرْآنِ جَامِعَةٌ مُحِيطَةٌ كُلِّيَّةٌ عَامَّةٌ لِمَا كَانَ مُتَفَرِّقًا مُنْتَشِرًا فِي كَلامِ غَيْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ يُسَمِّي كُل شَيْءٍ بِمَا يَدُلُّ عَلى صِفَتِهِ الْمُنَاسِبَةِ لِلحُكْمِ المَذْكُورِ الْمُبَيِّنِ وَمَا يُبَيِّنُ وَجْهَ دَلالَتِهِ»(٣).

ويعتبر هذا التناسب من ضرورات التوافق بين الحكم الشرعية وألفاظها، ومن مستلزمات براءتها من التناقض الذي يعتور الأعمال البشرية الناقصة، كما تقضي مسلمات العدل والحكمة والرحمة التي جاءت بها الشريعة، يقول رحمه الله: «المَقْصُودُ هُنَا التَّنْبِيهُ عَلى فَسَادِ [قَوْلِ] مَنْ يَدَّعِي التَّنَاقُضَ فِي مَعَانِي الشَّرِيعَةِ أَوْ أَلفَاظِهَا وَيَزْعُمُ أَنَّ الشَّارِعَ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْمُتَمَاثِلَيْنِ بَل نَبِيُّنَا مُحَمَّدٌ ﷺ بُعِثَ بِالهُدَى وَدِينِ الحَقِّ بِالحِكْمَةِ وَالعَدْلِ وَالرَّحْمَةِ فَلا يُفَرِّقُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي الحُكْمِ إلا لِافْتِرَاقِ صِفَاتِهِمَا الْمُنَاسِبَةِ لِلفَرْقِ وَلا يُسَوِّي بَيْنَ شَيْئَيْنِ إلا لِتَمَاثُلِهِمَا فِي الصِّفَاتِ الْمُنَاسِبَةِ لِلتَّسْوِيَةِ»(٤).

هذا في مستوى التأصيل وكذلك مسلكه في مستوى التطبيق، فها هو يعتبر الوصف الذي ظهرت مناسبته للحكم واجب الاعتبار، ولا يجوز إهداره واثبات الحكم بدونه إلا بنص، فيقول في اعتبار وصف مشقة الاحتراز من مضرة الفواسق وصفا مناسبا يجب اعتباره في هذا الحكم: «... ذكر من الدواب والطير ما يأتي الناس في مواضعهم، ويعم بلواهم به؛

---

(١)اقتضاء الصراط المستقيم ٢/١٠٧-١١٠

(٢) سبق تخريجه في ص[٢٨١]

(٣)المجموع ١٣٣/٤

(٤)المجموع ٥٢٦/٢٠

بحيث لا يمكنهم الاحتراز منه في الغالب إلا بقتله، مثل الحدايا والغراب والحية والعقرب، ومعلوم أن هذا وصف مناسب للحكم، فلا يجوز إهداره عن الاعتبار وإثبات الحكم بدونه إلا بنص آخر»[١]، وهذا مثال ستأتي له أمثلة عند حديثنا عن تطبيقات القاعدة إن شاء الله، وبذلك يظهر لنا مدى تعويل ابن تيمية على هذه القاعدة وعمله بمقتضاها تأصيلا وتطبيقا.

مفهوم القاعدة عند ابن تيمية

وبذلك يظهر مقصود ابن تيمية من وراء هذه القاعدة، وهو أنه متى ثبتت مناسبة الوصف للحكم المناط به دل ذلك على أن ذلك الوصف علة لهذا الحكم، فأمكن بالتالي القياس عليه وإلحاق ما ساواه في العلة به؛ ولهذا فإنه يعرف الوصف المناسب أحيانا للتوضيح فيضيف له كلمة (المشتق) لأن كون الوصف مشتقا- أي أنه ليس جامدا- يؤكد عليه؛ إذ من الألفاظ المشتقة ينبثق المعنى الذي يمكن التعليل به، بخلاف الألفاظ الجامدة التي قد يدعى عدم إمكانية تعديتها، وفي هذا يقول محتجا على صحة قتل الطاعن في الدين والمستهزئ بالشرع: «النكث والطعن **وصف مشتق مناسب** لوجوب القتال»[٢]، ولمزيد من البيان يقول في موضع آخر معللا وجوب الكفارة في الصيد على المحرم المتعمد دون المخطئ والناسي: «المتعمد اسم **مشتق** من العمد مناسب، كان ما منه الاشتقاق علة الحكم، فيكون وجوب الجزاء لأجل التعمد فإذا زال التعمد زال وجوب الجزاء لزوال علته»[٣].

ويشرح الأمر من جهة أخرى حين يشير إلى أن دخول الفاء التعقيبية على الوصف المناسب يضفي عليه مزيدا من الوضوح في البيان والترسخ في العلية، أخذا من استعمالات أهل اللسان وقواعد العربية التي عهد عنها مثل هذا الاستعمال، كما يفهم من قولهم: (إذا جاءك العالم فأكرمه) كون العلم علة للإكرام الذي هو وصف مشتق جاء عقيبه بالفاء، فيقول

---

(١)شرح العمدة ٣/ ١٤٤

(٢)الصارم المسلول ٢/ ٤٠

(٣)شرح العمدة ٣/ ٣٩٩

-رحمه الله- في مثال على هذا النسق: «أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ فخنقها رجل فابطل دمها، فرتب علي رضي الله عنه إبطال الدم على الشتم بحرف الفاء[(١)]، فعلم أنه هو الموجب لإبطال دمها لأن تعليق الحكم بالوصف المناسب بحرف الفاء يدل على العلية»[(٢)].

أدلة القاعدة

احتج القائلون ومنهم ابن تيمية بمقتضى هذه القاعدة بحجج كثيرة أوجزها فيما يلي:

أولا: الإجماع على أن أحكام الشرع الأصل فيها أنها معللة، وأنها شرعت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، وجريان فتاوى الصحابة ومن بعدهم من سلف الأمة وخلفها على هذا النسق في الحكم والاستدلال، مراعاة للمناسبة المصلحية مما يدل على اعتبارها:

١. وفي هذا يقول ابن تيمية: «وَأَمَّا الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَأَئِمَّةُ الإِسْلامِ كَالفُقَهَاءِ المَشْهُورِينَ وَغَيْرِهِمْ وَمَنْ سَلَكَ سَبِيلَهُمْ مِنْ أَهْلِ الفِقْهِ وَالحَدِيثِ والمتكلمين فِي أُصُولِ الدِّينِ وَأُصُولِ الفِقْهِ فَيُقِرُّونَ بِالقَدَرِ وَيُقِرُّونَ بِالشَّرْعِ وَيُقِرُّونَ بِالحِكْمَةِ لِلهِ فِي خَلقِهِ وَأَمْرِهِ - لكِنْ قَدْ يَعْرِفُ أَحَدُهُمْ الحِكْمَةَ وَقَدْ لا يَعْرِفُهَا - وَيُقِرُّونَ بِمَا جَعَلَهُ مِنْ الأَسْبَابِ وَمَا فِي خَلقِهِ وَأَمْرِهِ مِنْ المَصَالِحِ التِي جَعَلَهَا رَحْمَةً بِعِبَادِهِ مَعَ أَنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَرَبُّهُ وَمَلِيكُهُ: أَفْعَالُ العِبَادِ وَغَيْرُ أَفْعَالِ العِبَادِ. وَأَنَّهُ مَا شَاءَ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ وَأَنَّ كل مَا وَقَعَ مِنْ خَلقِهِ وَأَمْرِهِ فَعَدْلٌ وَحِكْمَةٌ سَوَاءٌ عَرَفَ العَبْدُ وَجْهَ ذَلِكَ أَوْ لَمْ يَعْرِفْه»[(٣)].

---

(١)حديث علي رضي الله عنه -أخرجه الضياء في المختارة (١٦٩/٢) برقم (٥٤٧) وقال "كذا رواه أبو داود وإسناده منقطع"، وأخرجه أبو داود -كتاب الحدود-باب الحكم فيمن سب النبي ﷺ- حديث (٤٣٦٢)، والبيهقي في الكبرى (٢٠٠/٩) وضعفه الألباني -ضعيف سنن أبي داود (صـ٤٣٢) رقم (٩٣٧)

(٢)الصارم المسلول ١٣٧/٢

(٣)المجموع ٢٠٠/١٧

٢. ويقول الآمدي: «إقامة الدلالة على أن المناسبة والاعتبار دليل كون الوصف علة؛ وذلك لأن الأحكام إنما شرعت لمقاصد العباد، أما أنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الإجماع والمعقول، أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود .... وأما المعقول فهو أن الله تعالى حكيم في صنعه فرعاية الغرض في صنعه، إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا فإن كان واجبا فلم يخل عن المقصود، وإن لم يكن واجبا ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود، فكان المقصود لازما من فعله ظنا، وإذا كان المقصود لازما في صنعه فالأحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود، والغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى، أو إلى العباد، ولا سبيل إلى الأول لتعاليه عن الضرر والانتفاع، ولأنه على خلاف الإجماع، فلم يبق سوى الثاني، وأيضا فإن الأحكام مما جاء بها الرسول فكانت رحمة للعالمين، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ (الأنبياء ١٠٧)، فلو خلت الأحكام عن حكمة عائدة إلى العالمين ما كانت رحمة بل نقمة، لكون التكليف بها محض تعب ونصب، وأيضا قوله تعالى: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾(الأعراف١٥٦)، فلو كان شرع الأحكام في حق العباد لا لحكمة لكانت نقمة لا رحمة لما سبق، وأيضا قوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[1]، فلو كان التكليف بالأحكام لا لحكمة عائدة إلى العباد،

---

(١)أخرجه ابن ماجه -كتاب الأحكام-باب من بنى في حقه ما يضر بجاره- حديث (٢٣٤٠)، وأحمد (٥/٣٢٦-١/٣١٣) بطرق متعددة، وهو صحيح بمجموع شواهده. انظر: الأرواء (٣/٤٠٨) حديث (٨٩٦)

لكان شرعها ضررا محضا، وكان ذلك بسبب الإسلام، وهو خلاف النص، وإذا ثبت أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد؛ فإذا رأينا حكما مشروعا مستلزما لأمر مصلحي فلا يخلو: إما أن يكون ذلك هو الغرض من شرع الحكم، أو ما لم يظهر لنا، لا يمكن أن يكون الغرض ما لم يظهر لنا وإلا كان شرع الحكم تعبدا، وهو خلاف الأصل، لما سبق تقريره، فلم يبق إلا أن يكون مشروعا لما ظهر»[(١)].

٣. ويقول الطوفي: «علمنا قطعا من تصرف الصحابة رضي الله عنهم أنهم ربطوا الأحكام بالأوصاف المناسبة، ولم يشترطوا كون العلة منصوصة، ولا إجماعية ولو كان ذلك مشترطا لما تركوا اعتباره وإلا لزم القدح في العصمة النبوية؛ إذ كانوا هم كل الأمة حينئذ، فلو تركوا ما هو مشترط في الاجتهاد لأجمعوا على خطأ ولزم وقوع الخبر النبوي مخالفا لمخبره، وهو قدح في العصمة»[(٢)]

ثانيا: أن اقتران الحكم بالوصف المناسب يفيد غلبة الظن بكونه علة لذلك الحكم، والظن متعبد به في العمليات:

١. يقول الآمدي: «وإذا كان ذلك مظنونا فيجب العمل به؛ لأن الظن واجب الاتباع في الشرع، ويدل على ذلك إجماع الصحابة على العمل بالظن، ووجوب اتباعه في الأحكام الشرعية، فمن ذلك: ما اشتهر عنهم في زمن عمر من تقدير حد شارب الخمر بثمانين جلدة، بسبب ظن وقع لهم من قول علي رضي الله عنه: (أرى أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى

---

(١)الاحكام للآمدي ٣/٢٤٩-٢٥١

(٢)شرح مختصر الروضة ٣/٤٠٣

افترى، فأرى أن يقام عليه حد المفترين)[١]؛ إقامة للشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه، ومن ذلك حكمهم في إمامة أبي بكر بالرأي والظن، وقياسهم العهد على العقد في الإمامة، ... ومن ذلك ما اشتهر عن آحاد الصحابة من العمل بالظن والرأي من غير نكير عليه، فمن ذلك قول أبي بكر: أقول في الكلالة برأيي، وحكمه بالرأي في التسوية في العطاء، ومن ذلك قول عمر: أقول في الجد برأيي وأقضي فيه برأيي ... إلى غير ذلك من وقائع التي لا تحصى))[٢].

٢ ويقول الشاطبي: ((ولقائل أن يوجه الإعمال -أي بالمناسب- بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا، فإن عضد الرد عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن، وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام (القاتل لا يرث)[٣]))[٤]

٣. وقال الطوفي: ((إن اقتران الحكم بالوصف الملائم والغريب يفيد الظن بأنه سببه ومقتضيه والظن واجب الاتباع في العمليات، والمقدمتان ظاهرتان فوجب القول باعتبارهما))[٥].

---

(١) سبق تخريجه في ص[٤٠٨]

(٢)الاحكام للآمدي ٣/ ٢٤٩-٢٥١

(٣)أخرجه الترمذي -كتاب الفرائض-باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل- حديث (٢١٠٩) وقال: "هذا حديث لا يصح ولا يعرف إلا من هذا الوجه، وابن ماجه في كتاب الديات- باب القاتل لا يرث- حديث (٢٦٤٥) عن أبي هريرة .وانظر: الإرواء(٦/ ١١٨) رقم (١٦٧١)

(٤)الموافقات٣/ ٢٦

(٥)شرح مختصر الروضة ٣/ ٤٠٣

من فروع وتطبيقات القاعدة

فرع شيخ الإسلام على هذه القاعدة فروعا شتى مضت الإشارة إلى بعضها أثناء الشرح، ولكنني سأذكر هنا جملة هذه التطبيقات مركزا على ما له ارتباط بباب المعاملات منها، فأقول وبالله التوفيق:

أولا: مسألة أن (العقد شريعة المتعاقدين)

الأصل الشرعي في صحة العقود التراضي بين الطرفين، وموجبها ما تعاقدا عليه وأوجباه على أنفسهما، ما دام لا يخالف الشرع، وهو المبدأ الذي يعرف قانونيا باسم (العقد شريعة المتعاقدين)، إلا أن الشرع يضيف له قيد التزام الموجب الشرعي وعدم الخروج عن إطاره، وفيما عدا ذلك فللمتعاقدين أن يتفقا على ما يحقق مصلحة كل واحد منهما ويلتزما به، ومتى كان ذلك فإن الشرع يلزم به الطرفين، وفي هذا يقول رحمه الله: «الأَصْلُ فِي العُقُودِ رِضَا الْمُتَعَاقِدَيْنِ. وَمُوجِبُهَا هُوَ مَا أَوْجَبَاهُ عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالتَّعَاقُدِ؛ لِأَنَّ اللهَ قَالَ فِي كِتَابِهِ العَزِيزِ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ (النساء ٢٩) وَقَالَ: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ۝٤﴾ (النساء ٤)، فَعَلَقَ جَوَازَ الأَكْلِ بِطِيبِ النَّفْسِ تَعْلِيقَ الجَزَاءِ بِشَرْطِهِ. فَدَل عَلَى أَنَّهُ سَبَبٌ لَهُ وَهُوَ حُكْمٌ مُعَلقٌ عَلَى وَصْفٍ مُشْتَقٍّ مُنَاسِبٍ. فَدَل عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الوَصْفَ سَبَبٌ لِذَلِكَ الحُكْمِ. وَإِذَا كَانَ طِيبُ النَّفْسِ هُوَ الْمُبِيحَ لِأَكْلِ الصَّدَاقِ فَكَذَلِكَ سَائِرُ التَّبَرُّعَاتِ: قِيَاسًا عَلَيْهِ بِالعِلةِ الْمَنْصُوصَةِ التِي دَل عَلَيْهَا القُرْآنُ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ (النساء ٢٩) لَمْ يُشْتَرَطْ فِي التِّجَارَةِ إلا التَّرَاضِي وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنَّ التَّرَاضِيَ هُوَ الْمُبِيحُ لِلتِّجَارَةِ. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَإِذَا تَرَاضَى الْمُتَعَاقِدَانِ بِتِجَارَةٍ أَوْ طَابَتْ نَفْسُ الْمُتَبَرِّعِ بِتَبَرُّعٍ: ثَبَتَ حِلُّهُ بِدَلالَةِ القُرْآنِ؛ إلا أَنْ يَتَضَمَّنَ مَا حَرَّمَهُ اللهُ

وَرَسُولُهُ كَالتِّجَارَةِ فِي الخَمْرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ))[١]

ثانيا: مسائل متفرقة

١. أن من سب النبي ﷺ أو وقع فيه يعتبر مهدر الدم ، لا يقاد به من قتله ، ولو كان قبل ذلك معصوما ، وهذا ما يقرره الشيخ بانيا إياه على هذه القاعدة ، فيقول مشيرا إلى حديث اليهودية التي شتمت النبي ﷺ: ((أنه قال -أي علي رضي الله عنه-: (إن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ فخنقها رجل ، فأبطل -أي النبي ﷺ - دمها)[٢] ، فرتب علي رضي الله عنه إبطال الدم على الشتم بحرف الفاء ؛ فعلم أنه هو الموجب لإبطال دمها ؛ لأن تعلق الحكم بالوصف المناسب بحرف الفاء يدل على العلية ، وإن كان ذلك في لفظ الصحابي ، كما لو قال: زنى ماعز فرجم ، ونحو ذلك ، إذ لا فرق فيما يرويه الصحابي عن النبي ﷺ من أمر ونهي ، وحكم وتعليل ، في الاحتجاج به ، بين أن يحكي لفظ النبي ﷺ ، أو يحكي بلفظه معنى النبي ﷺ ؛ فإذا قال: أمرنا رسول الله ﷺ بكذا ، أو نهانا عن كذا ، أو حكم بكذا ، أو فعل لأجل كذا ، كان حجة ؛ لأنه لا يقدم على ذلك إلا بعد أن يعلمه ، العلم الذي يجوز له معه أن ينقله ، وتطرق الخطأ إلى مثل ذلك لا يلتفت إليه ، كتطرق النسيان والسهو في الرواية ، وهذا مقرر في موضعه))[٣] .

٢. أن الطاعنين في الدين ، هم أئمة الكفر الذين يجب قتالهم قبل غيرهم ، ولا عهد لهم ولا ذمة ، كما يشرح الشيخ بناء على مقتضى هذه القاعدة مستدلا بقوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ

---

(١) المجموع ٢٩/١٥٥

(٢) سبق تخريجه في ص[٤١٣]

(٣) الصارم المسلول ٢/١٣٧

﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ ۝١٢﴾ (التوبة١٢) ، يقول: ((سماهم أئمة الكفر لطعنهم في الدين، وأوقع الظاهر موقع المضمر؛ لأن قوله: (أئمة الكفر) إما أن يعني به الذين نكثوا وطعنوا، أو بعضهم، والثاني لا يجوز؛ لأن الفعل الموجب للقتال صدر من جميعهم، فلا يجوز تخصيص بعضهم بالجزاء؛ إذ العلة يجب طردها إلا لمانع ولا مانع، ولأنه علل ذلك ثانيا بأنهم لا أيمان لهم، وذلك يشمل جميع الناكثين الطاعنين، ولأن النكث والطعن وصف مشتق مناسب لوجوب القتال، وقد رتب عليه بحرف الفاء ترتيب الجزاء على شرطه، وذلك نص في أن ذلك الفعل هو الموجب للثاني؛ فثبت أنه عنى الجميع، فيلزم أن الجميع أئمة كفر، وإمام الكفر هو: الداعي إليه المتبع فيه، وإنما صار إماما في الكفر لأجل الطعن؛ فإن مجرد النكث لا يوجب ذلك، وهو مناسب؛ لأن الطاعن في الدين يعيبه ويذمه ويدعو إلى خلافه، وهذا شأن الإمام، فثبت أن كل طاعن في الدين فهو إمام في الكفر، فإذا طعن الذمي في الدين فهو إمام في الكفر؛ فيجب قتله لقوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ﴾ ولا يمين له؛ لأنه عاهدنا على أن لا يظهر عيب الدين هنا، وخالف))[1].

٣. أن الجزاء في قتل الصيد على المحرم إنما يجب في حالة العمد دون الخطأ ، وهذا ما يؤكده ابن تيمية محتجا بالآية والقاعدة، فيقول: ((الله سبحانه قال: ﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ الآية إلى آخرها (المائدة ٩٥)، وهذا يدل على أنه لا جزاء في الخطأ من وجوه .... الرابع: أن المتعمد اسم مشتق من العمد مناسب ، كان

(١)الصارم المسلول ٢/ ٤٠-٤١

ما منه الاشتقاق علة الحكم؛ فيكون وجوب الجزاء لأجل التعمد، فإذا زال التعمد زال وجوب الجزاء لزوال علته»[1]

(١)شرح العمدة ٣٩٩/٣

المبحث الرابع: الاستصلاح

المطلب الأول: تمهيد حول الاستصلاح

من الأدلة التي تتخذ مصدرا للأحكام الشرعية ما يسمونه بالاستصلاح، ويعنون به أن كون الشيء مصلحة للناس أصل يمكن أن يستند إليه في الأحكام، ويتخذ مصدرا للتشريع، شأنه شأن النص والإجماع والقياس، وهي مسألة أصولية خلافية كثر جدل الأصوليين حولها، واضطربت مواقفهم منها، حتى لا يكاد ينضبط لها خطام ولا زمام، وتناقضت بين التنظير والتطبيق؛ ولهذا عدوه ضمن الأصول المختلف فيها؛ وحيث أن هذا البحث ليس مخصصا لدراسة الآراء الأصولية المختلفة في المسائل المطروحة؛ إذ لذلك موضع آخر بل مواضع، فغاية ما يهمنا هنا تمهيدا لما يرد معنا ضمن هذا المبحث من قواعد، التوطئة بلمحة مختصرة تجعلنا نحمل تصورا ولو مبدئيا موجزا عن المصالح وأقسامها ومواقف الأصوليين منها، نستعين به ونحن نلج باب هذه القواعد، ونستنير بضوئه ونحن نجول بين جنباتها، تاركين بقية التفاصيل-أو ما يرد منها- لمناسباتها أثناء البحث في صلب المقصود، فنقول مستعينين بالله:

معنى المصلحة وأنواعها

المصلحة: هي (جلب المنفعة أو دفع المضرة)، وقال الخوارزمي[(١)] في "الكافي": المراد بالمصلحة (المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق)، وقال الغزالي: هي (أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد أصل متفق عليه)، وقال ابن برهان[(٢)] في "الأوسط": هي (ما لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي)[(١)]، وهي على ثلاثة أقسام:

---

(١)محمود بن محمد بن العباس بن أرسلان، أبو محمد العباسي، مظهر الدين الخوارزمي، من أهل خوارزم، كان إماماً في الفقه والتصوف، فقيهاً محدثاً مؤرخاً، دخل بغداد ووعظ بها بالنظامية وأقام بخوارزم يفيد الناس وينشر العلم، توفي في رمضان سنة ٥٦٨هـ .انظر : طبقات السبكي (٢٨٩/٧) – الإعلان بالتوبيخ (صـ٢٦٢)

(٢)أحمد بن علي بن محمد بن الوكيل، الشيخ الإمام أبو الفتح، المعروف بابن برهان الفقيه الشافعي، كان متبحراً في الأصول والفروع، ولي التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، وكان حاذق الذهن، عجيب

القسم الأول: ما شهد الشرع باعتباره، كما عرفنا تحريم شحم الخنزير من تحريم لحمه، واستفدنا تحريم النبيذ المسكر من تحريم الخمر المنصوص عليه، فهذا هو القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع، فحجيته من حجية القياس، وقد سبق الحديث حوله.

القسم الثاني: ما شهد الشرع ببطلانه، كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك؛ إذ العتق سهل عليه فلا ينزجر به، والكفارة وضعت للزجر، وكتحريم زراعة العنب خشية أن يتخذ خمرا، وتحريم الشركة في البيوت خشية الزنا، فهذا لا خلاف بين الأصوليين في بطلانه بهذا المفهوم؛ لمخالفته النص، وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

القسم الثالث: ما لم يشهد الشرع له بإبطال ولا اعتبار معين، وهو الذي يعرف بالمصالح المرسلة، وهي محل البحث بين الأصوليين، وفيها كثر جدلهم وتنوعت آراؤهم، وهي المقصودة عند إطلاق المصلحة أو الاستصلاح؛ ولهذا حين يعرفونه يقولون: (هو اتباع المصلحة المرسلة)[٢]، إذ القسمان الأولان ليسا من هذا الباب في الحقيقة؛ فأولهما من القياس الذي هو أصل مستقل بذاته سبق لنا التعرض له، وأما الثاني فقد اتفقوا على أنه لا يصح اعتباره من الأدلة الشرعية بله الاستدلال به، وعلى هذا يكون هذا القسم هو المقصود بالبحث فسيكون الحديث منصبا عليه.

الفطرة لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه وتعلق بذهنه، مات في جمادى الأولى سنة ٥١٨هـ .انظر : وفيات الأعيان (١/ ٥٧) – السير (١٩/ ٤٥٦) – طبقات السبكي (٦/ ٣٠)

(١)انظر: البحر المحيط ٦/ ٧٦، إرشاد الفحول ١/ ٤٠٣

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٠٤، روضة الناظر مع شرحها لابن بدران ١/ ٤١١، المدخل، بيان المختصر ٣/ ٢٨٧، الإحكام للآمدي ١/ ١١٣-١١٤.

وواضح من هذا التقسيم أنه قرين التقسيم الذي سبق معنا للوصف المناسب في قواعد القياس[1]، وقد أشرنا هناك إلى أن التعليل بالمناسب والمصلحة مرتبطان، وهنا يظهر جليا هذا الارتباط؛ ولهذا عندما وصل ابن النجار إلى الحديث عن المصالح المرسلة اكتفى بالقول "المصالح المرسلة: إثبات العلة بالمناسب وسبق"[2]، وكثير من الأصوليين إنما يذكرون المصالح إبان حديثهم عن التعليل بالمناسب[3]؛ وعلى هذا يكون حديثنا هنا مكملا لحديثنا هناك، فلن نكرر ما قلناه، ولكن نحاول أن نضيف ونستكمل.

وهذا القسم من المصالح الذي هو محل البحث على ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات، كتسليط المولى على تزويج الصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه؛ لتحصيل الكفء خيفة من الفوات، واستقبالا للصلاح المنتظر في المآل.

الثاني: ما يقع في مرتبة التحسينات، كاعتبار الولي في النكاح، صيانة للمرأة عن مباشرة العقد؛ لكونه مشعرا بتوقان نفسها إلى الرجال، فلا يليق ذلك بالمروءة، ففوض ذلك إلى الولي حملا للخلق على أحسن المناهج، ويمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج، وسرعة الاغترار بالظاهر فيكون من الضرب الأول.

الثالث: ما يقع في رتبة الضروريات، وهي ما عرف من الشارع الالتفات إليها، وتسمى مقاصد التشريع الكبرى، وهي خمسة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال، ومثاله: قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع؛ صيانة لدينهم، وقضاؤه بالقصاص؛ إذ به حفظ

---

(١)انظر: ص [٤٠٧].

(٢)شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٣٢.

(٣)انظر: بيان المختصر ٣/ ١٢٣، الفائق ٤/ ١٥٥

النفوس، وإيجابه حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول، وإيجابه حد الزنا حفظا للنسل والأنساب، وإيجابه زجر السارق حفظا للأموال[١].

موقف الأصوليين من المصالح المرسلة

اختلفت مذاهب الأصوليين في اعتبار المصالح المرسلة والاحتجاج بها على أقوال:

الأول: أنها حجة مطلقا، وهو قول المالكية[٢]، وبعض الشافعية، وينسب إلى الشافعي في القديم[٣]، وبعض الحنابلة كالطوفي[٤]، ونسبه ابن بدران إلى الأصحاب[٥]، واحتجوا بأنه: قد علم أن المحافظة على تلك الكليات من مقاصد الشرع، وثبت ذلك بأدلة كثيرة لا حصر لها، من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، فيسمى ذلك مصلحة مرسلة ولا يسمى قياسا؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين وهذه ترجع إلى أصول كثيرة كلية، فكانت أقوى[٦].

---

(١)راجع لتفصيلات المصلحة وأقسامها: المستصفى ١/٢٨٤-٣١٥، المحصول ٢/٥٧٨-٥٨٩، نهاية السول ٤/٣٨٥-٣٩٥، شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٢-٤٣٣، شرح مختصر الروضة ٣/٢٠٤-٢١٧، روضة الناظر مع شرحها ١/٤١١-٤١٨، الإحكام للآمدي ٤/٣٩٤، تنقيح الفصول ص٤٤٦، بيان المختصر ٣/٢٨٧.

(٢)انظر: تنقيح الفصول ص٤٤٦، بيان المختصر ٣/٢٨٧.

(٣)انظر: البحر المحيط ٦/٧٦، نهاية السول ٤/٣٨٧، تيسير التحرير ٤/١٧١، شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٣

(٤)انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٢١١.

(٥)انظر: المدخل ص٣٠٠.

(٦)انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٢١٠، روضة الناظر مع شرحها لابن بدران ١/٤١٥.

الثاني: عدم الاحتجاج بها مطلقا، وهو قول الحنفية[١]، وبعض الشافعية كالآمدي[٢]، وأكثر الحنابلة كابن قدامة[٣]، ونسبه الشوكاني للجمهور[٤]، واحتجوا بأن بأن تلك الكليات لم يعرف عن الشارع المحافظة عليها بكل طريق؛ ولذلك لم يشرع المثلة وإن كانت أبلغ في الردع والزجر، ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر مع كونها أقرب إلى تحقيق المقصود بالمحافظة على العقل والمال، فإذا أثبت حكما لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم أن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم كان وضعا للشرع بالرأي وحكما بالعقل المجرد، كما حكي أن مالكا قال يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين، ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق[٥].

الثالث: أنها حجة إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي، وإلا فلا، حكاه ابن برهان في "الوجيز" عن الشافعي، وقال: انه "الحق المختار"[٦]، وقال إمام الحرمين: "ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبى حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول"[٧]

---

(١)انظر: تيسير التحرير ٤/١٧١، نهاية الوصول لابن الساعاتي ٢/٦٣٢

(٢)انظر: الإحكام للآمدي ٢/٣٩٤،

(٣)روضة الناظر مع شرحها ١/٤١٥، المسودة ص٤٥٠.

(٤)انظر: إرشاد الفحول ١/٤٠٣

(٥)روضة الناظر مع شرحها ١/٤١٥-٤١٨.

(٦)انظر: إرشاد الفحول ١/٤٠٤، المسودة ص٤٥١.

(٧)انظر: البرهان ٢/٧٢١

الرابع: أنها حجة في الضروريات دون الحاجيات والتحسينات، بشرط أن تكون قطعية كلية، وهذا قول الغزالي[١]، واختاره البيضاوي[٢]، واحتج بأن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد، ثبت ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة شرعا فنعتبرها؛ لأن الظن مناط العمل[٣].

هذه هي المواقف النظرية المعلنة للعلماء حول المصالح والعمل بها، ولكن التطبيق له شأن آخر، فإذا تأملنا أقوال هؤلاء العلماء سواء القائلين منهم بالحجية أو النافين لها، أو المشترطين في ذلك شروطا، نجدها كلها تتطابق عند التطبيق والتفريع في العمل بالمصالح المرسلة، والتفريع على مقتضاها، فهؤلاء الحنابلة الذين اشتهر عنهم إنكار العمل بالمصالح يقول أحدهم، وهو الطوفي: «رأيت من وقفت على كلامه منهم حتى الشيخ أبا محمد[٤] في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات مصلحية يكاد الشخص يجزم بأنها غير مرادة للشارع، والتمسك بها يشبه التمسك بحبال القمر»[٥]، وعن مذهب الشافعي يقول إمام الحرمين، وهو من كبار الشافعية: «ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدمها التفت إلى الأصول (مشبها)، كدأبه إذ قال طهارتان فكيف يفترقان، ولا بد في التشبيه من الأصل»[٦]، والحنفية أشهر من عرف عنهم نفي اعتبار المصالح توسعوا في المقابل فيما يعرف بالاستحسان، حتى بالغ غيرهم في الإنكار

---

(١)انظر: المستصفى ١/٢٩٤-٣١٥.

(٢)انظر: نهاية السول ٤/٣٨٧، الابهاج ٣/١٧٨.

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٢١١، المستصفى ١/٢٩٤.

(٤)يعني ابن قدامة وهو أشهر من منع الاحتجاج بالمصلحة المرسلة من الحنابلة، كما سبقت الإشارة.

(٥)شرح مختصر الروضة ٣/٢١٠.

(٦)البرهان ٢/٧٢٤.

عليهم، واشتهر عن الشافعي أنه قال: "من استحسن فقد شرع"[(١)]، والاستحسان في نفس معنى الاستصلاح، يقول ابن تيمية: ((الحُسْنُ هُوَ المَصْلَحَةُ فَالاسْتِحْسَانُ وَالاسْتِصْلاحُ مُتَقَارِبَان))[(٢)].

ولهذا يقول القرافي: ((أما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عن الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة))[(٣)].

وبهذا يتبين لنا أن هذا الخلاف المشهور بين الأصوليين في اعتبار المصالح المرسلة أقرب إلى أن يكون لفظيا[(٤)]، إذ أن الجانب التطبيقي لم يتأثر به كثيرا، وهو المقصود، مادمنا نجد معظم التفريعات الفقهية تجري على وفقه، ولو أردنا أن نتتبع جانبا من ذلك لاجتمع لنا الكثير[(٥)]؛ ولكننا نكتفي بتلك النقول السابقة من أرباب الأقوال أنفسهم التي تؤكد عدم التزامهم بها على مستوى التطبيق؛ ولهذا يقول ابن دقيق العيد[(٦)]: ((الذي لا شك فيه أن

---

(١)انظر: المستصفى ١/٣١١.

(٢)المجموع ١١/٣٤٤.

(٣)تنقيح الفصول ص٤٤٨.

(٤) انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة لمحمد الجيزاني ص٢٤٦، أصول الفقه وابن تيمية لصالح المنصور ٢/٤٦٩

(٥)انظر: منطق ابن تيمية لمحمد الزين ص٣٣٧-٣٣٨، أصول الفقه وابن تيمية ٢/٤٦٩- ٤٧٦ فثمّ مجموعة.

(٦)هو تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، عالم أصولي مجتهد، ولد في (ينبع) على ساحل البحر الأحمر سنة ٦٢٥هـ، وتعلم في دمشق والإسكندرية والقاهرة، وولي فيها القضاء إلى أن توفي بها سنة ٧٠٢هـ، له تصانيف (انظر: طبقات السبكي ٩/٢٠٧-٢٤٩، البداية ١٤/٢٢-

لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما»[١]، وهذا ما يؤكده القرافي حين يقول: «هي-أي المصالح المرسلة- عند التحقيق في جميع المذاهب؛ لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»[٢].

ولكن ما ينبغي ملاحظته في هذا الأمر أن العلماء المختلفين في أمر المصالح إنما يرجع خلافهم في جانبه المهم والمؤثر إلى الخلاف في التحقق من المصالح من حيث هي مصالح، وإلا فإنهم يصرحون بأن الشيء متى تحقق كونه مصلحة لم يسغ أن يكون خلاف قط في اعتباره؛ إذ أن شرع الله ما جاء أصلا إلا مراعاة لمصالح العباد، وهو الأمر الذي سيظهر معنا أكثر عندما نتناول موقف ابن تيمية وقواعده في هذا الإطار؛ ولهذا نجد القرطبي يقرر: أن المصلحة «بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها»[٣]، وهو لا يعني بالقيود إلا التحقق من كون المصلحة مصلحة، سواء كان ذلك عن طريق الكلية والقطع اللتين اشترطهما الغزالي، أو غيرهما مما تختلف حوله الأنظار وتتفاوت فيه مآخذ الأدلة؛ ولهذا قال ابن دقيق العيد: «لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيه، وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد المعتبر»[٤].

وهذا الأمر هو ما قرره العلامة الشنقيطي[٥] بقوله: «فالحاصل أن الصحابة ﷺ كانوا

٢٣، الدرر ٤/ ٩١، الأعلام ٦/ ٣٨٣).

(١)البحر المحيط ٦/ ٧٧، إرشاد الفحول ١/ ٤٠٤.

(٢)تنقيح الفصول ص٤٤٦.

(٣)البحر المحيط ٦/ ٨٠، إرشاد الفحول ١/ ٤٠٤.

(٤)البحر المحيط ٦/ ٨٠، إرشاد الفحول ١/ ٤٠٤.

(٥): محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي الجكني، عالم أصولي مفسر لغوي منقطع

يتعلقون بالمصالح المرسلة التي لم يدل دليل على إلغائها، ولم تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية، وأن جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة، وإن زعموا التباعد منها، ومن تتبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك، ولكن التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسلة أمر يجب فيه التحفظ وغاية الحذر، حتى يتحقق صحة المصلحة وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال»(١).

موقف ابن تيمية من المصالح المرسلة

موقف الشيخ من المصالح المرسلة وإن كان يأخذ طابع التردد كما يرى بعض الباحثين، وهو تردد يرجع إلى عدة أسباب يضيق المقام بشرحها(٢)، ولكن الواقع الذي يؤكده استقراؤنا لمنهج ابن تيمية وأصوله التي بنى عليها أن ذلك الموقف لا يحد أبدا من اعتبار ابن تيمية للمصالح واحتجاجه بها، وبنائه عليها كثيرا من الفروع والتطبيقات وخاصة في مجال المعاملات والأمور الدنيوية، والقاعدة التي سنتناولها بالدراسة بحول الله ضمن هذا المبحث مجال رحب واسع يثبت هذه القضية ويشرح أبعادها، بل على العكس تماما من ذلك، فهو لم

النظير في زمانه، ولد في (شنقيط) بموريتانيا سنة ١٣٢٥هـ ونشأ بها وتعلم، ثم حج سنة ١٣٦٧هـ فتولى التدريس بالرياض ثم استقر بالمدينة وأصبح مدرسا بالمسجد النبوي وبالجامعة الإسلامية، توفي حاجا بمكة سنة ١٣٩٣هـ، أشهر مصنفاته "أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن" .انظر: الأعلام٦/٤٥، علماء ومفكرون عرفتهم لمحمد المجذوب١٧١ ، ترجمة تلميذه عطية سالم في آخر "الأضواء"

(١) المصالح المرسلة للشنقيطي ص٢١ ط١ ١٤١٠هـ، مركز شئون الدعوة الإسلامية المدينة المنورة، انظر: مذكرة أصول الفقه، له ص٢٠٣.

(٢)انظر في ذلك: ابن تيمية لمحمد أبو زهرة ٤٩٥-٤٩٦، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري لمحمد الزين ص٣٣٩، أمة في رجل لمحمد الصالح ص١٢٠

يعتمد على دليل أصولي بعد الكتاب والسنة والإجماع اعتماده على المصالح، ولكن وفق الرؤية التي وضعها، وأقامها على عدة أسس شرعية متينة كما سيظهر بجلاء -إن شاء الله- حين نأتي إلى الحديث في القاعدة التي يتضمنها هذا المبحث.

وبالجملة فإن شيخ الإسلام كما سبق أن أشرت في التمهيد يحتفي احتفاء بالغا بالمصالح ويوليها عناية فائقة، ولكنه يحفها بسياج متين من الشرائط والقيود الكفيلة بأدائها لمقصودها بدون زيادة ولا نقص، ولهذا فهو يقرر ابتداء وفي أكثر من موضع ومناسبة أن الشرع لم يهمل مصلحة قط، ولا يمكن أبدا أن يكون الشيء مصلحة إلا ويكون له شاهد معتبر من شرع الله، عرفه من عرفه وجهله من جهله، وإلا كان المدعى مصلحة ليس كذلك في الحقيقة، ولا ثالث لهذين، وهذا ما يشرحه حين يقول: «والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة، بل إن الله تعالى أكمل الدين وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة – إن كان الشرع لم يرد به – فأحد أمرين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، وإما أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة، لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيرا ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة»[(١)].

وفي منهجية فريدة مثمرة يضبط الشيخ كيف يمكن الحكم على المستجدات من النوازل والقضايا بكونها مصالح معتبرة شرعا أو غير معتبرة، مما يسمح بسلامة التطبيق ويسره، ويضمن صحة العمل بمقتضى المصالح بجريانها وفق الاعتبار الشرعي في إطار لا يحد شموله ولا تنخرم دقته، يقول رحمه الله: «والضابط في هذا والله أعلم أن يقال: إن الناس لا يحدثون شيئا إلا لأنهم يرونه مصلحة؛ إذ لو اعتقدوه مفسدة لم يحدثوه، فإنه لا يدعو إليه عقل ولا دين، فما رآه المسلمون مصلحة نظر في السبب المحوج إليه، فإن كان السبب المحوج إليه أمرا حدث بعد النبي ﷺ لكن تركه النبي ﷺ من غير تفريط منا، فهنا قد يجوز إحداث ما

(١) مجموع الفتاوى ١١/٣٤٤-٣٤٥، مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية ٥/٢٣.

تدعو الحاجة إليه، وكذلك إن كان المقتضي لفعله قائما على عهد رسول الله ﷺ لكن تركه النبي ﷺ لمعارض قد زال بموته، وأما ما لم يحدث سبب يحوج إليه، أو كان السبب المحوج إليه بعض ذنوب العباد، فهنا لا يجوز الإحداث، فكل أمر يكون المقتضي لفعله على عهد رسول الله ﷺ موجودا لو كان مصلحة ولم يفعل يعلم أنه ليس بمصلحة، وأما ما حدث المقتضى له بعد موته من غير معصية الخالق فقد يكون مصلحة»[1].

وبهذا يظهر أن شيخ الإسلام يلتقي مع غيره من الأصوليين والفقهاء في نفس النقطة التي يفترق كل واحد منهم عن الآخر فيها تأصيلا وتطبيقا، فيؤصل بالمصالح حيث يؤصل بها المؤصلون، ويطبقها حيث يطبقها المطبقون، وبذلك تأتي أصوله وفروعه على نسق واحد منسجم ومتوافق، وهذا ما سنتناوله بتفصيل أكثر عندما نتعرض لقاعدته المصلحية الكبرى التي يعد هذا المطلب تمهيدا لها، فنؤجل بقية الحديث إلى هناك، والله الموفق.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص٢٧٨-٢٧٩.

المطلب الثاني: في قواعد المصالح وتطبيقاتها

القاعدة التاسعة

الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها و ترجيح خير الخيرين وشر الشرين وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما (1)

شرح القاعدة

هذه القاعدة من القواعد الكبار عند شيخ الإسلام ابن تيمية، فليس مبالغة إذا ما قلنا بأن فكر ابن تيمية برمته يقوم على أساس ما حوته هذه القاعدة من أسس ومبادئ، سواء في ذلك جانبه العقدي أو التشريعي، فابن تيمية -رحمه الله- من أولئك العلماء الذين يعتنون عناية فائقة بمقاصد التشريع، بمعنى الأهداف العليا الكلية التي يقصد الشارع إلى تحقيقها من وراء التشريعات، وهي نظرة كلية إلى الجزئيات المتعددة لأحكام الشريعة، ينتج عنها التوصل إلى معاني كبرى معدودة، تتمحور حولها كل تلك التشريعات، وتسعى إليها في اتحاد وقوة وتناسق، وذلك مثل حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض، فهذه مقاصد كبرى وغايات عظمى ثبت التفات الشارع إليها وحرصه على تحقيقها والسعي في سبيلها بكل وسيلة

---

(1) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٢٠/٤٨، ١/١٣٨، ٢٦٥، ٨/٩٤، ١٠/٥١٢، ١٣/٩٦، ١٥/٣١٢-٣١٣، ٢٣/٣٤٣، ٢٤/٢٧٨، ٢٧/١٧٨، ٢٨/٢٨٤، ٥٩١، ٢٩/٤٩٢، ٣٠/١٣٦، ١٩٣، ٢٣٤، ٣٥٩، ٣١/٢٦٦

وفي كل اتجاه، ثبت ذلك -كما سبقت الإشارة- من خلال فروع لا تحصى ودلائل لا تنحصر، وبالتالي كان البناء على أساس تحقيق هذه المقاصد الثابتة هذا الثبوت والمقصودة كل هذا القصد بناءا محكما، وكل حكم أو قضية ثبت استنادها إلى هذا الأساس أصبح لها من القوة والحجية ما تستغني به عن كل دليل جزئي مهما بلغت حجيته في الدلالة والثبوت؛ إذ أن دليل المقاصد كلي ثابت قطعا من خلال الاستقراء -وهو دليل قطعي مستقل[1]- وذلك مهما بلغ فهو دليل جزئي لا تزال تتنازعه عوامل واحتمالات إن نجى من بعضها لا يكاد ينجو من البعض الآخر.

لكل هذا ولغيره مما قد يتضح أكثر فيما بعد كانت هذه القاعدة من كبرى قواعد ابن تيمية، وما مجيئها ضمن قواعد المصالح إلا ترتيب منهجي وحسب، يراعي المعهود في التبويب الأصولي، وإلا فإنها على ما سيظهر معنا تشكل أصلا قائما بذاته في مقابل بقية الأصول الاستدلالية، ويدخل فيها كل دليل غيرها، وسنرى عند التطبيق عليها كيف أن الشيخ يتخذها دليلا مستقلا، يحتج به في موضع الاستدلال، ويرد به في سياق النقاش، وليس كشأن بقية القواعد الأصولية التي تكون وسيلة للتوصل بها إلى الحكم بواسطة دليل شرعي مستقل، فهي أشبه ما تكون بأصل قائم بذاته له شروطه وأسسه التي تحكمه كالشأن في الإجماع والقياس، وبقية الأصول الشرعية التي تستنبط منها الأحكام التفصيلية، ويحتج بها في الفروع والأصول، والخلاصة أن هذه القاعدة تساوي المصالح برمتها كدليل أصولي مستقل؛ ولعل هذا يفسر لنا سر عدم احتواء هذا المبحث على غيرها من القواعد الاستصلاحية -إن جاز التعبير-؛ لمجيئها بكل ما احتواه هذا الباب مما يحتاج إليه في الاستدلال والإثبات، على غرار قاعدة (المصالح والمفاسد) التي بنى عليها العز بن عبد السلام[2] كل الدين الإسلامي في

---

(١) تناولت في كتابي "القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية" موضوع الاستقراء كدليل قطعي وأثبت ذلك ببراهين وحجج، يمكن مراجعته هناك لمزيد من التفصيلات.

(٢)هو سلطان العلماء أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، ولد بدمشق سنة

عقائده وتشريعاته في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".

ولذا ففي هذه القاعدة سيكون المجال مفتوحا لنطلع على أبعاد فكر ابن تيمية في جانبيه المصلحي والمقصدي، وما يطرحه من حلول متعددة لجوانب شتى في التشريع التطبيقي في أطر واسعة وشاملة، ولهذا سنتناول القاعدة من عدة محاور تخدم ما نرى ضرورة دراسته في هذا السبيل، مراعين الإيجاز قدر الإمكان، فنقول وبالله التوفيق:

أقسام القاعدة

واضح من نص القاعدة وتناولات ابن تيمية المتعددة لها أنها ذات شقين أساسين، يتولى كل واحد منهما جانبا مكملا للآخر، ويشكلان معا نظرة ابن تيمية التكاملية إلى موضوع المصالح والمقاصد الشرعية، ويلتقي في كل جانب من الجانبين مع غيره من العلماء الآخرين الذين أولوا الجانبين عنايتهم، ولهذا سنتناول كل واحد من القسمين على حدة، لنلقي من خلاله نظرة فاحصة إلى المحتوى والتطبيق:

القسم الأول: مراعاة المصالح والمفاسد

وهو ما يمثله قوله: (الشَّرِيعَةُ جَاءَتْ بِتَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا)، وفي هذا القسم يضع ابن تيمية الإطار العام الذي تأتي على وفقه مراعاة الشرع للمصالح والمفاسد، ووجه تلك المراعاة.

فبينما تتخذ عناية الشارع بالمصالح مظهرين أساسين:

الأول: تحصيل المصالح، ويشمل إيجاد ما كان معدوما منها، وإحضار ما كان غائبا،

٥٧٧هـ ونشأ فيها، إمام شافعي مجتهد، نهاه عن المنكر أنكر مرة على الملك الصالح إسماعيل فسجنه ثم أطلقه فخرج إلى مصر وتولى فيها القضاء والخطابة، ثم اعتزل حتى مات بها سنة ٦٦٠هـ له مصنفات كثيرة (انظر: طبقات السبكي ٨/٢٠٩-٢٥٥، البداية ١٣/١٩٥-١٩٦، النجوم ٧/٢٠٨، الأعلام ٤/٢١).

والتحقق مما كان محل شك، والحكم على كل مصلحة بالرجحان أو عدمه، كل ذلك من خلال أدلة وآليات متعددة.

الثاني: تكميل المصالح، ويشمل النظر في أوجه القصور المتعددة التي لابد أن تعتري المصالح، والسعي قدر الإمكان إلى التأكد من وصول المصلحة إلى أقرب مستوى من الكمال، الذي هو المقصد النهائي للشارع، وبالتالي يكون من ضمن أولويات الشرع في هذا الجانب من المصالح النظر بكل حصافة وروية في مقادير المصالح والمفاسد، والموازنة بينها للوصول بالمصالح إلى المستوى المنشود، وهو الهدف الذي يتولى الشق الثاني من القاعدة وضع آليته التطبيقية الدقيقة.

وفي ذات الوقت تتخذ عناية الشارع بالنسبة للمفاسد مظهرين أخريين:

الأول: تعطيل المفاسد، فيسعى الشارع بكل وسيلة ممكنة إلى القضاء على المفاسد قضاء مبرما، والتخلص منها تخلصا تاما، فيتأكد في هذا السبيل -مثلا- من كون المفسدة حقيقية أو مزعومة، راجحة أو مرجوحة، غالبة أو مغلوبة، خالصة أو مشوبة، فيبدأ دائما بالأولى ويثني أبدا بالثانية، وهكذا..

الثاني: تقليل المفاسد، وهنا يسعى إلى الاقتراب بالمفاسد إلى أدنى نقطة ممكنة من العدم، بعكس صنيعه في المصالح، وذلك في حالة تعذر مستوى الكمال المطلق، الذي يهدف إليه الشارع، فيتأكد من أنه لن يكون الكائن إلا أكثر الممكن، وأفضل المتيسر.

القسم الثاني: الموازنة بين المصالح والمفاسد

وهو ما يمثله قوله: (وَتَحْصِيلِ أَعْظَمِ الْمَصْلَحَتَيْنِ بِتَفْوِيتِ أَدْنَاهُمَا وَدَفْعُ أَعْظَمَ الْمَفْسَدَتَيْنِ بِاحْتِمَالِ أَدْنَاهُمَا)، وفي هذا القسم يضع الشيخ الآلية التطبيقية التي يجري بها تنفيذ ما جاء في الشق الأول، حيث ثبتت عناية الشرع بوجه عام بالمصالح والمفاسد، وتلك العناية لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلا من خلال هذا الميزان الدقيق الذي يتولى قياس قيم المصالح والمفاسد، والترجيح بينها وإصدار الحكم الصحيح على كل حالة من الحالات؛ حتى يمكن التطبيق بمقتضاها بأقل قدر من الأخطاء، وذلك بالنظر إلى استحالة تمحض المصالح، كما يستحيل

خلوص المفاسد، فما من مصلحة وإلا وبها شائبة مفسدة، كما لا توجد مفسدة وإلا وفي ضمنها مصلحة، فلم يبق إلا القياس والترجيح وسيلة للحكم، وصحة التطبيق، ولهذا كانت هذه الآلية شديدة الدقة والأهمية.

وهذه الآلية التطبيقية الدقيقة تتخذ في نظر ابن تيمية كما جاء في هذه القاعدة مظهرين أساسين[(١)]:

الأول: في حالة تعدد المصالح وتعارضها أو تزاحمها يتم التحقق من اختيار أعظم المصالح أثرا وأهمها في الحال والمآل، وفي سبيل ذلك لابد من التنازل عن الأدنى في كل ذلك، وهي تضحية ضرورية وغير ضارة في هذه الحالة، طالما كان الثمن هو الحصول على الأفضل.

الثاني: في حالة تعدد المفاسد وتعارضها أو تزاحمها يتم التخلص من أعظم المفاسد أثرا ونتيجة في الحال والمآل، ويحتمل في سبيل ذلك أدنى هذه المفاسد في كل ذلك، وهو أيضا ثمن لابد منه في هذه الحالة.

منهجية ابن تيمية في تحقيق مضمون القاعدة

يتبع شيخ الإسلام رحمه الله أسلوبا فريدا ومنهجا متميزا في تحقيق رؤيته التي ضمنها نص هذه القاعدة، وجاءت بالصورة التي شرحتها أعلاه، وتقوم هذه المنهجية على أسس رئيسة، يمكن إجمالها فيما يلي:

أولا: أن الشرع لم يهمل مصلحة قط، فكل ما ثبت كونه مصلحة فلابد أن يكون الشرع قد أرشد إليه ودل عليه بطريقة من الطرق، وإلا لم يكن مصلحة وإن ادعي فيه ذلك؛ إذ ليس مجرد الدعوى كافيا لاعتبار الشيء مصلحة، ما لم

---

(١) سبق لي أن تناولت هذا القسم من القاعدة بتفصيل أكثر في كتابي "القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية" ولهذا سوف اكتفي هنا بالإطار الإجمالي العام، ويمكن للمزيد من التفصيل الرجوع إلى الكتاب المذكور، والله الموفق.

يثبت ذلك[١]، وفي المقابل فكل ما أمر به الشارع فهو مصلحة، وكل ما نهى عنه فهو مفسدة، وإن اعتقد الناس خلاف ذلك[٢].

ثانيا: أن المصالح الشرعية لا يصح أن تقصر على المقاصد الخمسة المعروفة - حفظ الأديان والنفوس والأموال والعقول والأعراض- بالصورة السائدة عند معظم الأصوليين، والتي تركز في غالبيتها على الظواهر دون البواطن، وتعتني بدفع المضار أكثر من جلب المنافع، بل لابد أن تشمل كل تلك الجوانب مجتمعة، فتتناول العبادات الظاهرة والباطنة، كمعرفة الله ورسله وملائكته وكتبه، والمحبة والتوكل والإخلاص، وكذلك ما يعد من مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، كالوفاء بالعهود، وصلة الأرحام والحقوق المتبادلة، كل ذلك داخل تحت ما جاءت به الشريعة من مصالح ينبغي اعتبارها، كما ينبغي العناية بجلب المنافع بما لا يقل عن دفع المضار إذ هو قسيمه[٣].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٤/١١-٣٤٥، مجموعة الرسائل والمسائل ٢٣/٥.

(٢)انظر: المجموع ١٢٨/١، ٢٦٤، ٢٧٨/٢٤.

(٣)انظر: مجموع الفتاوى١١/٣٤٣، ٢٣٢/٣٢-٢٣٤ وهذا يشكل - في رأي الدكتور أحمد الريسوني - استدراكا على الفكرة السائدة من حصر المصالح الشرعية فيما يتعلق بحفظ الضرورات الخمس الدين والعقل والمال والعرض والنسل (انظر: كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص٧٠)، ولكن النظر والتمحيص قد لا يساعدان هذا الرأي كثيرا -رغم ما توحي به عبارة ابن تيمية في هذا السياق- فقد كانت البحوث وخاصة المعاصرة منها في هذه المقاصد تقضي بنوع من الشمول يقرب جدا مما يقول به ابن تيمية أو يزيد عليه، فابن فرحون المالكي -على سبيل المثال- وباعتراف من الريسوني نفسه له تقسيم للمصالح قريب من رأي الشيخ (انظر: تبصرة الحكام ١١٦/٢-١١٧)، ولولا ضيق المقام لذكرت من ذلك ما يجلو هذه النقطة أكثر، ولكن الريسوني - على كل حال - ختم كلامه في هذا الصدد بقوله ص٧١: "والمسألة تحتاج إلى بحث خاص"،وكأنه يقر بذلك أنه لم يستكمل بعد الجوانب

ثالثا: أن كل مصلحة لابد أن تشتمل على نوع مضرة، كما لا تخلو مفسدة من كل منفعة، فالمصالح الخالصة عزيزة الوجود، كما أن المفاسد المحضة نادرة الحدوث[١]؛ ولهذا فإن الحكم للغالب؛ فالمصلحة المعتبرة إنما هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة[٢]، والخالصة أو الراجحة[٣]، والمصلحة التي يترتب عليها ضرر أعظم منها أو تفوت مصلحة أكبر منها، لا تعتبر مصلحة أصلا، والمفسدة التي ترتكب من أجل دفع ما هو أعظم منها لا تعتبر مفسدة[٤]؛ ولهذا فهو لا يعتبر ترك الواجب في سبيل ما هو أوجب منه تركا لواجب فهو لم يعد واجبا، في مقابل ما كان أوجب منه، كما أن فعل المحرم لتحاشي ما هو أشد حرمة منه ليس ارتكابا لمحرم؛ لأنه لم يعد محرما إذا تعارض مع ما هو أولى بالترك منه[٥]، كما يعتبر وقت الصلاة لمن نسيها أو نام عنها وقت ذكرها[٦]، فلا يعتبر بتركها في وقتها تاركا لواجب لأنه معذور[١]؛ ولأن ذلك

الضرورية من البحث للحكم بكون هذا الرأي من ابن تيمية استدراكا على من سبقه، أو سيرا في ركابهم، والله أعلم.

(١)انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٥٠

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٤٥

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٤٨

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٥٠

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٣٥/٢٩، ٢٠/٥٥

(٦)جاء ذلك في قوله ﷺ "من نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها" أخرجه البخاري برقم (٥٩٧) في كتاب مواقيت الصلاة باب من نسي صلاة...(الفتح٢/٨٩)، ومسلم برقم(٦٨٤) في كتاب المساجد ومواضع الصلاة (النووي٥/١٩٣) من حديث أنس وهذا لفظ مسلم.

حينئذٍ يكون من باب "ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به فهو واجب أو مستحب" ومن باب "الضرورات تبيح المحظورات"[٢].

رابعا: اتساع باب تعارض المصالح والمفاسد، وعموم البلوى به، وكثرة الاضطراب فيه، خاصة في الأزمنة المتأخرة، التي قلت فيها آثار النبوة المعصومة، الأمر الذي يتطلب حذرا ودقة شديدين في تناول هذا الباب ومعالجة هذا الأمر، فلا يتصدى للأمر إلا أهله ممن اكتملت فيهم الأهلية العلمية وثبتت براءتهم من اتباع الهوى، وهذا ما يظهر في الأساس التالي[٣].

خامسا: أن الترجيح الصحيح بين المصالح والمفاسد، ومعرفة مقاديرها لا يتوصل إليه إلا بميزان الشرع، نصا أو اعتبارا، وليس بحسب الآراء المحضة ؛ لأن الأهواء قارنت الآراء[٤]، يقول رحمه الله: ((... لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد، هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنه، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيرا بها وبدلالتها على الأحكام))[٥].

وبهذا يظهر لنا أن هذه القاعدة ترتكز في فكر شيخ الإسلام ابن تيمية على أسس متينة، تمنحها قوة ورسوخا، وتضفي عليها طابع الحجية الاستقلالية، بحيث يكفي للاحتجاج على فرع من الفروع القائمة والمتجددة إثبات كونه مصلحة وفق هذه الأسس؛ الأمر الذي

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٥٧/٢٠

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٣٥، ٥٥/٢٩

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٥٧/٢٠-٥٨، وقد أشار أيضا في موضع آخر إلى تفاوت الأنظار حول المصالح والمفاسد، انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٣/١١-٣٤٤

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٥٧/٢٠-٥٨.

(٥) مجموع الفتاوى ١٢٩/٢٨

يضيف إليها بعدا آخر ذا صفة شمولية واسعة تسمح بالتطبيق في أماد شاسعة في الزمان والمكان، وذلك أصل أصيل وركن ركين في طبيعة التشريع الإسلامي الذي جاء ليسع كل زمان ومكان إلى أن تقوم الساعة .

أهمية القاعدة ومكانتها

يعتبر شيخ الإسلام هذه القاعدة من الأصول الأصيلة التي بني عليها التشريع الإسلامي[١]، والقواعد العامة المستمرة[٢] التي يتخرج عليها ما لا يحصى من الصور والجزئيات، فمقتضاها هو مطلوب الشريعة[٣] الذي أمرت بتطبيقه واعتباره[٤]، وهو الذي بعث الله الرسل لتحصيله[٥]، وهو سبيل الورع والاحتياط عند التعارض والترجيح[٦]، فلا يصح أي تفريع على خلاف معناها قطعا ؛ لأن ذلك عبث، مخالف لمسلمات العقول والفطر، و شريعة الله منزهة عن ذلك[٧] ؛ ولهذا فهو يجزم قائلا بمقتضى هذا المفهوم: ((الشارع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجح أو محض، فإذا لم يكن فيه فساد، أو كان فساده مغمورا بالمصلحة لم يحظره أبدا))[٨].

ولهذا فإن الشيخ يؤكد أن مقتضى هذه القاعدة من الرسوخ والثبات بحيث لا يمكن

---

(١) انظر: المجموع ١٩٣/٣٠ ، القواعد الفقهية النورانية ص ١٥٥ ، مفتاح دار السعادة لابن القيم ١٩/٢

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١٢٩/٢٨ ، ١٨٢/٢٣

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٣/٢٣

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣٤/٣٠

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٩٦/١٣ ، اقتضاء الصراط المستقيم ص٢٩٨

(٦) انظر: مجموع الفتاوى ٥١٢/١٠ ، ١٩٣/٣٠

(٧) انظر: مجموع الفتاوى ٣٨٣/٣٠-٢٢٣ ، ٣٨٤ ، ٣٤٣/٢٣

(٨)مجموع الفتاوى ١٨٠/٢٩

الاختلاف فيه بين الشرائع؛ ذلك لأنه ثابت في الفطر والعقول، وعلى هذا فهو ليس محل خلاف أو جدل، شأن كل المسلمات الفطرية والعقلية، فليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين، وينشد في هذا المعنى من نظمه:

إن اللبيب إذا بدا من جسمه مرضان مختلفان داوى الأخطرا[(١)]

ويقرر أن «الحكيم هو الذي يقدم أعلى المصلحتين ويدفع أعظم المفسدتين»[(٢)]، ويرى - رحمه الله - أن ذلك منطبق على كل الأمور، الشرعية منها والطبيعية والعادية، فالطبيب يرجح عند الاختيار أولى المصلحتين بالتحصيل، وأولى المفسدتين بالدفع، وإن اضطر في سبيل هذا الترجيح إلى التنازل عن بعض المصالح، أو الوقوع في بعض المفاسد، وعند الجدب يرجح نزول المطر وإن وقعت في سبيل تلك المصلحة مفسدة ما يتقوى به الظلمة منه، ولكن لما كان عدمه أشد ضررا اغتفرت تلك المفسدة في مقابل هذه المصلحة الراجحة، كما يرجح وجود السلطان مع ظلمه على عدمه، حتى قالوا: ستون سنة من سلطان ظالم خير من ليلة واحدة بلا سلطان[(٣)].

مقارنة بين مفهوم القاعدة عند شيخ الإسلام وعند غيره

والحقيقة أن شيخ الإسلام لا يعتبر فارس هذا الميدان وحده، فهذه القاعدة تعد من

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٥٤/٢٠، و ديوان شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: محمد عبد الرحيم، ص٧٨، ولكن ورد فيه لفظ (الأخضرا) بدل (الأخطرا)، ولعل الأصوب ما أثبته كما في الفتاوى؛ لأنه الذي تقوم به الدلالة على ما استشهد به عليه وهو تقديم الأهم فالأهم، وإن كان لا يعدم دلالة على هذا اللفظ أيضا من حيث كون الاخضرار دليل حداثة المرض وبالتالي قد يكون الأفضل تداركه قبل أن يستفحل فكان لذلك أهم، إلا أن لفظ الخطورة تظل دلالته أكثر مباشرة ووضوحا.

(٢) منهاج السنة النبوية ١٩١/٣ (بتحقيق رشاد سالم)

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٥٤/٢٠، و انظر: كلاما بنفس المعنى في قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٤/١ وما بعدها.

قواعد الإجماع[١].

فهذا العز بن عبد السلام يخصص كتابا بأكمله حول المصالح والمفاسد يتناول فيه مضمون هذه القاعدة بتفصيل وبيان، سماه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"[٢].

وللإمام الشاطبي كذلك دور بارز في مجال المصالح عموما، وفي باب التعارض خصوصا، ولا غرابة وهو فارس المقاصد الذي لا يجارى، و كتابه "الموافقات" يعد فتحا جديدا في كتابة الفقه الإسلامي وأصوله، ولقد كادت معالجته لمسألة المصالح والمفاسد تتطابق مع معالجة ابن تيمية لها في هذه القاعدة -ولعل للمعاصرة بين الرجلين أثر في ذلك- فهو يقرر بدءا أنه ما من مصلحة إلا وتشوبها مفسدة كما أنه لا توجد مفسدة إلا وتشتمل على مصلحة ولابد، قد يقل ذلك أو يكثر وقد يقوى وقد يضعف[٣]، وبناء على أن تمحض المصالح والمفاسد أمر غير متأتٍ شرعا ولا عقلا، فإن المعتبر في كل حالة إنما هو الغالب منهما، حتى أن المصلحة التي اشتملت على نوع مفسدة ولكنها راجحة عليها غالبة فيها لا تعتبر مشوبة حقيقة، وإن كانت كذلك ظاهرا، وكذلك بالنسبة للمفسدة الغالبة، وفي هذا يقول: «فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا أو المفاسد المعتبرة شرعا هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك، لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل: إنه

---

(١) انظر: المنثور للزركشي ٣٤٨/١، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٩٨، وشرحه غمز عيون البصائر ٢٨٦/١، الأشباه والنظائر لابن الوكيل ٥٠/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٨٧، قواعد المقري ٤٥٦/٢، ٦٠٨، وقواعد ابن رجب ص٢٣٧

(٢)الكتاب مطبوع في مصر، في طبعة تجارية عادية، وقد حقق أخيرا، ولكني لم أطلع على النسخة المحققة.

(٣) انظر: الموافقات٣٨/٢، ٢٥-٣٥٨، ٤١، ٣٩-٣٥٩وهو معنى أشار إليه ابن تيمية أيضا، انظر: المجموع٢٠/٥٠

مقصود للشارع في شرعية الأحكام»[(١)]، وقاعدته: «أن المعتبر عند التعارض الراجح فهو الذي ينسب إليه الحكم وما سواه في حكم المغفل المطرح»[(٢)].

وقد جرت عادة الفقهاء والأصوليين في الغالب - عندما يتعرضون لهذه القاعدة - على الاكتفاء بالشق المتعلق بتعارض المفاسد منها[(٣)]، وقد يتعرض بعضهم لشقها الآخر في موضع أو مواضع أخر[(٤)]، وأحيانا يجمعون بين شقيها[(٥)].

وبهذا يظهر لنا تميز ابن تيمية في هذه القاعدة عن غيره من العلماء الذي تعرضوا مثله لموضوع المصالح والمفاسد، في ناحيتين:

---

(١)الموافقات ٢/٢٧، وقد أشار إلى هذا المعنى أيضا،شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: مجموع الفتاوى ١١/٣٥٠،٣٤٨،٣٤٥، ابن القيم، انظر: مفتاح دار السعادة ٢/١٤

(٢)الموافقات ٢/٤١

(٣)وعلى هذا سار كل من: ابن نجيم (انظر: الأشباه والنظائر له ص٩٨) وابن الوكيل (انظر:الأشباه والنظائر له ٢/٥٠) والسيوطي (انظر: الأشباه والنظائر له ص٨٧) وابن رجب (انظر: قواعده ص٢٣٧)

(٤) كما فعل ابن عبد السلام عندما خصص جزءا من قواعده لمباحث هذه القاعدة، وكما فعل المقري حيث ذكر شقها الأول في موضع من قواعده، (انظر: ٢/٤٥٦)، ثم ذكر الثاني في موضع آخر (انظر: ٢/٦٠٨)

(٥)ابن القيم تناول هذه القاعدة بنفس صياغة ومفهوم شيخ الإسلام ابن تيمية، (انظر: إعلام الموقعين ٣/٢٢،٢١٧، ٢٠٩)، ومفتاح دار السعادة (٢/٢٢، ١٨-١٩)، كما نجد صياغة قريبة من هذه لدى الزركشي في (المنثور ٣/٣٩٥) بنص "اتباع خير الخيرين مطلوب، واجتناب شر الشرين فيه مرغوب"، ولكنني لم أجد له عليها في هذا الموضع أكثر من هذه العبارة، وإن كان تعرض لها في موضع آخر وفرع عليها ولكن بدون هذه الصياغة (انظر: المنثور١ /٣٤٨).

الأولى: هذه الصياغة الفريدة والمتميزة التي جاءت بها عبارة القاعدة؛ حيث جمعت بين الجزالة والشمول، والدقة في التعبير والبيان، فكانت جمعا رائعا لما تناثر عند غيره، وتنسيقا جيدا لما اضطرب في تناولات بقية الفقهاء والأصوليين.

الثانية: الآلية التطبيقية التي وضع خطوطها العريضة ضمن نص القاعدة، وتولى شرحها وبيانها في مواضع كثيرة ومتعددة من كتاباته من خلال أمثلة تطبيقية كثيرة وأدلة شرعية مختلفة(١).

وبهاتين الميزتين جاءت القاعدة جامعة بعبقرية فذة بين النظرية والتطبيق، والتأصيل والتفريع، في سهولة ويسر بالغين.

وهذا التميز التيمي هو ما يقر به ضمناً أحمد الريسوني في بحثه الشيق الأنيق حول "نظرية المقاصد عند الشاطبي"، عندما تعرض لموضوع تعارض المصالح، حيث يقول: «... والشاطبي كما تقدم وضع قانونا عظيما للترجيح بين عدد من الحالات التي تتعارض فيها مصالح الناس ومفاسدهم، وللإمام عز الدين بن عبد السلام ترجيحات أكثر تفصيلا بين مختلف المصالح والمفاسد، بل إن هذا الموضوع هو أكثر ما يغطي كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، ورغم كل هذا وغيره، فإن الأمور - عند التطبيق - تظل بحاجة شديدة إلى النظر والتمييز والتقدير، لتحديد الراجح من المرجوح ولتحديد أي المصلحتين أصلح وأيهما أكبر ولتحديد أهون الشرين وأعظمهما ضررا ولتمييز ما هو من قبيل جلب المصلحة وما هو من قبيل درء المفسدة ولتمييز حد الضرورة مما لا يبلغه ولتمييز ما يعتبر من مصلحة الآخرة مما

---

(١) وهو ما تناولته بالتفصيل عند شرحي لقاعدة " تحصيل خير الخيرين بتفويت أدناهما، ودفع شر الشرين باحتمال أدناهما" ضمن كتابي "القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في الأيمان والنذور"، فيمكن الرجوع إليه للاطلاع على هذه التفصيلات التي تميز بها منهج ابن تيمية في تطبيق مقتضى هذه القاعدة، ولن أعيد ما قلت هناك تحاشيا للإطالة والتكرار، ولعدم مسيس الحاجة إليه بخصوصه في هذا الموضع الذي ينصب الاهتمام فيه بالجانب الأصولي في القاعدة، وليس الفقهي، والله الموفق.

يعتبر من مصلحة الدنيا وتحت كل هذا ما لا يحصى من الصور والوقائع التي يقع فيها التعارض وتحتاج إلى التقدير والترجيح أي تحتاج إلى العقل والنظر»[1].

وهذا - في رأيي - بعض ما طرحه ابن تيمية في تصوره ومفهومه لهذه القاعدة، فكان له فضل تطويعها للتطبيق ورسم الإطار اللازم لذلك، ولكن بأسلوبه الخاص الذي يختلف عما يراه الريسوني في طرحه السابق من جعل العقل صاحب سلطة كبرى في هذا الميزان، وأهم ما يخالفه فيه إصراره على بقاء العقل ضمن دائرة الشرع ابتداء وانتهاء واستمرارا أثناء عمله في إطار الترجيح بين المصالح، وهو ما يبدو من كلام الريسوني خلافه.

أدلة القاعدة

من خلال كل ما سبق يبدو لنا أن هذه القاعدة من الرسوخ بحيث لا يحتاج الاستدلال لها إلى كبير عناء، ولهذا فإننا نلاحظ أن شيخ الإسلام لم يبذل في سبيلها أكثر من بث الأمثلة والتطبيقات المتعددة على مقتضاها من خلال فروع الشريعة، وذلك لأن إثبات هذه القاعدة عنده يعتمد على استقراء تام أو شبه تام، ليس محل شك ولا جدل، بفطريته وبدهيته، كما سبق أن بينت، وهو نفس الأساس الذي يقوم عليه الاحتجاج بالمصالح المعتبرة عند الأصوليين، وهي تقوم عندهم على أساس كليات كثيرة ثبتت من خلال الاستقراء، دلت في مجموعها إلى التفات الشارع واعتنائه بالمصالح عموما، وحرصه كذلك على الموازنة بينها للتوصل إلى المصلحة الحقيقية المعتبرة والمفسدة الحقيقية كذلك، على الوجه الذي سبق شرحه، ولهذا سأحاول تصنيف بعض هذه الأدلة في قسمين نظير التقسيم الذي جريت عليه في نص القاعدة، فأقول وبالله التوفيق:

أولا: الأدلة على اعتبار المصالح والمفاسد عموما

١. النصوص الدالة على أمر الله تعالى بالصلاح ونهيه عن الفساد وهي كثيرة، ومنها ما ذكره الشيخ مستدلا به على هذا، وهو يقول: «فَإِنَّ اللهَ أَمَرَ

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني، ص ٢٩٠-٢٩١

بِالصَّلاحِ وَنَهَى عَنْ الفَسَادِ وَبَعَثَ رُسُلَهُ بِتَحْصِيلِ المَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ المَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ (الأعراف ١٤٢)، وَقَال شُعَيْبٌ: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ (هود ٨٨)، وَقَال تَعَالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٥﴾﴾(الأعراف ٣٥)، وَقَال تَعَالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾﴾(البقرة١١))[1].

٢. دل الاستقراء على قصد الشارع إلى تحقيق المصالح ودفع المفاسد بكل طريقة ممكنة من خلال أدلة كثيرة ووقائع غير محصورة، والاستقراء حجة قاطعة، فدل على حجية اعتبار المصالح والمفاسد بالجملة[2]، يقول الغزالي: «وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الإمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة»[3].

---

(١) المجموع ٢٦٦/٣١.

(٢) انظر: المستصفى١/٣١١، شرح مختصر الروضة ٢٦٦/٣١.

(٣)المستصفى١/٣١١

٣. أن وجود المصلحة الراجحة أو الغالبة يفيد غلبة الظن بكونها مقصودة للشارع، فيكون العمل بها واجبا إذ العمل بالظن متعبد به شرعا، يقول ابن النجار: «... فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها؛ لأن الظن مناط العمل»[١].

٤. فعل الصحابة، فقد استفاض النقل عنهم في وقائع كثيرة أنهم كانوا يحكمون بأحكام لمجرد ما يظهر لهم من المصلحة فيها، ويتصرفون تصرفات بموجب ما أدى إليه اجتهادهم من تحقق المصلحة ودرء المفسدة، بلا مراعاة لأصل معين، ولا رجوع لدليل جزئي، كجمعهم المصحف، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، وتدوين الدواوين، وتوسعة المسجد النبوي، واتخاذ السجون، وتجديد الأذان الأول للجمعة، وغير ذلك[٢]، وإلى هذا أشار ابن تيمية بقوله: «قَدْ جَوَّزَ أَحْمَد بْنَ حَنْبَلٍ إبْدَال مَسْجِدٍ بِمَسْجِدٍ آخَرَ لِلمَصْلحَةِ كَمَا جَوَّزَ تَغْيِيرَهُ لِلمَصْلحَةِ، وَاحْتَجَّ بِأَنَّ عُمَرَ بْنُ الخَطَّابِ - رضي الله عنه - أَبْدَل مَسْجِدَ الكُوفَةِ القَدِيمَ بِمَسْجِدٍ آخَرَ وَصَارَ المَسْجِدُ الأَوَّلُ سُوقًا لِلتَّمَارِينِ، وَجَوَّزَ أَحْمَد إذَا خَرِبَ المَكَانُ أَنْ يَنْقُل المَسْجِدَ إلى قَرْيَةٍ أُخْرَى؛ بَل وَيَجُوزُ؛ فِي أَظْهَرِ الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ: أَنْ يُبَاعَ ذَلِكَ المَسْجِدُ وَيُعْمَرَ بِثَمَنِهِ مَسْجِدٌ آخَرُ فِي قَرْيَةٍ أُخْرَى إذَا لَمْ يَحْتَجْ إليْهِ فِي القَرْيَةِ الأُولى، فَاعْتَبَرَ المَصْلحَةَ بِجِنْسِ المَسْجِدِ»[٣]، ويقول إمام الحرمين: «من سبر أحوال الصحابة رضي

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢١٢/٣، شرح الكوكب المنير ١٧١/٤، وقد سبقت الإشارة إلى مثل هذا الاستدلال في قواعد القياس، راجع ص[٤١٥]

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢١٣/٣، المصالح المرسلة للشنقيطي ص١١-١٢، ورحلة الحج له ص١٧٥-١٧٦.

(٣) المجموع ٢٦٦/٣١، قد سبق أن نقلت عنه ما يفيد هذا المعنى عند الاحتجاج على قاعدة (الوصف

الله عنهم وهم القدوة والأسوة في النظر لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي، من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد واستحال حصر ما اتسع منه في المنصوصات وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة تطلب الأصول أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال»[(١)].

ثانيا: الأدلة على ضرورة الموازنة بين المصالح والمفاسد

ولكثرة الأدلة في هذا القسم المهم من هذه القاعدة، واختلاف مآخذها سأصنفها وفق ما دلت عليه من مقتضيات القاعدة، كما يلي:

١. الأدلة على تفاوت مراتب الأعمال في النفع والضرر

- ومنها قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ (البقرة ٢١٧).
- وقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة٢١٩).

المناسب) ضمن قواعد القياس، راجع ص[٤١٥]

(١) البرهان ٢/٧٢٣.

- وقوله: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة١٩).
- وحديث: (سئل النبي ﷺ أي الأعمال أفضل قال إيمان بالله ورسوله، قيل ثم ماذا قال جهاد في سبيل الله قيل ثم ماذا قال حج مبرور)[(١)]، وحديث: (الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان)[(٢)].
- وحديث: (قال رجل يا رسول الله أي الذنب أكبر عند الله قال أن تدعو لله ندا وهو خلقك قال ثم أي قال ثم أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك قال ثم أي قال ثم أن تزاني بحليلة جارك)[(٣)]، وحديث: (ألا أنبئكم بأكبر الكبائر (ثلاثا) قالوا بلى يا رسول الله قال الإشراك بالله وعقوق الوالدين وجلس وكان متكئا فقال ألا وقول الزور)[(٤)].

---

(١)أخرجه البخاري برقم(١٥١٩) في كتاب الحج باب فضل الحج المبرور(الفتح ٣/٤٨٦)، ومسلم برقم (٨٣) في كتاب الإيمان (النووي ٢/٧٢) من حديث أبي هريرة.

(٢)أخرجه مسلم برقم (٣٥) في كتاب الإيمان (النووي٢/٦) من حديث أبي هريرة.

(٣)أخرجه البخاري برقم(٦٨٦١) في كتاب الديات باب قول الله تعالى"ومن يقتل مؤمنا"(الفتح ١٢/٢٢٩)، ومسلم برقم (٨٦) في كتاب الإيمان (النووي٢/٧٩-٨٠) من حديث عبد الله بن مسعود.

(٤)أخرجه البخاري برقم(٢٦٥٤) في كتاب الشهادات باب ما قيل في شهادة الزور(الفتح٥/٣٢٨)، ومسلم برقم (٨٧) في كتاب الإيمان (النووي٢/٨١-٨٢) من حديث أبي بكرة.

٢. أدلة وجوب مراعاة الترتيب في الأعمال حسب الأهمية والأفضلية

- ومنها قوله تعالى في شأن الوالدين ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ﴾ (العنكبوت ٨) فأمر بالإحسان إليهما ما لم يتعارض مع ما هو أهم منه وهو الإيمان بالله، وما لم تترتب عليه مفسدة أعظم منه وهي الشرك فلا طاعة لهما حينئذٍ.
- وقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (البقرة ٤٤)، فأنكر عليهم تقديم إرشاد الغير مع كونه واجبا على إرشاد أنفسهم لكونه أوجب.
- وحديث الرجل الذي أعتق عبدا لا يملك غيره فرده النبي ﷺ وقال له: (ابدأ بنفسك فتصدق عليها فإن فضل شيء فلأهلك فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا يقول فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك)[١].
- وحديث ابن عباس (أن النبي ﷺ سمع رجلا يقول: لبيك عن شبرمة، قال: من شبرمة؟ قال: أخ لي أو قريب لي، قال: حججت عن نفسك؟ قال: لا، قال: حج عن نفسك ثم حج

---

(١)أخرجه مسلم برقم (٩٩٧) في كتاب الزكاة (النووي٨٣/٧) من حديث جابر.

عن شبرمة)[١].

- وقوله ﷺ للذي أراد أن يتطوع بالجهاد لما أخبره بأن والديه على قيد الحياة: (ففيهما فجاهد)[٢]، فأمره بتقديم بر الوالدين على جهاد التطوع لأنه ألزم منه.

٣. الأدلة على وجوب اختيار الأحسن والأفضل من المصالح المتفاوتة

- ومنها قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿١٨﴾﴾(الزمر١٨، ١٧).
- وقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ

---

(١)أخرجه أبو داود برقم (١٨١١) في كتاب المناسك باب الرجل يحج عن غيره، وابن ماجه برقم (٢٩٠٣) في كتاب المناسك باب الحج عن الميت، وابن حبان في صحيحه برقم(٣٩٨٨) (ابن بلبان٩/٢٩٩)، والبيهقي في (الكبرى٤/٣٣٦) من حديث ابن عباس، وقال البيهقي "إسناده صحيح ليس في هذا الباب أصح منه" ومال الحافظ في (التلخيص٢/٢٢٣) إلى تصحيحه، وقال ابن الملقن في (خلاصة البدر المنير١/٣٤٥) "إسناده على شرط مسلم" وأشار إلى زوال ما أعله به من أعله من العلماء، وقال الألباني في (الإرواء٤/١٧١) "صحيح".

(٢)أخرجه البخاري برقم(٣٠٠٤) في كتاب الجهاد والسير باب الجهاد بإذن الأبوين(الفتح٦/١٧٢)، ومسلم برقم (٢٥٤٩) في كتاب البر والصلة والآداب (النووي١٦/١٠٣-١٠٤) من حديث عبد الله بن عمرو.

﴿...﴾ (الزمر٥٥).

- وقوله: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِي ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف١٤٥).

٤. الأدلة على وجوب اختيار الأخف والأهون من المفاسد المتفاوتة

- ومنها نهيه ﷺ عن زجر الأعرابي الذي بال في المسجد[(١)] ؛ لأن مفسدة بوله في نفس الموضع أهون من مفسدة نجاسة مواضع أخرى، مع ما فيه من تعرضه للضرر بذلك، يقول الحصني: «لأن منعه حال البول يؤدي إلى مفاسد أشد من بوله في ذلك الموضع، من تنجيس بدنه وثيابه واحتباس بقية البول عليه»[(٢)].
- قوله ﷺ: (إنهم خيروني بين أن يسألوني بالفحش وبين أن يبخلوني ولست بباخل)[(٣)]، يقول ابن تيمية في بيان دلالة هذا الحديث: «يقول: إنهم يسألوني مسألة لا تصلح فان أعطيتهم وإلا قالوا: هو بخيل فقد خيروني بين أمرين مكرهين لا يتركوني

---

(١)أخرجه البخاري برقم(٢١٩)في كتاب الوضوء باب ترك النبي ﷺ والناس الأعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد (الفتح ١/٤٢٨)، ومسلم برقم (٢٨٤) في كتاب الطهارة (النووي٣/١٩٠) من حديث أنس.

(٢)القواعد، للحصني ١/٣١٨

(٣)أخرجه مسلم برقم (١٠٥٦) في كتاب الزكاة (النووي٧/١٤٦) من حديث عمرﷺ قال: "قسم رسول الله ﷺ قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان أحق به منهم، فذكر الحديث".

من أحدهما: الفاحشة والتبخيل والتبخيل أشد فادفع الأشد بإعطائهم»[١].

- وتفضيل النبي ﷺ وأصحابه لانتصار الروم على الفرس كما جاء في سبب نزول أول سورة الروم[٢] مع أن كليهما كافر؛ لأن الروم أقرب إلى الإسلام بكونهم أهل كتاب من الفرس المجوس، ففضل المسلمون أهون الشرين بذلك.
- وما روي عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما: (لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلي من أحلف بغيره صادقا)[٣]، فقد رجح

---

(١) مجموع الفتاوى ١٥٥/٢٨

(٢) انظر: أسباب النزول للواحدي ص٣٥٤-٣٥٥، أحكام القرآن للقرطبي ١٤/٣-٥ و انظر أيضا: المجموع ٦٨/٢٨

(٣) ذكره ابن عبد البر في (الاستذكار١٥/٩٦)، وابن حزم في (المحلى٦/٢٨٤)، و أخرجه عبد الرزاق في (المصنف٨/٤٦٩) وذكره الهيثمي في (المجمع ٤/١٧٧) وقال: رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح، وهو فيه برقم (٨٩٠٢) (الكبير٩/١٨٣) وله شاهد عن عمر رضي الله عنه أخرجه عبد الرزاق في (المصنف٨/٤٦٨)، والبيهقي في (الكبرى١٠/٢٩)، وفيه قول عمر لعبدالله بن الزبير لما حلف بالكعبة "احلف بالله فأثم أو ابرر"، وذكر له ابن قتيبة في (غريب الحديث٢/٣٧٠) شاهدا مرفوعا من حديث ابن عباس، ولم يذكر له إسنادا ولفظه: " أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ فاستحلف أحدهما فقال: الله الذي لا إله إلا هو ما له عندي شيء، فقال له النبي ﷺ، قم فأد إلى أخيك، لأن تحلف بالله كاذبا خير من أن تحلف بغير الله صادقا "وقد روى الحديث مسندا أبو داود برقم (٣٢٧٥)، وأحمد برقم(٥٣٧٩)، ورقم(٢٦٩٥)، والنسائي في الكبرى برقم(٦٠٠٦)، ولم يذكروا فيه " لأن تحلف بالله كاذبا خير من أن تحلف بغير الله صادقا".

مصلحة التوحيد على مصلحة الصدق، وفضل درء مفسدة الشرك على درء مفسدة الكذب، لأن مصلحة التوحيد أهم من مصلحة الصدق، ومفسدة الشرك أسوأ من مفسدة الكذب[(١)].

من فروع وتطبيقات القاعدة

جاءت تفريعات شيخ الإسلام على هذه القاعدة شاهدا آخر على احتجاجه بها، وحرصه على العمل بمقتضاها، بكثرتها وتنوعها وانتشارها في فتاواه ومؤلفاته المتعددة، ولكني سأكتفي هنا ببعض من ذلك إذ ليس الشأن في الفروع على القواعد الاستقصاء، بل مجرد التمثيل والاستشهاد، مما يفتح المجال لمزيد من البناء والتطبيق في عملية مستمرة ومتجددة، ولكني سأركز -كالمتبع- على ما يرتبط بجانب المعاملات محل البحث، فأقول وبالله التوفيق:

أولا: مسائل بيوع الغرر وما في حكمها

من أقوى ما فرعه الشيخ على هذه القاعدة اختياره لجواز تبايع ما فيه غرر يسير، مما لا تقوم حياة الناس ومعاشهم إلا به، وفي تحريمه من الضرر ما يربو على ما يتصور أنه مصلحة لهم، وذلك في مسائل منها:

(١) بيع الثمار ذات القشور كالباقلاء والجوز واللوز والحب في سنبله[(٢)]، خلافا لمن منعه بناء على أنه من بيع المجهول، يقول معللا موقفه هذا: «وَلا رَيْبَ أَنَّ هَذَا هُوَ الذِي عَلَيْهِ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ زَمَنِ نَبِيِّهِمْ ﷺ وَإِلى هَذَا التَّارِيخِ وَلا تَقُومُ مَصْلَحَةُ النَّاسِ

---

(١)انظر: مجموع الفتاوى ١٢٣/٣٣، الاختيارات، للبعلي، ص ٣٢٧

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٤٥/٢٩-٥٥، ٣٤٦/٢٠، القواعد الفقهية النورانية ص ١٥٢-١٥٩، وانظر أيضا: تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، د/ أحمد موافي ٩٥٦/٢-٩٥٧

بِدُونِ هَذَا وَمَا يُظَنُّ أَنَّ هَذَا نَوْعُ غَرَرٍ فَمِثْلُهُ جَائِزٌ فِي غَيْرِهِ مِنْ الْبُيُوعِ لِأَنَّهُ يَسِيرٌ وَالْحَاجَةِ دَاعِيَةٌ إلَيْهِ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ يُبِيحُ ذَلِكَ فَكَيْفَ إذَا اجْتَمَعَا؟))[1].

(٢) بيع المقاثي كالبطيخ والخيار والقثاء والباذنجان ونحوها مما ينضج على مراحل، بيعا معتادا، خلافا لما ذهب إليه بعض الفقهاء من عدم جواز بيعها إلا لقطة لقطة؛ لأن بيع الكل من بيع المعدوم، فإن هذا مما لا يمكن بيعه إلا بهذا، والناس محتاجون إليه، ومتعارفون على بيعه بهذه الصورة، فهو مثل بيع الثمر بعد بدو صلاحه[2]، يقول ابن تيمية معللا لهذا الحكم: ((الْمَنْعُ مِنْ بَيْعِ ذَلِكَ مِنْ الْفَسَادِ، وَاَللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ، وَإِنْ كَانَ بَيْعُ ذَلِكَ قَدْ يُفْضِي إلَى نَوْعٍ مِنْ الْفَسَادِ، فَالْفَسَادُ فِي تَحْرِيمِ ذَلِكَ أَعْظَمُ فَيَجِبُ دَفْعُ أَعْظَمِ الفسادين بِاحْتِمَالِ أَدْنَاهُمَا؛ إذْ ذَلِكَ قَاعِدَةٌ مُسْتَقِرَّةٌ فِي الشَّرِيعَةِ))[3].

(٣) بيع المغيبات في الأرض كالجزر والفجل والقلقاس ونحوها، يقول رحمه الله ناصرا القول بالجواز: ((هَذَا أَصَحُّ الْقَوْلَيْنِ وَعَلَيْهِ عَمَلُ الْمُسْلِمِينَ قَدِيمًا وَحَدِيثًا وَلا تَتِمُّ مَصْلَحَةُ النَّاسِ إلا بِهَذَا؛ فَإِنَّ تَأْخِيرَ بَيْعِهِ إلَى حِينِ قَلْعِهِ يَتَعَذَّرُ تَارَةً وَيَتَعَسَّرُ أُخْرَى وَيُفْضِي إلَى فَسَادِ الأَمْوَالِ))[4].

(٤) وبيع الأعيان الغائبة بالصفة[5]، والمراد به: أن يتبايعا شيئا غائبا عن مجلس العقد بلا رؤية ولكنه معلوم الصفة، يقول رحمه الله: ((... يَصِحُّ بِالصِّفَةِ وَلا يَصِحُّ بِدُونِ الصِّفَةِ كَالْمُطْلَقِ الذِي فِي الذِّمَّةِ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَمَفْسَدَةُ الْغَرَرِ أَقَلُّ مِنْ الرِّبَا؛

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٤٦/٢٠

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٦/٢٠، ٥٤٧، ٨٠/٣٠،

(٣) مجموع الفتاوى ٤٨٥/٢٩

(٤) مجموع الفتاوى ٤٨٦/٢٩-٤٨٧

(٥) انظر: مجموع الفتاوى ٢٥/٢٩، ٣٤٥/٢٠، القواعد الفقهية النورانية ص ١٤٠

فَلِذَلِكَ رَخَّصَ فِيمَا تَدْعُو إلَيْهِ الْحَاجَةُ مِنْهُ ؛ فَإِنَّ تَحْرِيمَهُ أَشَدُّ ضَرَرًا مِنْ ضَرَرِ كَوْنِهِ غَرَرًا مِثْل بَيْعِ الْعَقَارِ جُمْلَةً وَإِنْ لمْ يُعْلَمْ دَوَاخِلُ الْحِيطَانِ وَالأَسَاسُ . وَمِثْل بَيْعِ الْحَيَوَانِ الْحَامِلِ أَوْ الْمُرْضِعِ وَإِنْ لمْ يُعْلَمْ مِقْدَارُ الْحَمْلِ أَوْ اللبَنِ وَإِنْ كَانَ قَدْ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْحَمَلِ مُفْرَدًا ، وَكَذَلِكَ اللبَنُ عِنْدَ الأَكْثَرِينَ . وَكَذَلِكَ بَيْعُ الثَّمَرَةِ بَعْدَ بُدُوِّ صَلاحِهَا ؛ فَإِنَّهُ يَصِحُّ مُسْتَحِقٌّ الإِبْقَاءَ كَمَا دلتْ عَلَيْهِ السُّنَّة))[١] .

(٥) والضمان والقبالة[٢] ، ومعناه: أن يضمن الأرض والشجر جميعا بعوض واحد لمن يقوم على الشجر والأرض ويكون الثمر والزرع له، والمانعون له يحتجون بأنه بيع معدوم منهي عنه للغرر، لأنه إذا استأجر الأرض والشجر فقد باعه الثمر قبل أن يخلق، وهو معنى متعارف عليه لدى أهل الشام لهذه المعاملة، فهو من العرف اللفظي إن كان معنى الضمان في لسان الشرع الإلزام والالتزام بقيم المتلفات[٣] ، يقول ابن تيمية ناصرا هذا القول: ((هَذَا هُوَ الصَّوَابُ ؛ لِأَنَّ إجَارَةَ الأَرْضِ جَائِزَةٌ وَلا يُمْكِنُ ذَلِكَ إلا بِإِدْخَالِ الشَّجَرِ فِي الْعَقْدِ فَجَازَ لِلحَاجَةِ تَبَعًا وَإِنْ كَانَ فِي ذَلِكَ بَيْعُ ثَمَرٍ قَبْل بُدُوِّ صَلاحِهِ إذَا بِيعَ مَعَ الأَصْلِ))[٤] .

يقول ابن تيمية مؤصلا لهذه المسائل كلها وما في معناها: ((وسر الشريعة في ذلك كله: أن الفعل إذا اشتمل على مفسدة منع منه إلا إذا عارضها مصلحة راجحة... وبيع الغرر نهى عنه لأنه من نوع الميسر الذي يفضي إلى أكل المال بالباطل، فإذا عارض ذلك ضرر أعظم من ذلك

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٩/٢٥-٢٦

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٥٩-٧٨ ٣٠/٢٢٤-٢٣٥، مختصر الفتاوى المصرية ص ٣٦٥، ٣٧٢-٣٧٥، تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، د/ أحمد موافى ٣/١١١٥-١١١٩.

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام ٢/٨٥٤.

(٤)مجموع الفتاوى ٣٠/٢٨٤،

أباحه دفعا لأعظم الفسادين باحتمال أدناهما))[١]، وبعدما ساق أدلته على صحة هذا الاختيار قال مفرعا إياه على هذه القاعدة: ((فتبين أن رسول الله ﷺ قدم مصلحة جواز البيع الذي يحتاج إليه الناس على مفسدة الغرر اليسير، كما تقتضيه أصول الحكمة التي بعث بها ﷺ وعلمها أمته))[٢].

ثانيا: مسائل متفرقة في المعاملات

(١) جواز حماية الممتلكات بدفع بعض التكاليف غير الشرعية كالضرائب والمكوس التي يفرضها بعض الحكام بغير وجه شرعي، فإذا اضطر المسلم لدفع بعض ذلك ليحمي ماله أو ما تمس حاجته إليه، ولم يجد وسيلة أخرى، جاز له ذلك سواء بالأصالة عن نفسه، أو بالوكالة عن غيره ،كمن يلي مال يتيم أو نظارة وقف، أو إدارة ممتلكات ونحو ذلك، وفي هذا يقول رحمه الله: ((وَمَا يُقَرِّرُهُ الْمُلُوكُ مِنْ الوَظَائِفِ التِي لا يُمْكِنُهُ رَفْعُهَا لا يُطَالبُ بِهَا وَإِذَا كَانُوا هُمْ وَنُوَّابُهُمْ يَطْلُبُونَ أَمْوَالًا لا يُمْكِنُ دَفْعُهَا إلا بِإقْرَارِ بَعْضِ تِلكَ الوَظَائِفِ وَإِذَا لمْ يُدْفَعْ إليْهِمْ أَعْطَوْا تِلكَ الإِقْطَاعَاتِ وَالوِلايَةَ لِمَنْ يُقَرِّرُ الظُّلمَ أَوْ يَزِيدُهُ وَلا يُخَفِّفُهُ كَانَ أَخْذُ تِلكَ الوَظَائِفِ وَدَفْعُهَا إليْهِمْ خَيْرًا لِلمُسْلِمِينَ مِنْ إقْرَارِهَا كُلِّهَا وَمَنْ صُرِفَ مِنْ هَذِهِ إلى العَدْلِ وَالإِحْسَانِ فَهُوَ أَقْرَبُ مِنْ غَيْرِهِ وَمَنْ تَنَاوَلهُ مِنْ هَذَا شَيْءٌ أَبْعَدَ عَنْ العَدْلِ وَالإِحْسَانِ مِنْ غَيْرِهِ وَالمُقْطَعُ الذِي يَفْعَلُ هَذَا الخَيْرَ يَرْفَعُ عَنْ المُسْلِمِينَ مَا أَمْكَنَهُ مِنْ الظُّلمِ وَيَدْفَعُ شَرَّ الشِّرِّيرِ بِأَخْذِ بَعْضِ مَا يَطْلُبُ مِنْهُمْ فَمَا لا يُمْكِنُهُ رَفْعُهُ هُوَ مُحْسِنٌ إلى المُسْلِمِينَ غَيْرُ ظَالِمٍ لهُمْ يُثَابُ وَلا إثْمَ عَليْهِ فِيمَا يَأْخُذُهُ عَلى مَا ذَكَرَهُ وَلا ضَمَانَ عَليْهِ فِيمَا أَخَذَهُ وَلا إثْمَ عَليْهِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ إذَا كَانَ مُجْتَهِدًا فِي العَدْلِ وَالإِحْسَانِ بِحَسَبِ الإِمْكَانِ، وَهَذَا كَوَصِيِّ اليَتِيمِ وَنَاظِرِ الوَقْفِ وَالعَامِلِ فِي المُضَارَبَةِ وَالشَّرِيكِ وَغَيْرِ هَؤُلاءِ مِمَّنْ يَتَصَرَّفُ لِغَيْرِهِ بِحُكْمِ الوِلايَةِ

---

(١) المجموع ٢٩/٤٨٣، وانظر: نفسه ٢٩/ ٢٥، ٤٨، ٤٨٨، القواعد الفقهية النورانية ص ١٥٢-١٥٥

(٢) المجموع ٢٩/٥١

أَوْ الوِكَالَةِ إِذَا كَانَ لا يُمْكِنُهُ فِعْلُ مَصْلَحَتِهِمْ إلا بِأَدَاءِ بَعْضِهِ مِنْ أَمْوَالِهِمْ لِلقَادِرِ الظَّالِمِ: فَإِنَّهُ مُحْسِنٌ فِي ذَلِكَ غَيْرُ مُسِيءٍ وَذَلِكَ مِثْلُ مَا يُعْطِي هَؤُلاءِ المكاسين وَغَيْرَهُمْ فِي الطُّرُقَاتِ وَالأَشْوَالِ وَالأَمْوَالِ التِي اؤْتُمِنُوا؛ كَمَا يُعْطُونَهُ مِنْ الوَظَائِفِ المُرَتَّبَةِ عَلَى العَقَارِ وَالوَظَائِفِ المُرَتَّبَةِ عَلى مَا يُبَاعُ وَيُشْتَرَى ؛ فَإِنَّ كُل مَنْ تَصَرَّفَ لِغَيْرِهِ أَوْ لِنَفْسِهِ فِي هَذِهِ الأَوْقَاتِ مِنْ هَذِهِ البِلادِ وَنَحْوِهَا فَلا بُدَّ أَنْ يُؤَدِّيَ هَذِهِ الوَظَائِفَ فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ لا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ لِغَيْرِهِ لزِمَ مِنْ ذَلِكَ فَسَادُ العِبَادِ وَفَوَاتُ مَصَالِحِهِمْ . وَالذِي يَنْهَى عَنْ ذَلِكَ لِئَلا يَقَعَ ظُلْمٌ قَلِيلٌ لوْ قَبِل النَّاسُ مِنْهُ تَضَاعَفَ الظُّلمُ وَالفَسَادُ عَلَيْهِمْ فَهُوَ بِمَنْزِلةِ مَنْ كَانُوا فِي طَرِيقٍ وَخَرَجَ عَلَيْهِمْ قُطَّاعُ الطَّرِيقِ فَإِنْ لمْ يُرْضُوهُمْ بِبَعْضِ المَالِ أَخَذُوا أَمْوَالهُمْ وَقَتَلُوهُمْ . فَمَنْ قَال لِتِلكَ القَافِلةِ : لا يَحِلُّ لكُمْ أَنْ تُعْطُوا لِهَؤُلاءِ شَيْئًا مِنْ الأَمْوَالِ التِي مَعَكُمْ لِلنَّاسِ فَإِنَّهُ يَقْصِدُ بِهَذَا حِفْظَ ذَلِكَ القَلِيلِ الذِي يَنْهَى عَنْ دَفْعِهِ وَلكِنْ لوْ عَمِلُوا بِمَا قَال لهُمْ ذَهَبَ القَلِيلُ وَالكَثِيرُ وَسُلِبُوا مَعَ ذَلِكَ فَهَذَا مِمَّا لا يُشِيرُ بِهِ عَاقِلٌ فَضْلًا أَنْ تَأْتِيَ بِهِ الشَّرَائِعُ فَإِنَّ اللهَ تَعَالى بَعَثَ الرُّسُل لِتَحْصِيلِ المَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ المَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا بِحَسَبِ الإِمْكَانِ»[1] .

(٢) وجود الولاة والقضاة ولو مع ظلمهم وقلة عدلهم أولى من عدمهم، واستقلال شخصية القاضي أو الحاكم في القضايا المالية وغير المالية عن المتحاكمين، ولو كان ظالما، أولى من كونه أحد الطرفين؛ إذ إن الفساد المترتب على عدم الولاة، أو انحياز السلطات القضائية أو التنفيذية، أكبر بكثير من العكس، والمصلحة المترتبة على وجودهم حتى مع الظلم أعظم من تلك المتوقعة عند عدمهم، وفي هذا يقول: «وَإِذَا قُسِمَ بَيْنَ المُقَاتِلةِ فَيَجِبُ أَنْ يُقْسَمَ بِالعَدْلِ كَمَا يَجِبُ العَدْلُ عَلى كُلِّ حَاكِمٍ وَكُلِّ قَاسِمٍ ؛ لكِنْ إذَا قُدِّرَ أَنَّ القَاسِمَ أَوْ الحَاكِمَ لَيْسَ عَدْلًا لمْ تَبْطُل جَمِيعُ أَحْكَامِهِ وَقَسْمُهُ عَلى الصَّحِيحِ الذِي كَانَ عَلَيْهِ السَّلفُ فَإِنَّ هَذَا مِنْ الفَسَادِ الذِي تَفْسُدُ بِهِ أُمُورُ النَّاسِ ؛

(١) مجموع الفتاوى ٣٠/٣٥٧-٣٥٨

فَإِنَّهُ قَدْ ثَبتَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ الأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ التِي يَأْمُرُ فِيهَا بِطَاعَةِ وُلاةِ الأُمُورِ مَعَ جَوْرِهِمْ مَا يُبَيِّنُ أَنَّهُمْ إذَا أَمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَجَبَتْ طَاعَتُهُمْ وَإِنْ كَانُوا ظَالِمِينَ . فَإِذَا حَكَمَ حُكْمًا عَادِلًا وَقَسَمَ قَسْمًا عَادِلًا : كَانَ هَذَا مِنْ العَدْلِ الذِي تَجِبُ طَاعَتُهُمْ فِيهِ . فَالظَّالِمُ لوْ قَسَمَ مِيرَاثًا بَيْنَ مُسْتَحِقِّيهِ بِكِتَابِ اللهِ كَانَ هَذَا عَدْلًا بِإِجْمَاعِ المُسْلِمِينَ . وَلوْ قَسَمَ مَغْنَمًا بَيْنَ غَانِمِيهِ بِالحَقِّ كَانَ هَذَا عَدْلًا بِإِجْمَاعِ المُسْلِمِينَ . وَلوْ حَكَمَ لِمُدَّعٍ بِبَيِّنَةٍ عَادِلةٍ لا تُعَارَضُ كَانَ هَذَا عَدْلًا . وَالحُكْمُ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَإِبَاحَةٌ فَيَجِبُ طَاعَتُهُ فِيهِ . هَذَا إذَا كَانَتْ القِسْمَةُ عَادِلةً . فَأَمَّا إذَا كَانَ فِي القِسْمَةِ ظُلْمٌ ؛ مِثْل أَنْ يُعْطِيَ بَعْضَ النَّاسِ فَوْقَ مَا يَسْتَحِقُّ وَبَعْضَهُمْ دُونَ مَا يَسْتَحِقُّ: فَهَذَا هُوَ الاسْتِيثَارُ الذِي ذَكَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ حَيْثُ قَال: (عَلى المُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِي عُسْرِهِ وَيُسْرِهِ وَمَنْشَطِهِ وَمَكْرَهِهِ وَأَثَرَةٍ عَليْهِ مَا لمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ)[1] ، وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ عبادة بْنِ الصَّامِتِ قَال: (بَايَعْنَا رَسُول اللهِ ﷺ عَلى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي عُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَمَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَأَثَرَةٍ عَليْنَا وَأَنْ لا نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلهُ وَأَنْ نَقُول - أَوْ نَقُومَ - بِالحَقِّ . حَيْثُ مَا كُنَّا لا نَخَافُ فِي اللهِ لوْمَةَ لائِمٍ)[2] ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذَا مَا زَال فِي الإِسْلامِ مِنْ وُلاةِ الأُمُورِ وَمَنْ دَخَل فِي هَذِهِ الأُمُورِ وَإِنَّمَا يُسْتَثْنَى فِي الخُلفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَمَنْ اتَّبَعَهُمْ . فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ . فَالمُعْطَى إذَا أُعْطِيَ قَدْرَ حَقِّهِ أَوْ دُونَ حَقِّهِ : كَانَ لهُ ذَلِكَ بِحُكْمِ قِسْمَةِ هَذَا القَاسِمِ كَمَا لوْ قَسَمَ المِيرَاثَ وَأَعْطَى بَعْضَ الوَرَثَةِ حَقَّهُ كَانَ ذَلِكَ بِحُكْمِ هَذَا القَاسِمِ وَكَمَا لوْ حَكَمَ لِمُسْتَحِقٍّ بِمَا اسْتَحَقَّهُ كَانَ لهُ أَنْ يَأْخُذَ ذَلِكَ بِمُوجَبِ هَذَا الحُكْمِ . وَليْسَ لِقَائِلٍ أَنْ

---

(١)أخرجه مسلم -كتاب الأمارة-باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية- حديث (١٨٣٦) من حديث أبي هريرة

(٢)متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت -أخرجه البخاري-كتاب الأحكام-باب كيف يبايع الناس الإمام- حديث (٦٧٧٤) / ومسلم- كتاب الأمارة-باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية- حديث (١٧٠٩)

يَقُول : أَخْذَهُ بِمُجَرَّدِ الِاسْتِيلاءِ كَمَا لوْ لمْ يَكُنْ حَاكِمٌ وَلا قَاسِمٌ فَإِنَّهُ عَلى نُفُوذِ هَذِهِ المَقَالةِ تَبْطُلُ الأَحْكَامُ وَالأَعْطِيَةُ التِي فَعَلهَا وُلاةُ الأُمُورِ جَمِيعُهُمْ ؛ غَيْرُ الخُلفَاءِ . وَحِينَئِذٍ فَتَسْقُطُ طَاعَةُ وُلاةِ الأُمُورِ ؛ إذْ لا فَرْقَ بَيْنَ حُكْمٍ وَقَسْمٍ وَبَيْنَ عَدَمِهِ . وَفِي هَذَا القَوْلِ مِنْ الفَسَادِ فِي العَقْلِ وَالدِّينِ مَا لا يَخْفَى عَلى ذِي لُبٍّ ؛ فَإِنَّهُ لوْ فَتَحَ هَذَا البَابَ أَفْضَى مِنْ الفَسَادِ إلى مَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ظُلمِ الظَّالِمِ ثُمَّ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ يَظُنُّ أَنَّ مَا يَأْخُذُهُ قَدْرُ حَقِّهِ وَكُلُّ وَاحِدٍ إنَّمَا يَشْهَدُ اسْتِحْقَاقَ نَفْسِهِ دُونَ اسْتِحْقَاقِ بَقِيَّةِ النَّاسِ وَهُوَ لا يَعْلمُ مِقْدَارَ الأَمْوَالِ المُشْتَرَكَةِ . وَهَل يُجْعَلُ لهُ مِنْهَا بِالقِيمَةِ هَذَا أَوْ أَقَلُّ ؟ وَالإِنْسَانُ ليْسَ لهُ أَنْ يَكُونَ حَاكِمًا لِنَفْسِهِ وَلا شَاهِدًا لِنَفْسِهِ فَكَيْفَ يَكُونُ قَاسِمًا لِنَفْسِهِ ؟ . وَمَعْلُومٌ عِنْدَ كُلِّ أَحَدٍ أَنَّ دُخُول الشُّرَكَاءِ تَحْتَ قَاسِمٍ غَيْرِهِمْ وَدُخُول الخُصَمَاءِ تَحْتَ حَاكِمٍ غَيْرِهِمْ وَلوْ كَانَ ظَالِمًا أَوْ جَاهِلًا [أَوْلى] مِنْ أَنْ يَكُونَ كُلُّ خَصْمٍ حَاكِمًا لِنَفْسِهِ وَكُلُّ شَرِيكٍ قَاسِمًا لِنَفْسِهِ فَإِنَّ الفَسَادَ فِي هَذَا أَعْظَمُ مِنْ الفَسَادِ فِي الأَوَّلِ . وَالشَّرِيعَةُ جَاءَتْ بِتَحْصِيلِ المَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ المَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا وَرَجَّحَتْ خَيْرَ الخَيْرَيْنِ بِتَفْوِيتِ أَدْنَاهُمَا وَهَذَا مِنْ فَوَائِدِ نَصْبِ وُلاةِ الأُمُورِ . وَلوْ كَانَ عَلى مَا يَظُنُّهُ الجَاهِلُ لكَانَ وُجُودُ السُّلطَانِ كَعَدَمِهِ وَهَذَا لا يَقُولُهُ عَاقِلٌ فَضْلًا عَنْ أَنْ يَقُولهُ مُسْلِمٌ ؛ بَل قَدْ قَال العُقَلاءُ : سِتُّونَ سَنَةً مِنْ سُلطَانٍ ظَالِمٍ خَيْرٌ مِنْ ليْلةٍ وَاحِدَةٍ بِلا سُلطَانٍ)) [1] .

(٣) جواز التصرف في المصالح العامة وفق المصلحة الراجحة، كالوقف الذي تتعطل منفعته فيبدل بخير منه، وكذلك ما كان في حكمه كالطرق والمرافق العامة ونحو ذلك ما تتعلق به مصالح الناس، كل ذلك يجوز التصرف فيه بالتغيير والتبديل والنقل وغير ذلك بحسب المصلحة بناء على هذه القاعدة، يقول ابن تيمية في ذلك: ((مَا عَلِمْت أَحَدًا اشْتَرَطَ أَنْ يَكُونَ البَدَلُ فِي بَلدِ الوَقْفِ الأَوَّلِ ؛ بَل النُّصُوصُ عِنْدَ أَحْمَد وَأُصُولُهُ وَعُمُومُ كَلامِهِ وَكَلامُ أَصْحَابِهِ وَإِطْلاقُهُ يَقْتَضِي أَنْ يَفْعَل فِي ذَلِكَ مَا هُوَ

(١)مجموع الفتاوى ٣٠/١٣٤-١٣٦

مَصْلحَةُ أَهْلِ الوَقْفِ ؛ فَإِنَّ أَصْلَهُ فِي هَذَا البَابِ مُرَاعَاةُ مَصْلحَةِ الوَقْفِ ؛ بَل أَصْلُهُ فِي عَامَّةِ العُقُودِ اعْتِبَارُ مَصْلحَةِ النَّاسِ ؛ فَإِنَّ اللهَ أَمَرَ بِالصَّلاحِ وَنَهَى عَنْ الفَسَادِ وَبَعَثَ رُسُلَهُ بِتَحْصِيلِ المَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ المَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا))[١] .

(٤) جواز مزاولة العمل بالأجر في الأعمال المختلف في جواز أخذ الأجر فيها ؛ إما لشرفها كتعليم القرآن ونحوه من تعليم علوم الدين، أو لدناءتها كالحجامة وما في حكمها كمزاولة النجاسات ؛ إذا لم يكن للمسلم سبيل للعيش الكريم سواها ؛ وإلا اضطر إلى ما هو أسوأ منها كالمسألة، أو ارتكاب المحرم، يقول ابن تيمية : ((... بِكُلِّ حَالٍ فَحَالُ المُحْتَاجِ إِلَيْهِ لَيْسَتْ كَحَالِ المُسْتَغْنِي عَنْهُ كَمَا قَالَ السَّلَفُ : كَسْبٌ فِيهِ بَعْضُ الدَّنَاءَةِ خَيْرٌ مِنْ مَسْأَلَةِ النَّاسِ ؛ وَلِهَذَا لَمَّا تَنَازَعَ العُلَمَاءُ فِي أَخْذِ الأُجْرَةِ عَلَى تَعْلِيمِ القُرْآنِ وَنَحْوِهِ : كَانَ فِيهِ ثَلاثَةُ أَقْوَالٍ فِي مَذْهَبِ الإِمَامِ أَحْمَد وَغَيْرِهِ : أَعْدَلُهَا أَنَّهُ يُبَاحُ لِلمُحْتَاجِ ، قَال أَحْمَد : أُجْرَةُ التَّعْلِيمِ خَيْرٌ مِنْ جَوَائِزِ السُّلطَانِ ، وَجَوَائِزُ السُّلطَانِ خَيْرٌ مِنْ صِلَةِ الإِخْوَانِ ، وَأُصُولُ الشَّرِيعَةِ كُلُّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى هَذَا الأَصْلِ أَنَّهُ يُفَرَّقُ فِي المَنْهِيَّاتِ بَيْنَ المُحْتَاجِ وَغَيْرِهِ كَمَا فِي المَأْمُورَاتِ ؛ وَلِهَذَا أُبِيحَتْ المُحَرَّمَاتُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ لا سِيَّمَا إذَا قُدِّرَ أَنَّهُ يَعْدِلُ عَنْ ذَلِكَ إلى سُؤَالِ النَّاسِ ، فَالمَسْأَلَةُ أَشَدُّ تَحْرِيمًا ؛ ... وَلِهَذَا اتَّفَقَ العُلَمَاءُ عَلى أَنَّهُ يُرْزَقُ الحَاكِمُ وَأَمْثَالُهُ عِنْدَ الحَاجَةِ ، وَتَنَازَعُوا فِي الرِّزْقِ عِنْدَ عَدَمِ الحَاجَةِ ، وَأَصْلُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللهِ فِي قَوْلِهِ فِي وَلِيِّ اليَتِيمِ : ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُل بِالمَعْرُوفِ﴾ فَهَكَذَا يُقَالُ فِي نَظَائِرِ هَذَا ؛ إِذْ الشَّرِيعَةُ مَبْنَاهَا عَلى تَحْصِيلِ المَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ المَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا ، وَالوَرَعُ تَرْجِيحُ خَيْرِ الخَيْرَيْنِ بِتَفْوِيتِ أَدْنَاهُمَا وَدَفْعِ شَرِّ الشَّرَّيْنِ وَإِنْ حَصَلَ أَدْنَاهُمَا))[٢] .

---

(١) مجموع الفتاوى ٣١/٢٦٦

(٢) مجموع الفتاوى ٣٠/١٩٢-١٩٣

الفصل الثاني: الأحكام الشرعية وقواعدها

المبحث الأول: تمهيد حول الحكم الشرعي وأقسامه

المطلب الأول: معنى الحكم الشرعي

الحكم في اللغة

الحكم في اللغة: مصدر قولك حكم بينهم يحكم أي قضى، ومادة الكلمة اللغوية تعني: المنع ، وإليه ترجع معظم تراكيب مادة (ح ك م)، ومنه سميت حكمة الدابة لأنها تمنعها، والحكمة تمنع من الجهل، وكذا قولهم: حكّمت الرجل إذا منعته مما يريد، وحكمت الصغير والسفيه وأحكمته أخذت على يده، قال جرير[١] :

أبني حنيفة أحكموا سفاءكم إني أخاف عليهمُ أن أغضبا[٢].

الحكم في الاصطلاح

وأما في **الاصطلاح**: فالحكم الشرعي عند الأصوليين هو (خطاب الشرع)، وهو عند الفقهاء (مدلول خطاب الشرع)[٣] ، فالأولون نظروا إليه من ناحية مصدره، وهو الله تعالى فالحكم صفة له، وهو أصله ومرجعه، والآخرون نظروا إليه من جهة متعلقه، وهو فعل المكلف؛ إذ هو النتيجة وهي مدار علم الفقه.

وهذا التعريف عام وغير دقيق، ولكنه شامل لمقصود الحكم الشرعي عندهم بنوعيه التكليفي والوضعي؛ وقد نسب ابن النجار هذا التعريف إلى الإمام أحمد، وعرفه كثير من الأصوليين بأنه: (خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير)[٤] ، ونسب

---

(١)جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي الكلبي اليربوعي، من تميم، أشعر أهل عصره، ولد ومات في اليمامة، وعاش عمره يناضل الشعراء ويساجلهم، وكان عفيفاً، وهو من أغزل الناس شعراً، له ديوان شعر مطبوع في جزأين، توفي سنة ١١٠هـ .انظر : وفيات الأعيان (١/٤٦٥) – السير (٤/٥٩٠)

(٢)انظر: معجم مقاييس اللغة ٩١/٢، الصحاح ١٩٠١/٥

(٣)انظر : شرح الكوكب المنير ٣٣٣/١

(٤)انظر : شرح تنقيح الفصول ص٦٧ ، فواتح الرحموت ٥٤/١ ، نهاية السول ٤٧/١ ،

الطوفي هذا التعريف لأكثر المتأخرين، ورجح (مقتضى خطاب الشرع) بدل (خطاب الشرع)[١]، فكأنه مال إلى الجانب الفقهي في مفهوم الحكم الشرعي، والأثر واحد على كل حال.

وهذا التعريف يؤخذ عليه أنه يخرج الحكم الوضعي من الحد، وهو مأخذ قوي؛ إذ الحكم الوضعي كالسبب والمانع ونحوهما نوع من الحكم الشرعي، وليس فيه اقتضاء ولا تخيير؛ وقد تعلل من أخرجه تارة بأنه حكم عقلي وليس شرعي، وتارة بأنه مجرد علامة على الحكم وليس حكما، وتارة بأنه مستلزم للاقتضاء أو التخيير في الحقيقة فهو داخل في الحد وليس بخارج منه[٢]؛ ولهذا بعد أن ذكر الأسنوي هذه التعليلات التي علل بها من رأى إخراج الحكم الوضعي من الحد ومنهم البيضاوي الذي يشرح كتابه رد عليها ثم قال "فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة قيد آخر في الحد، وهو (الوضع) فيقال: بالاقتضاء أو الوضع أو التخيير"[٣]

وقد تعرض ابن تيمية لتعريفات الأصوليين للحكم الشرعي، مشيرا إلى وجهة نظر الفقهاء التي ترى تفسير الحكم الشرعي بفعل المكلف، ورأي الأصوليين الذين يرون تفسيره بفعل الشارع سبحانه، مضيفا إليها رأيا ثالثا يجعل الحكم الشرعي هو المعنى المشترك بين المعنيين، ثم رجح شمول معناه لهذه الثلاثة كلها، وهذا ما يشرحه حين يقول: «الأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ قَدْ يُرَادُ بِهَا مَا أَخْبَرَ بِهَا الشَّارِعُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الأَحْكَامَ صِفَاتٌ لِلفِعْلِ؛ وَأَنَّ الشَّارِعَ بَيَّنَهَا وَكَشَفَهَا، وَمِنْهَا مَا يُعْلَمُ بِالعَقْلِ ضَرُورَةً أَوْ نَظَرًا؛ وَمِنْهَا مَا يُعْلَمُ بِهِمَا، وَيُسَمَّى الجَمِيعُ أَحْكَامًا شَرْعِيَّةً، أَوْ تَخُصُّ الأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ بِمَا لَمْ يُسْتَفَدْ إلا مِنْ الشَّارِعِ، وَهَذَا اصْطِلاحُ المُعْتَزِلَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ المُتَكَلِّمِينَ وَالفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِنَا وَغَيْرِهِمْ، وَقَدْ يُرَادُ بِهَا مَا أَثْبَتَهَا الشَّارِعُ

---

(١)انظر : شرح مختصر الروضة ١/٢٥٠

(٢)انظر : نهاية السول ١/٦٥-٦٧

(٣)نهاية السول ١/٦٨

وَأَتَى بِهَا وَلَمْ تَكُنْ ثَابِتَةً بِدُونِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الفِعْلَ حكم لهُ فِي نَفْسِهَا، وَإِنَّمَا الحُكْمُ مَا أَتَى بِهِ الشَّارِع، وَهَذَا قَوْلُ الأَشْعَرِيَّةِ وَمَنْ وَافَقَهُمْ مِنْ أَصْحَابِنَا وَغَيْرِهِمْ، ثُمَّ قَدْ يُقَالُ: الحكْمُ هُوَ خِطَابُ الشَّارِعِ وَهُوَ الإِيجَابُ وَالتَّحْرِيمُ مِنْه؛ وَقَدْ يُقَالُ: هُوَ مُقْتَضَى الخِطَابِ وَمُوجِبِهِ وَهُوَ الوُجُوبُ وَالحُرْمَةُ مَثَلًا، وَقَدْ يُقَالُ: المُتَعَلِّقُ الذِي بَيْنَ الخِطَابِ وَالفِعْلِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّ اسْمَ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ يَنْطَبِقُ عَلى هَذِهِ الثَّلاثَةِ وَقَدْ يُقَالُ: بَل الحُكْمُ الشَّرْعِيُّ يُقَالُ: عَلى مَا أَخْبَرَ بِهِ، وَعَلى مَا جَاءَ بِهِ مِنْ الخِطَابِ، وَمُقْتَضَاهُ، وَهَذَا كَمَا قُلْنَاهُ فِي العِلمِ الشَّرْعِيِّ فَتَدَبَّرْ هَذِهِ الأُصُول الثَّلاثَةَ: العِلمَ الشَّرْعِيَّ وَالحُكْمَ الشَّرْعِيَّ وَالشَّرِيعَةَ»[(١)].

وعلى هذا يكون التعريف المختار للحكم الشرعي الذي يشمله بقسميه، ويسلم من جل الاعتراضات الواردة على غيره، هو تعريف ابن الحاجب وهو:

(خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع)[(٢)].

(١) المجموع ١٩/٣١١

(٢) بيان المختصر ١/٣٢٥

المطلب الثاني: أنواع الحكم الشرعي

وبهذا يظهر لنا انقسام الحكم الشرعي إلى قسمين، أحدهما يستدعي فعلا من المكلف اقتضاء أو تخييرا، والآخر هو من وضع الشارع ابتداء ولا يستدعي من المكلف فعلا، فهو مجرد علامة على الطلب، وإن استدعى الطلب فعلى سبيل التبع والاستلزام وليس على سبيل الأصالة والتضمن، ويسمى الأول الحكم التكليفي، والثاني الحكم الوضعي؛ وسنستكمل التمهيد للقواعد الواردة في هذا الفصل بالتعريف بهذين النوعين وبيان أقسامهما، فنقول وبالله التوفيق:

أولا: الحكم التكليفي

تعريفه

فقد عرفوه بأنه: (**خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير**)، وواضح أنه نفس التعريف الذي عرف به بعضهم الحكم الشرعي بوجه عام، وقد تبين لنا سابقا أن هذا التعريف إنما يصح على الحكم الشرعي في جانبه التكليفي دون الوضعي، ولهذا كان اختيار بعض الأصوليين له من هذه الجهة[١].

ولأن بعض الأصوليين -كما سبق- إما لم يجعلوا الحكم الوضعي ضمن الحكم الشرعي أصلا، وإما اعتبروه داخلا فيه بهذه القيود، لهذا اكتفوا عند التعريف بهذا، ولم يفرقوا، وحيث أن الأصح هو انقسام الحكم الشرعي إلى هذين القسمين؛ ولهذا جاءت تطبيقات الأصوليين كلهم بلا استثناء مراعية لهذا التفريق، فمن دأبهم تخصيص الحكم التكليفي ببحث مستقل عن الوضعي؛ مما يدل على اعترافهم بالتفريق بينهما، وإن جاءت حدودهم في هذا مضطربة؛ ولهذا أيضا عندما يذكرون أقسام الحكم الشرعي بهذا المفهوم التكليفي لا يذكرون ضمنه إلا ما يتعلق بفعل المكلف على أحد الوجهين اقتضاء أو تخييرا كما

---

(١)انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٢٥٠، المدخل لابن بدران ص١٥٧،

سنعرف[١] .

وهذا التقسيم هو ما يؤكده شيخ الإسلام ابن تيمية بناء على أنه المنهجية الأصولية الصحيحة ؛ لابتنائها على الحِكَم والأسباب التي عهد من الشارع مراعاتها ، وهي المنهج السائد والمرعي بين أهل الفقه الذين هم أدرى بأحكام الشرع وتطبيقاته ، فيقول : ((وَالْفُقَهَاءُ الْمُثْبِتُونَ لِلأَسْبَابِ وَالحِكَمِ قَسَّمُوا خِطَابَ الشَّرْعِ وَأَحْكَامَهُ إلى "قِسْمَيْنِ" خِطَابَ تَكْلِيفٍ وَخِطَابَ وَضْعٍ وَإِخْبَارٍ كَجَعْلِ الشَّيْءِ سَبَبًا وَشَرْطًا وَمَانِعًا))[٢] .

أنواعه

أما أنواع الحكم التكليفي فلم يختلف الأصوليون في تعدادها كثيرا ، وإن اختلفوا في حدود هذه الأنواع ومفاهيمها ، وهي خمسة :

(١) الواجب ، (٢) والمندوب ، (٣) والمحرم ، (٤) والمكروه ، (٥) والمباح

وقالوا : إن وجه انحصار خطاب الشارع التكليفي في هذه الأنواع الخمسة دون غيرها ، هو : أنه إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما ، فإن كان اقتضاء الفعل جازما فهو الواجب ، وإن كان غير جازم فهو المندوب ، وإن كان اقتضاء الترك جازما فهو الحرام ، وإن كان غير جازم فهو المكروه ، وإن كان على التخيير فهو المباح[٣] .

وقد أشار شيخ الإسلام إلى هذا التقسيم وجهه ، بناء على فعل المكلف العام المطلق ، والخاص المعين ، فقال : ((الفِعْلُ : إِمَّا أَنْ يَكُونَ بِالنِّسْبَةِ إلى الشَّرْعِ وُجُودُهُ رَاجِحًا عَلَى عَدَمِهِ وَهُوَ الوَاجِبُ وَالْمُسْتَحَبُّ ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ عَدَمُهُ رَاجِحًا عَلَى وُجُودِهِ ، وَهُوَ الْمُحَرَّمُ وَالْمَكْرُوهُ ، وَإِمَّا أَنْ يَسْتَوِيَ الأَمْرَانِ وَهُوَ الْمُبَاحُ ، وَهَذَا التَّقْسِيمُ بِحَسَبِ الأَمْرِ الْمُطْلَقِ ، ثُمَّ " الفِعْلُ الْمُعَيَّنُ"

---

(١)انظر لمزيد من التفصيل : تنقيح الفصول ص٧٨،٦٧ ، بيان المختصر ٤٠٥/١ ، نهاية السول ١/ ٨٩-٩٣ ، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٤٠-٣٤٢ .

(٢)المجموع ٤٨٧/٨

(٣)انظر : روضة الناظر ١/ ٩٠ ، شرح مختصر الروضة ١/ ٢٦١ ، نهاية السول ١/ ٧١ المدخل ص١٥٧.

الذِي يُقَالُ هُوَ مُبَاحٌ: إمَّا أَنْ تَكُونَ مَصْلَحَتُهُ رَاجِحَةٌ لِلعَبْدِ لِاسْتِعَانَتِهِ بِهِ عَلى طَاعَتِهِ وَلِحُسْنِ نِيَّتِهِ فَهَذَا يَصِيرُ أَيْضًا مَحْبُوبًا رَاجِحَ الوُجُودِ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مُفَوِّتًا لِلعَبْدِ مَا هُوَ أَفْضَلُ له، كَالْمُبَاحِ الذِي يَشْغَلُهُ عَنْ مُسْتَحَبٍّ فَهَذَا عَدَمُهُ خَيْرٌ له»[١].

ومن هنا يمكننا أن نشرع في تفصيل تعريف كل واحد من هذه الأنواع:

الواجب

في اللغة: يطلق على معنيين: أحدهما السقوط، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ (الحج ٣٦) أي سقطت، ومنه قولهم: وجبت الشمس، أي غابت.

والثاني الثبوت واللزوم، ومنه قوله ﷺ: (أسألك موجبات رحمتك)[٢]، أي ما تستحق به وتلزم، ومنه قولهم: وجب البيع، أي لزم[٣].

وأما في اصطلاح الأصوليين فلهم تعاريف كثيرة ذكر منها ابن النجار ستة، هي:

---

(١)المجموع ٥٢٩/١٠

(٢)حديث عبدالله بن أبي أوفى -أخرجه ابن ماجه-كتاب الصلاة-باب ما جاء في صلاة الحاجة- حديث (١٣٨٤)، والترمذي -كتاب أبواب الصلاة-باب ما جاء في صلاة الحاجة- حديث (٤٧٩) عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله ﷺ من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله وليصل على النبي ﷺ ثم ليقل لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل إثم لا تدع لي ذنبا إلا غفرته ولا هما إلا فرجته ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم الراحمين، وقال: "هذا حديث غريب وفي إسناده مقال"، وقال الألباني: "ضعيف جداً" انظر ضعيف سنن ابن ماجه رقم (١٣٨٤)

(٣)انظر: معجم مقاييس اللغة ٨٩/٦، الصحاح ٢٣١/١

١. ما ذم شرعا تاركه قصدا مطلقا.

٢. ما يعاقب تاركه.

٣. ما توعد على تركه بالعقاب.

٤. ما يذم تاركه شرعا.

٥. ما يخاف العقاب بتركه.

٦. إلزام الشرع[(١)].

وكل واحد من هذه الحدود يراعي جانبا لا يراعيه الآخر، ويضيف عليه أو يحترز، ويبدو أن الأول هو اختيار جمهورهم، فهو اختيار البيضاوي والقرافي والطوفي وابن النجار، وابن بدران وغيرهم[(٢)]، وبقية التعريفات ليست بعيدة عنه في المضمون فلنكتفِ به حتى لا نطيل فيما لا تدعو الحاجة إليه.

والفرض مرادف للواجب عند أكثر الأصوليين[(٣)]، ومنهم من يفرق بينهما بأنه ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، والواجب ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة العدم، وهذا مذهب الحنفية[(٤)].

المندوب

في اللغة: من الندب بمعنى الدعاء، يقال ندبه للأمر فانتدب له أي دعاه فأجاب، ومنه

---

(١)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٣٤٥-٣٤٩

(٢)انظر:نهاية السول١/٧٥، تنقيح الفصول ص٧١، شرح مختصر الروضة١/٢٧٢، شرح الكوكب المنير١/٣٤٥-٣٤٩

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٢٧٤، شرح الكوب المنير ١/٣٥٢، المستصفى ١/٦٦، الإحكام للآمدي ١/٨٧، شرح البدخشي ١/٥٨، نهاية السول ١/٧٦.

(٤)انظر: كشف الأسرار ٢/٣٠٣، أصول السرخسي ١/١١٠، فواتح الرحموت ١/٥٨

الحديث: (انتدب الله لمن يخرج في سبيله)[١] أي أجابه إلى غفرانه، وفي الشعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهانا[٢].

وأما في الاصطلاح: فهو: ما أثيب فاعله ولم يعاقب تاركه مطلقا[٣]، وقال الآمدي هو: المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا[٤]، وقال القرافي: ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم[٥].

وواضح أن هذه التعريفات من حيث المضمون لا تختلف كثيرا، ولهذا قال الطوفي: "والأقوال الثلاثة متقاربة"[٦].

وتطلق على المندوب أسماء متعددة، قال ابن النجار: "ويسمى المندوب : سنة، ومستحبا، وتطوعا، وطاعة، ونفلا، وقربة، ومرغبا فيه، وإحسانا"[٧].

---

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة –أخرجه البخاري–كتاب الأيمان–باب الجهاد من الإيمان– حديث (٣٦) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال انتدب الله عز وجل لمن خرج في سبيله لا يخرجه إلا إيمان بي وتصديق برسلي أن أرجعه بما نال من أجر أو غنيمة أو أدخله الجنة ولولا أن أشق على أمتي ما قعدت خلف سرية ولوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل ، ومسلم –كتاب الأمارة–باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله– حديث (١٨٧٦)

(٢)انظر: الصحاح ١/٢٢٣، لسان العرب ١٤/٨٨، المصباح المنير ص٨٢٠

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٣٥٣، شرح الكوب المنير ١/٤٠٣، المدخل ص١٦١

(٤)انظر: الإحكام ١/١٠٣

(٥)انظر: تنتقيح الفصول ص ٧١

(٦)شرح مختصر الروضة ١/٣٥٣

(٧)شرح الكوب المنير ١/٤٠٣

الحرام

في اللغة: ضد الحلال، من الحرمة وهي: ما لا يحل انتهاكه[١]، وقال الراغب: "الحرام الممنوع منه"[٢].

وفي الاصطلاح: عرفه أكثر الأصوليين بأنه: ما ذم فاعله شرعا[٣]، وقال الآمدي: هو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له[٤]، والاثنان متقاربان، والثاني أكثر تفصيلا، بينما الأول أدق عبارة، والله أعلم.

وللحرام كذلك أسماء كثيرا ما تطلق ويراد بها ذات المفهوم، سرد ابن النجار جلها فقال: "ويسمى الحرام محظورا وممنوعا، ومزجورا ومعصية، وذنبا وقبيحا، وسيئة وفاحشة، وإثما وحرجا وتحريجا وعقوبة"[٥].

المكروه

في اللغة: من الكريهة بمعنى الشدة في الحرب، أو من الكُره بمعنى المشقة[٦].

قال الطوفي: "فيجوز اشتقاق المكروه من ذلك؛ لأن الطبع والشرع لا ينفران إلا عن شدة ومشقة بحسب حالهما"[٧].

---

(١)انظر: الصحاح ١٨٩٥/٥

(٢)المفردات ص١١٤

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ٣٥٩/١، شرح الكوب المنير ٣٨٦/١، المدخل ص١٦٢، نهاية السول ٧٩/١، تنقيح الفصول ص٧١

(٤)انظر: الإحكام ٩٨/١

(٥) شرح الكوب المنير ٣٨٦/١-٣٨٧

(٦)انظر: الصحاح ٢٢٤٧/٦، المفردات للراغب ص٤٢٩، المصباح المنير ص٧٣١

(٧) شرح مختصر الروضة ٣٨٢/١

وأما في الاصطلاح: فهو ضد المندوب، وعرفوه بأنه: **ما مدح تاركه ولم يذم فاعله**[(١)]، وقال القرافي: هو ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم[(٢)].

وقد يستعمل لفظ الكراهة والمكروه، ويراد به معاني تخرج عن هذا المفهوم، فقد يراد به الحرام وهو كثير في استعمالات المتقدمين، وقد يراد به ترك الأولى، كما قد يطلق على ما فيه شبهة، ولكن الضابط -حسب اصطلاح متأخري الأصوليين- أنه إذا أطلق لفظ الكراهة انصرف إلى التنزيه، وهو المحدود هنا وهو قسيم الحرام، وضد المندوب، فإذا أريد غيره فلابد من قرينة تدل على المراد[(٣)].

المباح

في اللغة: من الإباحة ، وهي الإظهار، يقال: باح بسره، إذا أظهره، وقيل من باحة الدار وهي ساحتها، وفيه معنى السعة وانتفاء العائق؛ لأن الساحة تتسع للتصرف فيها بالسعي والحركة والعائق من ذلك منتف[(٤)].

وقيل من الإذن ، يقال: أباح الرجل ماله، أي أذن في الأخذ والترك، وجعله مطلق الطرفين، واستباحه القوم أقدموا عليه[(٥)].

وأما في الاصطلاح: فهو: ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه من غير

---

(١)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٣٨٣، شرح الكوكب المنير ١/٤١٣، المدخل ص١٦٤، نهاية السول ١/٧٩

(٢)انظر: تنقيح الفصول ص ٧١

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة١/٣٨٤، شرح الكوب المنير /٤١٨-٤٢٠، المدخل ص١٦٤، الإحكام للآمدي١/١٠٦

(٤)انظر: الصحاح ١/٣٥٦

(٥)انظر: المصباح المنير ص ٩١

مدح يترتب عليه ولا ذم[١]، أو ما خلا من مدح وذم لذاته[٢]، أو ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم[٣]، أو ما استوى طرفاه في نظر الشرع[٤]، والمضمون في الكل واحد، وهو عدم تعلق الذم ولا المدح بالفعل ولا بالترك.

ومن أسماء المباح: الطِلق، والحلال، والجائز، وقد يطلق ويراد به غير الحرام فيعم الواجب والمندوب والمكروه والمباح[٥].

ثانيا: الحكم الوضعي

تعريفه

وعرفه بعض الأصوليين بما يقابل قسيمه الحكم التكليفي، فقالوا: (**خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء ولا بالتخيير**)[٦]، وهو تعريف يراعي -كما هو واضح- كون الحكم الوضعي جزءا من الحكم الشرعي الذي سبق أن أرجح تعريفاته هو (خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع)، وحيث قد عرف أن الاقتضاء والتخيير خاص بالحكم التكليفي، فلم يبق إلا الوضع فعرف به، ولكن عيب عليه اعتماده على أسلوب النفي المتعدد، وهو غير وجيه[٧].

---

(١)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٣٨٦، شرح الكوكب المنير ١/٤٢٢، المدخل ص١٦٥

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٢٢

(٣)انظر: نهاية السول ١/٨٠

(٤)انظر: تنقيح الفصول ص٧١

(٥)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٢٦-٤٢٩

(٦)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤١٤

(٧)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤١٥

ولهذا فالمختار تعريفه بأنه: (**خبر استفيد من نصب الشارع علما معرفا لحكمه**)[١]

ومعنى هذا التعريف: أن الشرع وضع -أي شرع- أمورا سميت أسبابا وشروطا وموانع يعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات ونفي، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط وتنتفي بوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط، فالشارع بوضع هذه الأمور والعلامات أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها، عند وجود تلك الأمور وانتفائها، فكأنه قال مثلا: إذا وجد النصاب الذي هو سبب الزكاة، والحول الذي هو شرطها؛ فاعلموا أني قد أوجبت الزكاة، وإن وجد الدين الذي هو مانع من وجوبها، أو انتفى السوم الذي هو شرط لوجوبها في السائمة، فاعلموا أني لم أوجب الزكاة، وهكذا سائر الأحكام كالقصاص والسرقة والزنا وغيرها بالنظر إلى وجود أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها وعكسه[٢].

أنواعه

أما أنواع الحكم الوضعي فلم يتفق عليها الأصوليون اتفاقهم على أنواع التكليفي كما سبق، ولكن يمكن تقسيم هذه الأنواع حسب مواقف الأصوليين منها إلى قسمين، وفق صنيع آل تيمية في "المسودة"[٣]:

الأول: **أنواع متفق عليها**

أي متفق على اعتبارها من الحكم الوضعي، وهي التي سميت في "المسودة": (ما يظهر به الحكم)[٤]، واعتبرها الطوفي من قبيل كليات الحكم الوضعي[٥]، وهي:

---

(١)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٣٤، شرح مختصر الروضة ١/٤١٢، المدخل ص١٦٧

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٣٥، المدخل ص١٦٧

(٣)انظر: المسودة ص٨٠

(٤)انظر: المسودة ص٨٠

(٥)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٤١، المدخل ص١٧٢

١. العلة وهي في أصل الوضع اللغوي: (العرض الموجب لخروج البدن الحيواني عن الاعتدال الطبيعي)، وأما شرعا فتطلق لمعان ثلاثة:

- أحدها ما أوجب الحكم الشرعي لا محالة، وهو المجموع المركب من مقتضى الحكم وشرطه ومحله وأهله، تشبيها بأجزاء العلة العقلية؛ وذلك كما يقال: وجوب الصلاة حكم شرعي، ومقتضيه أمر الشارع بالصلاة، وشرطه أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه بأن يكون بالغا عاقلا، ومحله الصلاة، وأهله المصلى، فالعلة هنا المجموع المركب من هذه الأمور، والأهل والمحل ركنان من أركانها، وبالجملة فهذه الأشياء الأربعة تسمى علة.
- ثانيها: مقتضى الحكم، وإن تخلف لفوات شرط، أو وجود مانع، وبيانه: أن اليمين هو المقتضي لوجوب الكفارة فيسمى علة له، وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق بمجموع أمرين: الحلف الذي هو اليمين، والحنث فيها، لكن الحنث شرط في الوجوب والحلف هو السبب المقتضي له، فقالوا هو علة، فإذا حلف الإنسان على فعل شيء أو تركه، قيل قد وجدت منه علة وجوب الكفارة، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث وإنما هو بمجرد الحلف انعقد سببه.
- ثالثها: حكمة الحكم، وهي المعنى المناسب الذي ينشأ عنه الحكم، كمشقة السفر للقصر والفطر، والدين لمنع الزكاة والأبوة لمنع القصاص، فيقال مشقة السفر هي علة استباحة القصر والفطر للمسافر، والدين في ذمة مالك النصاب علة لمنع وجوب الزكاة، وكون القاتل أبا علة لمنع وجوب القصاص، والمعنى المناسب هو كون حصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصلاة بقصرها والتخفيف عنه بالفطر، وانقهار مالك النصاب بالدين عليه

معنى مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه، وكون الأب سبب وجود الولد معنى مناسب لسقوط القصاص؛ لأنه لما كان سبب إيجاده لم تقتض الحكمة أن يكون الولد سبب إعدامه وهلاكه لمحض حقه.

٢. السبب، وهو لغة: ما توصل به إلى الغرض المقصود، وشرعا: (ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته)، فيوجد الحكم عنده لا به، وذلك لأنه ليس مؤثرا في الوجود، بل هو وصلة ووسيلة إليه، كالحبل مثلا؛ فإنه يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس هو المؤثر في الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستقي للماء ثم استعير السبب شرعا لمعان:

- أحدها: ما يقابل المباشرة، كحفر البئر مع التردية فيها، فإذا حفر شخص بئرا ودفع آخر إنسانا فتردى فيها فهلك، فالأول وهو الحافر متسبب إلى هلاكه، والثاني وهو الدافع مباشر له، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة، فقالوا إذا اجتمع المتسبب والمباشر غلبت المباشرة ووجب الضمان على المباشر وانقطع حكم التسبب، وله أمثلة أخرى محلها كتب الفروع.
- الثاني: علة العلة، كالرمي سمي سببا للقتل وهو علة الإصابة، والإصابة علة لزهوق النفس الذي هو القتل، فالرمي هو علة علة القتل، وقد سموه سببا.
- الثالث: العلة بدون شرطها، كالنصاب بدون حولان الحول، سمي سببا لوجوب الزكاة.
- الرابع: العلة الشرعية كاملة، وهي المجموع المركب من المقتضي، والشرط، وانتفاء المانع، ووجود الأهل والمحل، يسمى سببا، ثم إن هذه العلة قد تكون وقتا كالزوال للظهر، وقد تكون معنى يستلزم حكمة باعثة كالإسكار للتحريم ونحوه، وسميت هذه العلة

سببا فرقا بينها وبين العلة العقلية؛ لأن العقلية موجبة لوجود معلولها كالكسر للانكسار، وسائر الأفعال مع الانفعالات؛ فإنه متى وجد الفعل القابل وانتفى المانع وجد الانفعال، بخلاف الأسباب فإنه لا يلزم من وجودها وجود مسبباتها، وأما العلة الشرعية الكاملة فإنها وإن كان يلزم من وجودها وجود معلولها سببا مع أن السبب لا يلزم من وجوده وجود مسببه لكن لما كان تأثيرها ليس لذاتها بل بواسطة نصب الشارع لها ضعفت لذلك عن العلة العقلية فأشبهت السبب الذي حكمه أن يحصل عنده لا به؛ فلذلك سميت سببا.

٣. الشرط، وهو في اللغة: العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ (محمد ١٨) أي علاماتها، وفي الشرع (ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته) وذلك كالإحصان الذي هو شرط وجوب رجم الزاني، فإن وجوب الرجم ينتفي بانتفاء الإحصان، فلا يرجم إلا محصن، وكالحول الذي هو شرط وجوب الزكاة، ينتفي وجوبها لانتفائه، فلا تجب إلا بعد تمام الحول، والشرط منحصر في أربعة أنواع:

- الأول: عقلي كالحياة للعلم، فإنه إذا انتفت الحياة انتفى العلم، ولا يلزم من وجودها وجوده.
- الثاني: شرعي كالطهارة للصلاة.
- الثالث: لغوي نحو"عبدي حر إن قمت"، وهذا النوع كالسبب فإنه يلزم من وجود القيام وجود العتق ومن عدم القيام عدم العتق المعلق عليه.
- الرابع: عادي كالغذاء للحيوان؛ إذ العادة الغالبة أنه يلزم من انتفاء الغذاء انتفاء الحياة ومن وجوده وجودها؛ إذ لا يتغذى إلا

الحي، فعلى هذا يكون الشرط العادي مطردا منعكسا، كالشرط اللغوي، ويكونان من قبيل الأسباب لا من قبيل الشروط.

وما جعل قيدا لشيء في معنى، كالشرط في العقد، فالأصح أنه كالشرط الشرعي، وقيل كاللغوي، واللغوي أغلب استعماله في السببية العقلية، كقولك إذا طلعت الشمس فالعالم مضيء، وفي الشرعية كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (المائدة ٦)، واستعمل اللغوي لغة في شرط لم يبق للمسبب شرط سواه، نحو إن تأتني أكرمك؛ فإن الإتيان شرط لم يبق للإكرام سواه؛ لأنه إذا دخل الشرط اللغوي عليه علم أن أسباب الإكرام حاصلة، لكن متوقفة على حصول الإتيان.

٤. المانع: في اللغة: اسم فاعل من المنع، وهو الكف والحرمان، وشرعا: (وهو ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته) فهو عكس الشرط وهو نوعان:

- الأول: مانع الحكم، كالأبوة في القصاص، مع القتل العمد، ويعرف المانع هنا بأنه: وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكم المسبب.
- الثاني: مانع السبب، كالدَّين للزكاة، مع ملك نصاب، ويعرف هنا بأنه: وصف يخل وجوده بحكم السبب(١).

---

(١)راجع لهذه الأنواع: شرح مختصر الروضة١/٤١٩-٤٤٠، شرح الكوكب المنير١/٤٣٩-٤٦٣، المدخل ص١٦٨-١٧٠، حاشية البناني ١/١٣٩-١٦١، بيان المختصر١/٤٠٥-٤٠٨، الإحكام للآمدي١/١١٠-١١٢، تنقيح الفصول ص٧٨-٨٥

الثاني: أنواع مختلف عليها

أي اختلفوا فيها بين معتبر لها من الحكم الشرعي أو العقلي ، والجمهور الذين اعتبروها من الحكم الشرعي، منهم من عدها ضمن الحكم التكليفي منه، ولكن الأكثر على كونها أحكاما شرعية وضعية؛ إذ هي من حيث المعنى أقرب إلى الوضع منها إلى التكليف، لعدم احتوائها على الطلب الذي يميز الحكم التكليفي، واشتمالها على معنى العلامة المنصوبة للدلالة(١) ، ولهذا اعتبرها الطوفي من قبيل جزئيات الحكم الوضعي التي تعد كاللواحق له في مقابل القسم الأول الذي جعله من كلياته(٢) ، وعلى هذا الاعتبار جرى أكثر الأصوليين في مصنفاتهم، وهذه الأنواع هي:

١. الصحة والفساد والبطلان، أما الصحة فهي نوعان: أحدهما: الصحة في العبادات وعرفها الفقهاء بأنها: (وقوع الفعل كافيا في سقوط القضاء) كالصلاة الواقعة بشروطها وأركانها مع انتفاء موانعها، فإذا وقعت كذلك سقط الطلب بقضائها، وقال المتكلمون: الصحة هنا (موافقة الأمر)، فكل من أمر بعبادة فوافق الأمر بفعلها كان قد أتى بها صحيحة، وإن اختل شرط من شروطها أو وجد مانع، وهذا أعم من قول الفقهاء؛ لأن كل صحة فهي موافقة الأمر عند المتكلمين، وليس كل موافقة الأمر صحة عند الفقهاء؛ فصلاة المحدث وهو يظن الطهارة صحيحة على قول المتكلمين دون الفقهاء، والقضاء واجب على القولين ومن هنا يظهر أن الخلاف بينهما لفظي، إذ النتيجة على القولين واحدة، وأما البطلان فيقابل الصحة على الرأيين، فعلى قول الفقهاء البطلان هو (وقوع الفعل غير كاف في سقوط القضاء) وعلى

---

(١)انظر: شرح الكوكب المنير ٤٦٤/١، فواتح الرحموت ١/ ٥٥، ١٢٠ وما بعدها، تيسير التحرير ٢٣٧/٢ ، بيان المختصر ٤٠٧/١-٤٠٨ ، حاشية البناني على جمع الجوامع ١٦٢/١

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ٤٤١/١ ، المدخل ص١٧٢

قول المتكلمين هو (مخالفة الأمر)، والثاني من أنواع الصحة، الصحة في المعاملات كعقد البيع والرهن والنكاح ونحوها وهي (ترتب أحكامها المقصودة بها عليها)[١]، ويرى الآمدي: أنه يصح تفسير الصحة في العبادات بهذا أيضا، على معنى: أن مقصود العبادة إقامة رسم التعبد وبراءة ذمة العبد منها، فإذا أفادت ذلك كان هو معنى أنها كافية في سقوط القضاء، فتكون صحيحة، والبطلان والفساد مترادفان عند الجمهور فيقال: صحيح وفاسد، كما يقال: صحيح وباطل[٢]، وفرق الحنفية فاثبتوا قسما متوسطا بين الصحيح والباطل سموه الفاسد، وقالوا: هو ما كان مشروعا بأصله دون وصفه، وخصوا ذلك بالمعاملات دون العبادات[٣]، على أن من الحنابلة والشافعية أيضا من فرق بين الفاسد والباطل في الفقه في مسائل كثيرة[٤]، وقال في "شرح التحرير": «غالب المسائل التي حكموا عليها بالفساد هي ما إذا كان مختلفا فيها بين العلماء، والتي حكموا عليها بالبطلان هي ما إذا كان مجمعا على بطلانها أو الخلاف فيها شاذ، قال: ثم وجدت بعض أصحابنا قال الفاسد من النكاح: ما يسوغ فيه الاجتهاد والباطل ما كان مجمعا على

---

(١)انظر: شرح مختصر الروضة١/٤٤١-٤٤٥، شرح الكوكب المنير١/٤٦٥-٤٧٣، المدخل ص١٧٢-١٧٣، حاشية البناني١/١٣٩-١٦١، بيان المختصر١/٤٠٨-٤٠٩، الإحكام للآمدي١/١١٢-١١٣، تنقيح الفصول ص٧٦-٧٧

(٢)انظر: الإحكام للآمدي ١/١١٣

(٣)انظر: تيسير التحرير ٢/٢٣٦

(٤)انظر: شرح الكوكب المنير١/٤٧٤ المدخل ص١٧٣، نهاية السول١/٩٧،القواعد والفوائد الأصولية ص٩٥ وما بعدها

بطلانه))[١].

٢. الأداء والإعادة والقضاء، فالأداء هو (فعل المأمور به في وقته المقدر له شرعا) كفعل المغرب ما بين غروب الشمس وغروب الشفق، ويدخل في ذلك ما كان مضيقا كالصوم، وموسعا محدودا كوقت الصلوات، أو غير محدود كالحج فإن وقته العمر وتحديده بالموت ضروري ليس كتحديد أوقات الصلوات[٢]، والإعادة هي (فعل المأمور به في وقته المقدر له شرعا لخلل في الأول) سواء كان الخلل في الإجزاء كمن صلى بدون شرط أو ركن، أو في الكمال كمن صلى منفردا فيعيدها جماعة في الوقت، هكذا قال الأصوليون[٣]، وقال القرافي هي: (إيقاع العبادة في وقتها بعد تقدم إيقاعها على خلل في الإجزاء أو الكمال)[٤]، وهو أوضح من سابقه، وقال ابن قدامة في"الروضة": (الإعادة فعل الشيء مرة بعد أخرى)[٥]، وقال الطوفي: هو أرجح؛ لأنه أوفق للغة والمذهب، فالعرب تطلق الإعادة على الكرة بعد الكرة، وفي المذهب: من صلى ثم حضر جماعة سن له أن يعيدها معهم إلا المغرب على خلاف هذا، ويشمل قولهم: "من صلى" ما إذا صلى الأولى منفردا أو في جماعة، فأثبتوا الإعادة مع عدم الخلل في الأولى، وفي مذهب مالك لا تختص الإعادة بالوقت بل هي فيه لاستدراك المندوبات، وبعد الوقت لاستدراك

---

(١)انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٧٤، المدخل ص١٧٣

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٤٤٧، المدخل ص١٧٤

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٤٤٧، المدخل ص١٧٤

(٤)تنقيح الفصول ص٧٦

(٥)روضة الناظر ١/ ١٦٨

الواجبات[(١)]، والقضاء هو (فعل المأمور به خارج الوقت أي بعد خروجه لفوات الفعل فيه لعذر أو غيره) بأن أخر المأمور به عمدا حتى خرج وقته ثم فعله[(٢)]، وعرفه القرافي بأنه: (إيقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع لمصلحة فيه)[(٣)]، قال الطوفي: "وهو الأحسن"[(٤)].

و العبادة قد توصف بالأداء والقضاء كالصلوات الخمس، وقد لا توصف بهما كالنوافل؛ لعدم تقدير وقتها، وقد توصف بالأداء وحده كالجمعة والعيدين وعدم القضاء فيهما للتوقيف أو الإجماع لا لامتناعه عقلا ولا شرعا[(٥)]، والإجزاء يختص بالمطلوب واجبا أو مستحبا؛ ولهذا فهو خاص بالعبادات دون المعاملات[(٦)]، ويرى القرافي أنه مثل الصحة ولكنه يفارقها في أنه لا يدخل المعاملات ولا النوافل من العبادات، فلا يوصف أي منها بالإجزاء بينما يوصف بالصحة؛ إذ إنما يوصف بالإجزاء ما هو واجب[(٧)]، والنفوذ (تصرف لا يقدر فاعله على رفعه) كالعقود اللازمة من البيع والإجارة والوقف وغيرها إذا اجتمعت شروطها وانتفت موانعها[(٨)]، واعتبره الجويني

---

(١)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٤٨، المدخل ص١٧٤

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٤٨، المدخل ص١٧٤

(٣)تنقيح الفصول ص٧٣

(٤)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٥٥

(٥)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٥٦، المدخل ص١٧٤

(٦)انظر: المدخل ص١٧٥، حاشية البناني ١/١٦٩

(٧)انظر: تنقيح الفصول ص٧٨، حاشية البناني ١/١٦٩

(٨)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٧٤، المدخل ص١٧٥

مرادفا للصحة[١].

٣. الرخصة والعزيمة، فالعزيمة لغة: القصد المؤكد، وشرعا: هي (الحكم الثابت بدليل شرعي خال عن معارض راجح) فقولنا: الحكم الثابت بدليل شرعي يتناول الواجب والمندوب وتحريم الحرام وكراهة المكروه، فالعزيمة واقعة في جميع هذه الأحكام؛ ولهذا قال الحنابلة: إن سجدة ص هل هي من عزائم السجود أو لا؟ مع أن سجدات القرآن كلها عندهم ندب، وقولنا: بدليل شرعي احتراز عما ثبت بدليل عقلي، فإن ذلك لا تستعمل فيه العزيمة والرخصة، وقولنا: خال من معارض راجح احتراز عما ثبت بدليل شرعي لكن لذلك الدليل معارض مساو أو راجح، كتحريم الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة لأنه حكم ثابت بدليل خلا عن معارض، فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض لدليل التحريم وهو راجح عليه حفظا للنفس فجاز الأكل وحصلت الرخصة، وقيل: العزيمة (عبارة عما لزم العباد بإلزام الله تعالى)، والرخصة لغة: السهولة، وشرعا: (ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح)، وقيل هي: (ثبوت حكم لحالة تقتضيه مخالفة مقتضى دليل يعمها)، وقيل هي : (ما أبيح فعله مع كون حراما)، ومن الرخصة ما هو واجب كأكل الميتة للمضطر، ووجوبه على الصحيح الذي عليه الأكثر، ومنها ما هو مندوب كقصر المسافر الصلاة إذا اجتمعت الشروط وانتفت الموانع، ومنها ما هو مباح كالجمع بين الصلاتين في غير عرفة ومزدلفة وكذا بيع العرايا[٢].

---

(١)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤٧٤، الورقات مع شرح للمحلي ص٥٧

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٥٧-٤٦٧، شرح الكوكب المنير ١/٤٧٥-٤٨٢، المدخل ص١٧٥-١٧٦، حاشية البناني ١/١٩٥-٢٠٢، بيان المختصر ١/٤١١-٤١٢، الإحكام للآمدي ١/١١٣-١١٤.

هذا وسأكتفي بهذا القدر فيما يتعلق بالحكم الشرعي، تاركا لبعض مسائله التي يتعرض لها الأصوليون ضمن بحوثه المجال لترد معنا ضمن ما يرد في القواعد؛ إذ هي المقصود الأصلي من وراء البحث، وما هذه المقدمة إلا مدخل تمهيدي، فلا تناسبه الإطالة والإسهاب، بل يكفي فيه مجرد تصور أولي يمكن بعده الولوج في صلب الموضوع، حيث سنتعرض بحسب قواعدنا المدروسة لكل قضية من هذه القضايا تفصيلا إن شاء الله، وما ليس في ضمن قواعدنا منها فله موضعه الذي يطلب فيه وهو موجود وميسور ولله الحمد.

القواعد الأصولية عند ابن تيمية

وتطبيقاتها في المعاملات التقليدية والاقتصاديات المعاصرة

تأليف

د. محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي الهاشمي

عضو هيئة التدريس المكلف بجامعة أم القرى
والمشرف التربوي بقسم الثقافة والتعليم بجدة

المجلد الثاني

مكتبة الرشد

ناشرون

القواعد الأصولية عند ابن تيمية

وتطبيقاتها في المعاملات التقليدية والاقتصادية
المعاصرة

المبحث الثاني: في قواعد الحكم الشرعي وتطبيقاتها

المطلب الأول: في قواعد الحكم التكليفي

القاعدة العاشرة

ما لم يأمر الشارع به ولا مصلحة للإنسان فيه فليس بواجب ولا مستحب(١)

شرح القاعدة

في هذه القاعدة يحدد ابن تيمية مصدر التكليف الشرعي، ومستوى هذا التكليف في جانب من جوانبه، وهو المقتضي للفعل، ويؤصل لذلك -كالشأن به دائما- وفق بناء محكم وأساس متين، يجمع بين الدقة والمتانة، وبين السعة والشمول.

فقد عرفنا في التمهيد لهذا المبحث ما في الحكم التكليفي من معنى إلزام المكلف بفعل ما على وجه من الوجوه، فعلا أو تركا، وعليه فلابد لهذا التكليف من مصدر يكون له من القوة ما يضفي عليه صفة الإلزام الكافية، والأصوليون -كما وضح من خلال تعريفهم للحكم الشرعي- يعتبرون هذا الإلزام صادرا من الشارع بموجب خطابه المتضمن فعلا أو تركا أو تخييرا بينهما، ويعتبرون الأمر والنهي الصادرين منه هما الوسيط الذي يؤدي هذه المهمة، فيدرسون هذين الوسيطين في مباحث خاصة يتناولون فيهما ما يقتضيانه من إلزام وما يدلان عليه من وجوب واستحباب أو تحريم وكراهة أو إباحة، كل ذلك وصولا إلى الثمرة التطبيقية التي يخرج بها المكلف من خطاب الشرع وما يلزمه به، ودرجة هذا الإلزام جزما وغير جزم، وهذه المباحث كلها، بكل ما دلت عليه وما تضمنته، ولكن في جانبها الفعلي وليس التركي، هو ما ضمنه شيخ الإسلام هذه القاعدة، ففيها يتناول الأمر بما دل عليه من طلب للفعل، ويشير إلى سلطة الإلزام التي احتواها هذا الأمر ومصدرها، كل ذلك في هذه العبارة التقعيدية

---

(١)انظر هذه القاعدة في : المجموع ٢٦٨/٣١.

الرائعة؛ ولذا سأتناولها وفق ما يلي:

مفاهيم "الأمر" و "الواجب" و "المستحب"

يدور الحديث في هذه القاعدة حول ثلاثة عناصر أساسية بين حاكم ومحكوم به ومحكوم عليه هي: الأمر، والواجب والمستحب، فالأمر هو سلطة الحكم والإلزام، فهو الحاكم والمحكوم به، والواجب والمستحب هما المحكوم عليه بمقتضى الأمر ولهذا يتطلب شرح القاعدة بيان المقصود بكل واحد من هذه المفاهيم حتى يمكن فهم المراد فيها بدقة.

أما الواجب والمستحب فقد سبق بيان المراد منهما في المبحث الأول من هذا الفصل(١)، فلن نحتاج لإعادة ما قلناه سوى أن نذكّر بأن المستحب هو نفس المندوب كما بيناه هناك، وأن نشير إلى أن كلا من الواجب والمستحب هما استدعاء للفعل من الشارع أولهما على سبيل الجزم، والثاني على غير الجزم، فكل منهما مطلوبان شرعا مرغوب فيهما على وجه الفعل.

وأما الأمر فسيأتي في مبحث خاص -إن شاء الله- الحديث مفصلا عنه ضمن دلالات الألفاظ، ولكن يهمنا في هذا الموضع فقط، أن نعلم باقتضاب ماذا يعني الأمر عند الأصوليين وماذا يقتضي لضرورة ذلك في فهم مضمون هذه القاعدة.

والأمر في اصطلاح الأصوليين هو: اقتضاء أو استدعاء مستعل ممن دونه فعلا بقول(٢)، أو استدعاء الفعل بالقول على جهة الاستعلاء(٣).

ومن خلال هذا التعريف يظهر لنا ارتباط الأمر بطلب الفعل دون الترك، وبهذا يخرج النهي الذي يتضمن طلب الترك دون الفعل، كما يظهر لنا قيد الاستعلاء الذي أكد عليه

---

(١)انظر ص: [٤٨٣]

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ٣/ ١٠.

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ٢/ ٣٤٩، وانظر لمزيد من تعريفات الأمر: الإحكام للآمدي ١/ ١٣٧، المستصفى ١/ ٤١١، البرهان ١/ ٢٠٣، المنخول ص١٠٢، كشف الأسرار ١/ ١٠١، تيسير التحرير ١/ ٣٣٧، فواتح الرحموت ١/ ٣٧٠.

الأصوليون في تعريف الأمر؛ ليشير إلى ما لابد أن يحويه الأمر من سلطة عليا تضفي عليه صفة الإلزام، وتلك أولى وأهم خصائص الأمر، وهي إحدى الركائز التي يبني عليها ابن تيمية قوله بمقتضى هذه القاعدة كما سيظهر إن شاء الله.

وقوله في نص القاعدة "ما لم يأمر به"، يفيد بأن المدلول عليه هنا من الأمر، هو المنفي في مقابل المثبت، أي أنه استعمل أسلوب النفي بدل الإثبات، فبدل أن يقول: "الواجب والمستحب هو ما أمر به ..." قال: " ما لم يأمر به ... فليس بواجب ولا مستحب" والفرق بين الأسلوبين يتجلى في أسلوب الحصر الذي يقدمه كل واحد منهما ودرجته، في كل حالة على حدة، فبينما تظل قدرة طريقة الإثبات على الشمول محدودة، خاصة في مثل الحالة التي يريد الشيخ التعبير عنها ضمن هذه القاعدة، وهي ما يمكن تسميته "غير المرغوب فيه شرعا"، فلو حاول في حالة كهذه استعمال أسلوب الإثبات لراح يعدد ما لا ينحصر من التصرفات قولية وفعلية مما ينطبق عليه هذا الوصف، ولن يأتي -مهما حاول- على كل المطلوب، بينما يمكن بعبارة جد موجزة أن يحقق ذات الهدف، باستخدام أسلوب النفي بإلغاء ما ينحصر من الحد- وهو في هذه الحالة المرغوب فيه شرعا- ليبقى ما لا ينحصر -وهو هنا غير المرغوب فيه شرعا- في الإطار المحدود، وهذا نظير قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ...﴾ (الأنعام ١٤٥) فحصر المباح من المطعومات -وهو غير منحصر- بإخراج المحرم -وهو منحصر- من الحد بواسطة النفي، فبقي المباح بسعته وشموله وتشعبه محصورا -بكل دقة- داخل هذا الحد الذي يستطيع كل عاقل أن يدرك أبعاده، ويطبق مضمونه، وهذا الأسلوب هو ما يطلق عليه ابن تيمية: "التقسيم الحاصر الجامع بين النفي والإثبات"(١).

وبالتالي فقوله: "ليس بواجب ولا مستحب ..."، وفق ما سبق شرحه من مفهوم كل من الواجب والمستحب، يعني أن ما لم يتحقق فيه معنى الأمر بهذا المفهوم الأصولي المتعارف

---

(١)انظر: بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٢٩

عليه فليس واجبا ولا مستحبا، وبما أن الطلب الشرعي للفعل جازما وغير جازم منحصر فيهما، فيمكن القول بأن كل تصرف -بأوسع معاني التصرف- لا ينطبق عليه وصف كونه مأمورا به -على الوجه المضمن في القاعدة والذي يأتي بيانه- فليس مطلوبا شرعا، وبذلك يفقد صفة الإلزام، وهذا المعنى هو منطوق القاعدة، ومفهومها أن كل تصرف كذلك اتصف بكونه مأمورا به فهو مطلوب شرعا، وبذلك ينال صفة الإلزام الشرعي إما جزما وإما بغير جزم، وإلى هذا يشير الشيخ في موضع آخر حين يقول: «الوَسِيلَةُ التِي أَمَرَ اللهُ المُؤْمِنِينَ بِابْتِغَائِهَا تَتَنَاوَلُ كُل وَاجِبٍ وَمُسْتَحَبٍّ وَمَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ وَلا مُسْتَحَبٌّ لا يَدْخُلُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ كَانَ مُحَرَّمًا أَوْ مَكْرُوهًا أَوْ مُبَاحًا»[١].

مصدر الإلزام في المطلوب الشرعي

واضح من قوله "ما لم يأمر به الشارع ولا مصلحة فيه..." في نص القاعدة أن الشيخ يعتبر مصدر الإلزام بفعل المطلوب الشرعي ينحصر في أمرين:

الأول: ما أمر به الشارع

الثاني: ما فيه مصلحة

ومع أن العبارة توحي باختلاف المصدرين إلا أن قراءة في فقه ابن تيمية تظهر التداخل الشديد بين المصدرين حتى لا يكادان ينفصلان إلا بالقدر الذي تمليه ضرورة الترتيب والاصطلاح الأصولي.

فواضح أنه يعتبر بأن الواجب والمستحب إنما يستفادان إما من أمر الشارع، وإما من ثبوت كونهما مصلحة، ولكن برجوع سريع إلى ما سبق لنا بحثه قريبا[٢]، حول الفكر المصلحي عند ابن تيمية يظهر لنا بوضوح أنه لا يعتبر مصلحة إلا ما أمر به الشارع، ويؤكد مرارا أن الله لا يأمر أصلا إلا بما فيه مصلحة، وبهذا يتداخل تداخلا شديدا ما أمر به الشارع مع ما فيه مصلحة، حتى يكادان يصبحان شيئا واحدا، تأمل قوله التالي:

---

(١)المجموع ١/١٩٩-٢٠٠

(٢)راجع مبحث الاستصلاح في ص[٤٢٣]

«الوَاجِبَاتُ والمستحبات لا بُدَّ أَنْ تَكُونَ المَصْلَحَةُ فِيهَا رَاجِحَةً عَلى المَفْسَدَةِ؛ إذْ بِهَذَا بُعِثَتْ الرُّسُلُ وَنَزَلَتْ الكُتُبُ وَاللهُ لا يُحِبُّ الفَسَادَ؛ بَل كُلُّ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ فَهُوَ صَلاحٌ، وَقَدْ أَثْنَى اللهُ عَلى الصَّلاحِ وَالمُصْلِحِينَ، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ، وَذَمَّ المُفْسِدِينَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ، فَحَيْثُ كَانَتْ مَفْسَدَةُ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ أَعْظَمَ مِنْ مَصْلَحَتِهِ لَمْ تَكُنْ مِمَّا أَمَرَ اللهُ بِهِ وَإِنْ كَانَ قَدْ تُرِكَ وَاجِبٌ وَفُعِلَ مُحَرَّمٌ»[1]؛ حيث ترى بوضوح كيف يتداخل في فكر ابن تيمية المفهومان الشرعي والمصلحي، لتعرف من خلال ذلك أن مصدر الإلزام في رأي ابن تيمية – كما عند غيره– واحد هو الشرع، ولكنه يأخذ صورتين، كلاهما يصح أن يسميا أمرا شرعيا بهذا المعنى، لتداخلهما الشديد حيث يمكن أن تسمى كل واحدة منهما باسم الأخرى، كما سأوضح لاحقا، إن شاء الله، ولهذا يؤكد على وحدة هذا المصدر معتبرا ذلك أصلا مطردا فيقول: «فَهَذَا أَصْلٌ يَجِبُ اعْتِبَارُهُ، وَلا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ وَاجِبًا أَوْ مُسْتَحَبًّا إلا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ يَقْتَضِي إيجَابَهُ أَوْ اسْتِحْبَابَهُ»[2]، وبناء على قاعدة السنة والبدعة يقرر أن ما ثبت به الأمر الشرعي وجوبا أو استحبابا هو فقط الدين الذي شرعه الله لخلقه: «وَقَدْ قَرَّرْنَا فِي قَاعِدَةِ " السُّنَّةِ وَالبِدْعَةِ ": أَنَّ البِدْعَةَ فِي الدِّينِ هِيَ مَا لَمْ يَشْرَعْهُ اللهُ وَرَسُولُهُ ﷺ، وَهُوَ مَا لَمْ يَأْمُرْ بِهِ أَمْرَ إيجَابٍ وَلا اسْتِحْبَابٍ، فَأَمَّا مَا أَمَرَ بِهِ أَمْرَ إيجَابٍ أَوْ اسْتِحْبَابٍ وَعُلِمَ الأَمْرُ بِهِ بِالأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ: فَهُوَ مِنْ الدِّينِ الَّذِي شَرَعَهُ اللهُ»[3]، «السُّنَّةُ هِيَ الشَّرِيعَةُ وَهِيَ مَا شَرَعَهُ اللهُ وَرَسُولُهُ ﷺ مِنْ الدِّينِ وَهُوَ مَا أُمِرَ بِهِ أَمْرَ إيجَابٍ أَوْ اسْتِحْبَابٍ»[4].

ولكن اللمسة التيمية الخاصة تظهر في ضبطه لهذا الإلزام الشرعي ضبطا محكما من خلال شرطين ما فتئ يؤكد عليهما في كل مناسبة، هما:

---

(١) المجموع ١٢٦/٢٨

(٢) المجموع ٢٦٤/١.

(٣) المجموع ١٠٨/٤.

(٤) المجموع ٤٣٦/٤.

الأول: الإخلاص، ويعني أن كل فعل لا يكون مطلوبا شرعا إلا إذا كان المقصود به التقرب إلى الله، ونيل رضاه.

الثاني: المتابعة، وتعني أنه لا يكون الفعل كذلك مطلوبا ومرغوبا فيه شرعا ما لم يكن وفق ما شرعه الله، وقد بَيَّنَه رسوله ﷺ.

فكل فعل خارج هذا الإطار لا يكون مطلوبا شرعا، وبالتالي فلا يكون واجبا ولا مستحبا؛ إذ هما المطلوب الشرعي، وهو العمل الحسن، وهذا ما يوضحه ابن تيمية مستنبطا إياه من دلالة القرآن، فيقول: «كَمَا قَال تَعَالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ (هود ٧ ـ الملك ٢)، قَال الفضيل بْنُ عِيَاضٍ[١] : أَخْلصُهُ وَأَصْوَبُه، قَالُوا: يَا أَبَا عَلِيٍّ مَا أَخْلصُهُ وَأَصْوَبُهُ ؟ قَال: إنَّ العَمَل إذَا كَانَ خَالِصًا وَلمْ يَكُنْ صَوَابًا لمْ يُقْبَل، وَإِذَا كَانَ صَوَابًا وَلمْ يَكُنْ خَالِصًا لمْ يُقْبَل، حَتَّى يَكُونَ خَالِصًا صَوَابًا، وَالخَالِصُ أَنْ يَكُونَ لِلهِ، وَالصَّوَابُ أَنْ يَكُونَ عَلى السُّنَّةِ»[٢] .

وقد أكد الشيخ على هذين الأصلين في مواضع متعددة[٣]، واعتبرهما مبنى الدين، وأساس كل إلزام بفعل جازم وهو الواجب، أو غير جازم وهو المستحب والمندوب، فلا يصح أن يستفاد أي من الحكمين من أي مصدر آخر، بل إن كل محاولة في هذا الاتجاه فهي

---

(١)الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، الإمام القدوة الثبت شيخ الإسلام أبو علي التميمي اليربوعي الخراساني، المجاور بحرم الله، ولد بسمرقند ونشأ بأبيورد وارتحل في طلب العلم فاستقر به المقام في مكة، وكان ثقة نبيلاً فاضلاً عابداً ورعاً كثير الحديث، قال ابن المبارك : ما بقي على ظهر الأرض عندي أفضل من الفضيل بن عياض، مات الفضيل بمكة سنة ١٨٧هـ .انظر : السير (٨/٤٢١) – وفيات الأعيان (٢/٢٦١) – تهذيب الكمال (٢٣/٢٨١)

(٢) المجموع ١/٣٣٣.

(٣)انظر: المجموع ١/٣١٠-٣١٢، ٣٣٣، ٣٦٥، ١٠/٢٣٤، ٢٥/٣١٦-٣١٧، ٢٦/١٥١، ٢٧/١٤٨، ٢٨/٢٣،.

باطلة، وكل ما يبنى عليها باطل، وفي هذا يقول رحمه الله:

«وَدِينُ الإِسْلامِ مَبْنِيٌّ عَلى أَصْلَيْنِ : أَنْ نَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنْ نَعْبُدَهُ بِمَا شَرَعَهُ مِنْ الدِّينِ وَهُوَ مَا أَمَرَتْ بِهِ الرُّسُلُ أَمْرَ إِيجَابٍ أَوْ أَمْرَ اسْتِحْبَابٍ»[1].

«جِمَاعُ دِينِ الإِسْلامِ: أَنْ يُعْبَدَ اللهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ وَيُعْبَدَ بِمَا شَرَعَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ: مِنْ الوَاجِبَاتِ والمستحبات وَالمَنْدُوبَاتِ، فَمَنْ تَعَبَّدَ بِعِبَادَةٍ لَيْسَتْ وَاجِبَةً وَلا مُسْتَحَبَّةً فَهُوَ ضَالّ»[2].

أسس الإلزام الشرعي

أشرت آنفا إلى أن الإلزام الشرعي في نظر ابن تيمية كما جاء في نص القاعدة، وإن كان في مصدره وحقيقته واحدا، إلا أنه يتخذ صورتين، ويصاغ في قالبين، هما بمثابة الأمارة التي تدل على وجود الحث الشرعي عندها، وقيام الباعث للفعل لدى وجودها، ولكل واحدة من الصورتين طبيعتها المختلفة عن الأخرى، وخصائصها التي تؤدي بها مهمتها بما لا تؤديه الأخرى.

وهاتان الصورتان تقومان على أساسين شرعيين دل عليهما استقراء أحكام الشرع، وموارد الدليل، وهذان الأساسان هما:

أولا: انقسام الأحكام الشرعية إلى عبادات وعادات

ويقصد بالعبادات تلك الأحكام التي تراعي علاقة العبد بربه، ويكون غالب مقصود الشارع منها تحقيق معنى الانقياد والاستسلام لأحكامه، ولهذا قد يخفى فيها جانب الحكمة، أو علة الحكم التفصيلية، ويراد بالعادات الجانب المقابل في الأحكام وهي تلك التي تراعي علاقة العبد بنفسه أو بغيره من العباد، ويكون المقصودِ الشرعي من ورائها في غالبه تحقيق مصلحة دنيوية للمكلف، ولهذا تظهر الحكمة من ورائها لكل ناظر، حتى يكون ذلك ادعى

---

(١) المجموع ١/١٨٩

(٢) المجموع ٢٧/٢٣-٢٤

للامتثال.

وقد أشار الشيخ إلى هذا الأصل حين قال: «الأَعْمَال "عِبَادَاتٌ وَعَادَاتٌ" ؛ فَالأَصْلُ فِي العِبَادَاتِ لا يُشَرَّعُ مِنْهَا إلا مَا شَرَّعَهُ اللهُ ؛ وَالأَصْلُ فِي العَادَاتِ لا يُحْظَرُ مِنْهَا إلا مَا حَظَرَهُ اللهُ»(١) ، بينما تولى الإمام الشاطبي- وهو معاصر لابن تيمية، ومشاطر له كثيرا من آرائه إلى حد التطابق أحيانا، رغم عدم التقائهما فأحدهما مشرقي والآخر مغربي- تولى رحمه الله شرح هذا الأصل وبيانه والاستدلال له.

ففي مقام الشرح والبيان يقول: «فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل؛ ولذلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس، ورفع الأحداث، إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق، وفي رفع الأحداث النية، وإن حصلت النظافة دون ذلك، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه، أو ما ماثله، وغلب في باب العادات المعنى، فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان، الذي قال فيه: إنه تسعة أعشار العلم، إلى ما يتبع ذلك .. وإذا ثبت هذا فمسلك النفي متمكن في العبادات، ومسلك التوقف متمكن في العادات، وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الحنفية، والتعبدات في باب العادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الظاهرية، ولكن العمدة ما تقدم، وقاعدة النفي الأصلي، والاستصحاب راجعة إلى هذه القاعدة»(٢).

وفي مقام الاستدلال يسوق حججا قوية مثبتة يمكن تلخيصها فيما يلي:

١. الاستقراء لفروع العبادات والعادات الذي يؤكد جريانها على هذا الأصل،

---

(١) المجموع ٤/١٩٦

(٢) الموافقات ٢/٣٩٦

وساق في ذلك عدة أمثلة، منها ما أوردته عنه أعلاه.

٢. أن المقصود في العبادات التضييق بينما المقصود في العادات التوسعة.

٣. أن العبادات لا يهتدى إليها إلا من خلال الرسل بينما العادات بعكس ذلك، وما ذلك إلا لاعتماد الأخيرة على التعليل العقلي الذي يمكن أن يهتدي إليه كل عاقل بخلاف الأخرى[(١)].

ثانيا: انقسام الأحكام الشرعية إلى معللة وغير معللة

ومن الأسس التي تقوم عليها صور الإلزام الشرعي عند ابن تيمية، ما درج عليه الأصوليون من تقسيم الأحكام الشرعية إلى معللة وغير معللة، ومعقولة وغير معقولة، فقالوا القياس يجري في الأولى دون الثانية، ويفرع على مقتضى ما كان معقول المعنى دون ما ليس كذلك من أحكام الشرع، يقول القاضي ابن العربي: ((اعلموا –وفقكم الله– أن الأحكام العقلية والشرعية على قسمين: منها ما يعلل، ومنها ما لا يعلل ... الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، إلا نبذا شذت، لا يمكن فيها إلا رسم اتباع، دون أن يعقل شيء من معناها، ولكن فرض المجتهد إذا جاء حكم، وعرضت نازلة أن يلحظ سبيل التعليل، ويدخلها في محك السبر والتقسيم، فإن انقدح له معنى مخيل، أو ظهر له لامع من تعليل، فينبغي له أن يجعله مناط حكمه، ويشد عليه نطاق علمه، فإن أبهمت الطريق، ولم يتضح له سبيل ولا اتفق، ترك الحكم بحاله، وتحقق عدم نظرائه وأشكاله))[(٢)].

ولكن ليس معنى عدم تعليل بعض الأحكام الشرعية انتفاء الحكمة منها، فإن ذلك لا يقول به أحد من أهل السنة، فهم يرون جميعا أن الله لا يأمر ولا ينهى إلا لحكمة، ولكن هذه الحكمة قد تظهر وقد تخفى، وقد تكون لغرض دنيوي أو أخروي، ولهذا فإن شيخ الإسلام ابن تيمية، ينفي أن يكون ثمة أمر شرعي قط يخلو من مصلحة تعود للعبد؛ ولذا يقول: ((وَأَمَّا

---

(١)انظر: الموافقات ٢/٣٠٠-٣٠٧

(٢)المحصول لابن العربي ١/١٣٢

فِعْلُ مَأْمُورٍ فِي الشَّرْعِ لَيْسَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ وَلا مَنْفَعَةٌ وَلا حِكْمَةٌ إلا مُجَرَّدَ الطَّاعَةِ وَالْمُؤْمِنُونَ يَفْعَلُونَهُ فَهَذَا لا أَعْرِفه»[١]، وهو بذلك ينكر وجود ما يعرف عند الفقهاء بالتعبد المحض، ويعتبر كل الأوامر الشرعية ذات مصلحة، كما أن كل الأوامر الشرعية ذات مقصود شرعي خفي أو ظاهر، ومن هنا تداخل المفهومان في فكر الشيخ حتى لا يكاد يبدو أنه يفرق بين ما كان أمرا محضا وبين ما كان مصلحة، ولكنه يفرق بين الاثنين، بأن الأول مصلحته في ذات الأمر، والثاني مصلحته في المأمور، فهما مصلحتان في صورتين؛ فالأمر الشرعي مصلحة على كل حال؛ ولهذا يقول: «مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ: يُعْلَمُ بِالأَمْرِ بِهِ حَسَنُهُ وَنَفعُهُ، وَأَنَّهُ مَصْلَحَةٌ لِلعِبَادِ، وَلَيْسَ كَمَا يَقُولُ مَنْ يَقُولُ: قَدْ يَأْمُرُ اللهُ العِبَادَ بِمَا لا مَصْلَحَةَ لَهُمْ فِيهِ إذَا فَعَلُوهُ، بَل فِيهِ مَضَرَّةٌ لَهُمْ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ قَدْ يُصَدِّقُهُ الْمُتَطَيِّرُونَ بِالرُّسُلِ وَأَتْبَاعِهِمْ»[٢]، وهاتان المصلحتان هما اللتان تمثلان في رأي الشيخ صور الإلزام الشرعي كما ضمنهما نص هذه القاعدة، ومن خلال شرح مفهوم ابن تيمية الخاص للحكمة في أوامر الشارع، ووجهة نظره في تعليل الأحكام الشرعية يفسر لنا بوضوح مقصوده في هذه القاعدة، وما عناه بالضبط حين أشار فيها إلى كون الإلزام الشرعي يأخذ صورتين، وهذا ما يشرحه الشيخ باستفاضة مناقشا الآراء المخالفة له في وجهة النظر هذه، ومفندا لها، فيقول:

«العَمَل الذِي لا مَصْلَحَةَ لِلعَبْدِ فِيهِ لا يَأْمُرُ اللهُ بِهِ وَهَذَا بِنَاءٌ عَلَى قَوْلِ السَّلَف: إنَّ اللهَ لَمْ يَخْلُقْ وَلَمْ يَأْمُرْ إلا لِحِكْمَةٍ كَمَا لَمْ يَخْلُقْ وَلَمْ يَأْمُرْ إلا لِسَبَبٍ، وَالَّذِينَ يُنْكِرُونَ الأَسْبَابَ وَالحِكَمَ يَقُولُونَ بَل يَأْمُرُ بِمَا لا مَنْفَعَةَ فِيهِ لِلعِبَادِ أَلْبَتَّةَ وَإِنْ أَطَاعُوهُ وَفَعَلُوا مَا أَمَرَهُمْ بِهِ كَمَا بُسِطَ الكَلامُ عَلَى ذَلِكَ فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ، وَالْمَقْصُودُ أَنَّ كُل مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَمَرَ بِهِ لِحِكْمَة، وَمَا نَهَى عَنْهُ نَهَى لِحِكْمَةٍ، وَهَذَا مَذْهَبُ أَئِمَّةِ الفُقَهَاءِ قَاطِبَةً وَسَلَفِ الأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا وَعَامَّتِهَا، فَالتَّعَبُّدُ الْمَحْضُ بِحَيْثُ لا يَكُونُ فِيهِ حِكْمَةٌ لَمْ يَقَعْ، نَعَمْ قَدْ تَكُونُ الحِكْمَةُ فِي الْمَأْمُورِ بِهِ، وَقَدْ تَكُونُ فِي الأَمْرِ، وَقَدْ تَكُونُ فِي كِلَيْهِمَا، فَمِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ مَا لَوْ فَعَلَهُ العَبْدُ بِدُونِ الأَمْرِ حَصَل لَهُ

---

(١) المجموع ١٤/١٤٦

(٢) المجموع ١٤/٢٥٦-٢٥٧

مَنْفَعَةٌ: كَالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ إلى الخَلقِ وَصِلةِ الرَّحِمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، فَهَذَا إذْ أَمَرَ بِهِ صَارَ فِيهِ "حِكْمَتَانِ": حِكْمَةٌ فِي نَفْسِهِ، وَحِكْمَةٌ فِي الأَمْرِ، فَيَبْقَى لهُ حُسْنٌ مِنْ جِهَةِ نَفْسِهِ، وَمِنْ جِهَةِ أَمْرِ الشَّارِعِ، وَهَذَا هُوَ الغَالِبُ عَلى الشَّرِيعَةِ، وَمَا أَمَرَ الشَّرْعُ بِهِ بَعْدَ أَنْ لمْ يَكُنْ إنَّمَا كَانَتْ حِكْمَتُهُ لَمَّا أَمَرَ بِهِ، وَكَذَلِكَ مَا نَسَخَ زَالتْ حِكْمَتُهُ وَصَارَتْ فِي بَدَلِهِ كَالقِبْلَةِ، وَإِذَا قُدِّرَ أَنَّ الفِعْل لَيْسَتْ فِيهِ حِكْمَةٌ أَصْلًا فَهَل يَصِيرُ بِنَفْسِ الأَمْرِ فِيهِ حِكْمَةُ الطَّاعَةِ؟ وَهَذَا جَائِزٌ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِالتَّعَبُّدِ المَحْضِ، وَإِنْ لمْ يَقُل بِجَوَازِ الأَمْرِ لِكُلِّ شَيْءٍ؛ لكِنْ يُجْعَلُ مِنْ بَابِ الِابْتِلاءِ وَالِامْتِحَانِ، فَإِذَا فُعِل صَارَ العَبْدُ بِهِ مُطِيعًا كَنَهْيِهِمْ عَنْ الشُّرْبِ إلا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ، وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الأَمْرَ الذِي هُوَ ابْتِلاءٌ وَامْتِحَانٌ يُحَضُّ عَليْهِ مِنْ غَيْرِ مَنْفَعَةٍ فِي الفِعْلِ، مَتَى اعْتَقَدَهُ العَبْدُ وَعَزَمَ عَلى الِامْتِثَالِ حَصَل المَقْصُودُ، وَإِنْ لمْ يَفْعَلهُ، كَإِبْرَاهِيمَ لَمَّا أُمِرَ بِذَبْحِ ابْنِهِ، وَكَحَدِيثِ أَقْرَعَ وَأَبْرَصَ وَأَعْمَى لَمَّا طَلبَ مِنْهُمْ إعْطَاءُ ابْنِ السَّبِيلِ فَامْتَنَعَ الأَبْرَصُ وَالأَقْرَعُ فَسُلِبَا النِّعْمَةَ وَأَمَّا الأَعْمَى فَبَذَل المَطْلُوبَ فَقِيل: لهُ أَمْسِكْ مَالك فَإِنَّمَا ابْتُلِيتُمْ فَقَدْ رَضِيَ عَنْك وَسَخِطَ عَلى صَاحِبَيْك، وَهَذَا هُوَ الحِكْمَةُ النَّاشِئَةُ مِنْ نَفْسِ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ لا مِنْ نَفْسِ الفِعْلِ، فَقَدْ يُؤْمَرُ العَبْدُ وَيُنْهَى وَتَكُونُ الحِكْمَةُ طَاعَتَهُ لِلأَمْرِ وَانْقِيَادَهُ لهُ وَبَذْلهُ لِلمَطْلُوبِ، كَمَا كَانَ المَطْلُوبُ مِنْ إبْرَاهِيمَ تَقْدِيمَ حُبِّ اللهِ عَلى حُبِّهِ لِابْنِهِ حَتَّى تَتِمَّ خُلتُهُ بِهِ قَبْل ذَبْحِ هَذَا المَحْبُوبِ لِلهِ، فَلمَّا أَقْدَمَ عَليْهِ وَقَوِيَ عَزْمُهُ بِإِرَادَتِهِ لِذَلِكَ تَحَقَّقَ بِأَنَّ اللهَ أَحَبُّ إليْهِ مِنْ الوَلدِ وَغَيْرِهِ، وَلمْ يَبْقَ فِي قَلبِهِ مَحْبُوبٌ يُزَاحِمُ مَحَبَّةَ اللهِ، وَكَذَلِكَ أَصْحَابُ طَالُوتَ ابْتُلُوا بِالِامْتِنَاعِ مِنْ الشُّرْبِ لِيَحْصُل مِنْ إيمَانِهِمْ وَطَاعَتِهِمْ مَا تَحْصُلُ بِهِ المُوَافَقَةُ وَالِابْتِلاءُ هَاهُنَا كَانَ بِنَهْيٍ لا بِأَمْرٍ وَأَمَّا رَمْيُ الجِمَارِ وَالسَّعْيُ بَيْنَ الصَّفَا وَالمَرْوَةِ فَالفِعْلُ فِي نَفْسِهِ مَقْصُودٌ لِمَا تَضَمَّنَهُ مِنْ ذِكْرِ اللهِ، وَقَدْ بَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ هَذَا بِقَوْلِهِ فِي الحَدِيثِ الذِي فِي السُّنَنِ (إنَّمَا جُعِل السَّعْيُ بَيْن الصَّفَا وَالمَرْوَةِ وَرَمْيِ الجِمَارِ لِإِقَامَةِ ذِكْرِ اللهِ)[1] رَوَاهُ أَبُو داود والترمذي وَغَيْرُهُمَا فَبَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّ هَذَا لهُ حِكْمَةٌ

---

(١)حديث عائشة –أخرجه أبو داود–كتاب المناسك–باب في الرمل–حديث (١٨٨٨)، والترمذي –كتاب الحج–باب ما جاء كيف ترمى الجمار– حديث (٩٠٢) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، والدارمي

فَكَيْفَ يُقَالُ لا حِكْمَةَ ؛ بَل هُوَ تَعَبُّدٌ وَابْتِلاءٌ مَحْضٌ، وَأَمَّا فِعْلُ مَأْمُورٍ فِي الشَّرْعِ لَيْسَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ وَلا مَنْفَعَةٌ وَلا حِكْمَةٌ إلا مُجَرَّدَ الطَّاعَةِ وَالْمُؤْمِنُونَ يَفْعَلُونَهُ فَهَذَا لا أَعْرِفُهُ، بَل مَا كَانَ مِنْ هَذَا القَبِيلِ نُسِخَ بَعْدَ العَزْمِ كَمَا نُسِخَ إيجَابُ الخَمْسِينَ صَلاةً إلى خَمْسٍ، و"الْمُعْتَزِلَةُ" تُنْكِرُ الحِكْمَةَ النَّاشِئَةَ مِنْ نَفْسِ الأَمْرِ ؛ وَلِهَذَا لَمْ يُجَوِّزُوا النَّسْخَ قَبْلَ التَّمَكُّنِ، وَقَدْ وَافَقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِ أَحْمَد وَغَيْرُهُمْ كَأَبِي الحَسَنِ التَّمِيمِيِّ[(١)] ، وَبَنَوْهُ عَلَى أَصْلِهِمْ وَهُوَ أَنَّ الأَمْرَ عِنْدَهُمْ كَاشِفٌ عَنْ حُسْنِ الفِعْلِ الثَّابِتِ فِي نَفْسِهِ لا مُثْبِتٌ لِحُسْنِ الفِعْلِ، وَأَنَّ الأَمْرَ لا يَكُونُ إلا بِحَسَنٍ، وَغَلِطُوا فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ فَإِنَّ الأَمْرَ وَإِنْ كَانَ كَاشِفًا عَنْ حُسْنِ الفِعْلِ، فَالفِعْلُ بِالأَمْرِ يَصِيرُ لَهُ حُسْنٌ آخَرُ غَيْرُ الحُسْنِ الأَوَّلِ، وَإِذَا كَانَ مَقْصُودُ الآمِرِ الِامْتِحَانَ لِلطَّاعَةِ، فَقَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَيْسَ بِحَسَنٍ فِي نَفْسِهِ وَيَنْسَخُهُ قَبْلَ التَّمَكُّنِ إذَا حَصَلَ الْمَقْصُودُ مِنْ طَاعَةِ الْمَأْمُورِ وَعَزْمِهِ وَانْقِيَادِهِ، وَهَذَا مَوْجُودٌ فِي أَمْرِ اللهِ وَأَمْرِ النَّاسِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، والجهمية تُنْكِرُ أَنْ يَكُونَ فِي الفِعْلِ حِكْمَةٌ أَصْلًا فِي نَفْسِهِ، وَلا فِي نَفْسِ الأَمْرِ بِنَاءً عَلَى أَصْلِهِمْ أَنَّهُ لا يَأْمُرُ لِحِكْمَةٍ، وَعَلَى أَنَّ الأَفْعَالَ بِالنِّسْبَةِ إلَيْهِ سَوَاءٌ لَيْسَ بَعْضُهَا حَسَنًا وَبَعْضُهَا قَبِيحًا، وَكِلا الأَصْلَيْنِ قَدْ وَافَقَتْهُمْ عَلَيْهِ الأَشْعَرِيَّةُ وَمَنْ اتَّبَعَهُمْ مِنْ الفُقَهَاءِ كَأَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ وَأَحْمَد وَغَيْرِهِمْ وَهُمَا أَصْلانِ مُبْتَدَعَانِ ؛ فَإِنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ وَالأَئِمَّةِ: أَنَّ اللهَ يَخْلُقُ لِحِكْمَةٍ، وَيَأْمُرُ لِحِكْمَةٍ، وَمَذْهَبَ السَّلَفِ وَالأَئِمَّةِ: أَنَّ اللهَ يُحِبُّ الإِيمَانَ وَالعَمَلَ الصَّالِحَ وَيَرْضَى ذَلِكَ، وَلا يُحِبُّ

في سننه (٢/٧١)، وأحمد في المسند (٦/٦٤، ٧٥، ١٣٨)، وضعفه الألباني في ضعيف سنن أبي داود برقم (٤١٠) وضعيف الترمذي (١٥٤)

(١)منصور بن إسماعيل بن عمر التميمي المصري، أبو الحسن الضرير، الفقيه الشافعي، أخذ الفقه عن أصحاب الشافعي وأصحاب أصحابه، صنف مختصرات في الفقه في مذهب الشافعي، وكان شاعراً مجيداً وكان جندياً قبل أن يَعْمَى، مات قبل ٣٢٠هـ .انظر : وفيات الأعيان ٣ /١٤٦ طبقات السبكي ٣ / ٤٨٧

الكُفْرَ وَالفُسُوقَ وَالعِصْيَانَ ؛ وَإِنْ كَانَ قَدْ شَاءَ وُجُودَ ذَلِك، وَقَدْ بُسِطَ هَذَا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ»[1].

صور الإلزام الشرعي

اتضح لنا من خلال ما سبق أن ما تضمنته القاعدة من إلزام في أوامر الشارع المتضمنة لطلب الفعل جازما أو غير جازم يأخذ صورتين، لا تأتي الأوامر الشرعية إلا في إحداهما، أو بعبارة أخرى لا يأمر الشرع بأمر إلا لتحقيق إحدى هاتين المصلحتين، بحيث يمكننا أن نحكم على أن هذا الأمر مطلوب شرعا بمجرد علمنا بأنه محقق لإحداهما، ولكن ينبغي بشدة التفريق بين هاتين المصلحتين، ومعرفة طبيعة كل منهما ؛ إذ بينهما فروق جوهرية يؤدي عدم الدقة في مراعاتهما إلى الخلط بين المفهومين، واضطراب الفروع المبنية عليهما، وهما:

الجانب التعبدي في الأمر

وهذا الجانب هو ما يمثله قوله في القاعدة: "**ما لم يأمر به الشارع ...**"، وهو يشير بإيراده لهذه الصورة من صور الإلزام في مقابل الأخرى، إلى الأمر الشرعي الذي يلزم المكلف بفعل جازما أو غير جازم، بدون أن تظهر للمكلف في هذا الإلزام مصلحة معينة، بل قد يكون لمجرد إظهار التسليم والانقياد، وهو مقصد من مقاصد الشارع، وهو ما يسميه الأصوليون والفقهاء "التعبد"، ويمثلون له بأحكام شرعية مثل: وجوب غسل اليدين بعد نوم الليل سواء عرف حيث باتت يداه أو لم يعرف، ومثل: قولهم لا تصح الطهارة بماء خلت به امرأة بالغة خلوة نكاح، وأمثال ذلك من الأحكام التي قد لا تبدو معللة ولو في الظاهر، وهذا الجزء من الأحكام الشرعية هو ما يسميه الأصوليون أحكام تعبدية غير معللة كما سبق بيانه.

ولكن ابن تيمية يخالف غيره من الفقهاء في اعتبارهم هذا الأمر تعبدا محضا، بمعنى أنه خلو من كل مصلحة سوى الانقياد والتسليم، بل إنه يعتبر هذين مصلحة أخرى للمكلف إذ بها يدرك ثواب الآخرة، وهو أعظم نفعا من مصلحة الدنيا مهما عظمت، ولهذا يعتبر مصلحة الأمر في هذا الجانب تتركز في الأمر نفسه، أي في الطاعة والانقياد اللذين يستلزمهما

---

(١) المجموع ١٤/١٤٤-١٤٧

الأمر، ويسمي ذلك بالابتلاء والامتحان، ويمثل له فيقول:

((وَإِذَا قُدِّرَ أَنَّ الفِعْلَ لَيْسَتْ فِيهِ حِكْمَةٌ أَصْلًا فَهَل يَصِيرُ بِنَفْسِ الأَمْرِ فِيهِ حِكْمَةُ الطَّاعَةِ؟ وَهَذَا جَائِزٌ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِالتَّعَبُّدِ المَحْضِ، وَإِنْ لَمْ يَقُل بِجَوَازِ الأَمْرِ لِكُلِّ شَيْءٍ؛ لكِنْ يُجْعَلُ مِنْ بَابِ الِابْتِلاءِ وَالِامْتِحَانِ، فَإِذَا فُعِلَ صَارَ العَبْدُ بِهِ مُطِيعًا كَنَهْيِهِمْ عَنْ الشُّرْبِ إلا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ، وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الأَمْرَ الذِي هُوَ ابْتِلاءٌ وَامْتِحَانٌ يُحَضُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ مَنْفَعَةٍ فِي الفِعْلِ، مَتَى اعْتَقَدَهُ العَبْدُ وَعَزَمَ عَلَى الِامْتِثَالِ حَصَلَ المَقْصُودُ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ، كَإِبْرَاهِيمَ لَمَّا أُمِرَ بِذَبْحِ ابْنِهِ، وَكَحَدِيثِ أَقْرَعَ وَأَبْرَصَ وَأَعْمَى لَمَّا طُلِبَ مِنْهُمْ إِعْطَاءُ ابْنِ السَّبِيلِ فَامْتَنَعَ الأَبْرَصُ وَالأَقْرَعُ فَسُلِبَا النِّعْمَةَ وَأَمَّا الأَعْمَى فَبَذَلَ المَطْلُوبَ فَقِيلَ: لَهُ أَمْسِكْ مَالك فَإِنَّمَا ابْتُلِيتُمْ فَقَدْ رَضِيَ عَنْك وَسَخِطَ عَلَى صَاحِبَيْك، وَهَذَا هُوَ الحِكْمَةُ النَّاشِئَةُ مِنْ نَفْسِ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ لا مِنْ نَفْسِ الفِعْلِ، فَقَدْ يُؤْمَرُ العَبْدُ وَيُنْهَى وَتَكُونُ الحِكْمَةُ طَاعَتَهُ لِلأَمْرِ وَانْقِيَادَهُ لَهُ وَبَذْلَهُ لِلمَطْلُوب، كَمَا كَانَ المَطْلُوبُ مِنْ إبْرَاهِيمَ تَقْدِيمَ حُبِّ اللهِ عَلَى حُبِّهِ لِابْنِهِ حَتَّى تَتِمَّ خُلَّتُهُ بِهِ قَبْل ذَبْحِ هَذَا المَحْبُوبِ لِلهِ، فَلَمَّا أَقْدَمَ عَلَيْهِ وَقَوِيَ عَزْمُهُ بِإِرَادَتِهِ لِذَلِكَ تَحَقَّقَ بِأَنَّ اللهَ أَحَبُّ إلَيْهِ مِنَ الوَلَدِ وَغَيْرِه، وَلَمْ يَبْقَ فِي قَلبِهِ مَحْبُوبٌ يُزَاحِمُ مُحِبَّةَ اللهِ))[1].

وفي هذا الجانب يؤكد ابن تيمية قوة الإلزام التي يحملها الأمر الشرعي، بناء على مبدأ الانقياد والتسليم، الذي هو ركن ركين من أركان عقيدة المسلم، ومن مقتضيات الإيمان التي لا تبقى له حقيقة مع عدمها، فيقول: ((فَالوَاجِبُ وَالمُسْتَحَبُّ هُوَ مَا شَرَعَهُ الرَّسُولُ ﷺ فَأَمَرَ بِهِ أَمْرَ إيجَابٍ أَوْ اسْتِحْبَابٍ وَأَصْلُ ذَلِكَ الإِيمَانُ بِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُول))[2].

ويعتبر أن التعبد لله بما شرعه -أي أمر به- من أحكام هو شرط ينتفي الإسلام بانتفائه ((فَكُلُّ مَنْ لَمْ يَعْبُدْ اللهَ بَعْدَ مَبْعَثِ مُحَمَّدٍ ﷺ بِمَا شَرَعَهُ اللهُ مِنْ وَاجِبٍ وَمُسْتَحَبٍّ فَلَيْس

(١) المجموع ١٤/١٤٤-١٤٥

(٢) المجموع ١/٢٠٠

بِمُسْلِمٍ))[(١)] ؛ لأن ((الإِسْلامَ هُوَ الِاسْتِسْلامُ وَهُوَ يَتَضَمَّنُ الخُضُوعَ لِلهِ وَحْدَهُ ؛ وَالِانْقِيَادَ لَهُ وَالعُبُودِيَّةَ لِلهِ وَحْدَهُ))[(٢)] .

والتسليم لأوامره دون أوامر غيره، والانقياد لشرعه دون بقية الشرائع، شرط استحقاق عبوديته ((وَعِبَادُهُ هُمْ الذِينَ عَبَدُوهُ بِمَا أَمَرَتْ بِهِ رُسُلُهُ مِنْ أَدَاءِ الوَاجِبَاتِ وَالمُسْتَحَبَّاتِ ، وَأَمَّا مَنْ عَبَدَهُ بِغَيْرِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ مِنْ عِبَادِ الشَّيْطَانِ ؛ لا مِنْ عِبَادِ الرَّحْمَنِ))[(٣)] .

وفي هذا الجانب من الشريعة، وهذا النوع من الأحكام ينبغي أن يتحقق جانب الإخلاص أكثر ، وهو الشرط الأول من شروط الإلزام الشرعي كما سبق ؛ إذ هو ثمرته، فكل عبادة لم يتحقق فيها هذا الشرط لا يمكن أن تكون ذات ثمرة ؛ ((فَكُلُّ مَا يَفْعَلُهُ المُسْلِمُ مِنْ القُرَبِ الوَاجِبَةِ وَالمُسْتَحَبَّةِ كَالإِيمَانِ بِاللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ، وَالعِبَادَاتِ البَدَنِيَّةِ وَالمَالِيَّةِ وَمَحَبَّةِ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ، وَالإِحْسَانِ إلى عِبَادِ اللهِ بِالنَّفْعِ وَالمَالِ هُوَ مَأْمُورٌ بِأَنْ يَفْعَلَهُ خَالِصًا لِلهِ رَبِّ العَالَمِينَ))[(٤)] .

كما أنه بمراعاة المتابعة وهي الشرط الثاني من شروط الإلزام يتحقق الغرض من هذا الجانب من صور الإلزام، فهو تأكيد على عبودية العبد لربه وتسليمه له، وذلك مقصود الشارع في هذه الصورة من صور الإلزام؛ ولذا يقول ابن تيمية: ((وَطَاعَةُ الرَّسُول ﷺ وَمُتَابَعَتُهُ تُحَقِّقُ العُبُودِيَّةَ))[(٥)] .

وفي هذه الصورة يتلخص مقصود الشارع من الأمر الموجه للمكلف، والخطاب المتضمن إيجابا أو استحبابا، في إقامة مقصود الدين الأعظم وهو تحقيق العبودية المطلقة لله،

---

(١)المجموع ١٩٠/١

(٢)المجموع ٤٢٦/٧

(٣)المجموع ٤٥٠/١٠

(٤)المجموع ١٩٠/١

(٥)المجموع ٢٠٩/١٠

التي من أجلها خلق الإنسان، وهي تتجلى من ضمن ما تتجلى فيه من خلال الطاعة المطلقة والاتباع، كما يقول ابن تيمية: ((الدِّينَ هُوَ إِقَامَةُ حَقِّ العُبُودِيَّةِ وَهُوَ فِعْلُ مَا عَلَيْكَ وَمَا أُمِرْتَ بِهِ))[1].

الجانب المصلحي في الأمر

وهذا الجانب من صور الإلزام الشرعي وجوبا واستحبابا هو ما يمثله قوله "**ولا مصلحة للإنسان فيه ...**"، فهو يشير هنا إلى الأمر من الشارع الموجه للمكلف بفعل يكون المقصود الأول منه تحقيق مصلحة له، ومراعاة حاجة لديه، مع ملاحظة إمكان اعتبار الجانب التعبدي، ولكن على وجه التبع، وفي المقام الثاني وليس الأول.

وفي هذا الجانب يعتبر ابن تيمية المصلحة في المأمور دون الأمر أو فيهما معا، وهذا ما أشار إليه حين قال في شرحه السابق:

((فَمِنْ المَأْمُورِ بِهِ مَا لَوْ فَعَلَهُ العَبْدُ بِدُونِ الأَمْرِ حَصَلَ لَهُ مَنْفَعَةٌ: كَالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ إلى الخَلْقِ وَصِلَةِ الرَّحِمِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، فَهَذَا إِذْ أَمَرَ بِهِ صَارَ فِيهِ "حِكْمَتَانِ: حِكْمَةٌ فِي نَفْسِهِ، وَحِكْمَةٌ فِي الأَمْرِ، فَيَبْقَى لَهُ حُسْنٌ مِنْ جِهَةِ نَفْسِهِ، وَمِنْ جِهَةِ أَمْرِ الشَّارِعِ، وَهَذَا هُوَ الغَالِبُ عَلَى الشَّرِيعَةِ، وَمَا أَمَرَ الشَّرْعُ بِهِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ إِنَّمَا كَانَتْ حِكْمَتُهُ لَمَّا أَمَرَ بِهِ))[2].

ولا شك أن مراعاة المصالح والمفاسد في الأحكام مقصد أصيل من مقاصد التشريع، وقد سبق لنا بيان ذلك بالتفصيل، وبيان موقف شيخ الإسلام في هذا الباب بما لا مزيد عليه، ولكن ما يهمنا هنا معرفته، هو السلطة الإلزامية التي يعطيها الشارع للأوامر المصلحية- إن صح التعبير- وما يعنيه ابن تيمية في هذه القاعدة من هذه الناحية.

بما أنه قد سبق لنا إثبات كون المصلحة مرعية ومقصودة من الشارع، وعرفنا أن ذلك عند التطبيق هو منهج كل المدارس الأصولية المعتبرة، فلا يعد أمرا غريبا مجيء القصد الشرعي

---

(١) المجموع ١١/٣٣٣

(٢) المجموع ١٤/١٤٤

الثابت في صورة أوامر موجهة إلى المكلفين تحمل خاصية الإلزام بدرجتيه الجازمة وغير الجازمة، وصولا إلى هذا الهدف وتحقيقا لهذه المصلحة، وهنا نقف عند مظهر آخر من مظاهر التناسب والانتظام الذي يتميز به المنهج التيمي تأصيلا وتطبيقا، فقد جاءت هذه القاعدة عند الشيخ لتؤكد -في تأصيل يضاف إلى ذلك الذي سبق عند الحديث عن المصالح- أن الأصول عنده والفروع تأتي على نسق مطرد ومتوازن، فكما ثبت واستقر من منهجه في مراعاة المصالح، جاء ليؤكد مرة أخرى على نفس النهج في بيانه لجانب مهم من جوانب الحكم التكليفي وهو جانب اقتضاء الفعل، بأنه قد يأتي بكلا الصيغتين الأصوليتين المتفق عليهما، وهما الإيجاب والاستحباب، وهو فيهما مبني على مجرد المصلحة بمعناها الشامل. وليس على مطلق التعبد والتسليم، بل في هذه الحالة قسيم لتلك وقرين لها، ولا يقل أهمية عنها؛ إذ هو في الكل شرع إلهي محكم ومعجز، يراعي التوازن في كل الجوانب، ويقصد إلى تحقيق كل هدف بما لا ينقض الهدف الآخر، ولا يولي شقا من الأهمية ما يضر بأهمية الآخر وحقه، فكما يهدف الشارع إلى تحقيق عبودية المخلوق لربه عن طريق تحقيق الاستسلام والانقياد المطلق له، ووضع من الأحكام الملزمة وغير الملزمة ما يراعي ذلك، كذلك يهدف إلى تحقيق مصلحة المخلوق في نفسه حتى يتمكن من ممارسة الحياة التي استخلفه فيها وسخر له خيراتها وطاقاتها ليؤدي المهمة التي خلق من أجلها وهي عبادة الله وحده، وبهذا يعود الهدفان هدفا واحدا ويلتقيان حيث يفترقان عند الهدف النهائي الذي خلق الإنسان والجان من أجله، وهو العبادة لله وحده ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ (الذاريات ٥٦).

وفي هذا الجانب يؤكد ابن تيمية أن مراعاة المصالح المتحققة أو الراجحة -وفق المنهج المصلحي الذي سبق بيانه- في الإلزام الشرعي بشقيه الجازم وغير الجازم هو مسلك شرعي مطرد ثابت، يمكن لمسه في جوانب كثيرة، ويمكن البناء عليه والتفريع على مقتضاه، بناء على ما سبق من أن هذا الجانب المصلحي من أنواع الأحكام معلل قابل للتفريع والقياس، يقول رحمه الله: «الوَاجِبَاتُ والمستحبات لا بُدَّ أَنْ تَكُونَ المَصْلَحَةُ فِيهَا رَاجِحَةً عَلَى المَفْسَدَةِ ؛ إِذْ بِهَذَا بُعِثَتْ الرُّسُلُ وَنَزَلَتْ الكُتُبُ وَاللهُ لا يُحِبُّ الفَسَادَ ؛ بَلْ كُلُّ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ فَهُوَ صَلَاحٌ .

وَقَدْ أَثْنَى اللهُ عَلَى الصَّلاحِ وَالْمُصْلِحِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَمَّ الْمُفْسِدِينَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ فَحَيْثُ كَانَتْ مَفْسَدَةُ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ أَعْظَمَ مِنْ مَصْلَحَتِهِ لَمْ تَكُنْ مِمَّا أَمَرَ اللهُ بِهِ وَإِنْ كَانَ قَدْ تُرِكَ وَاجِبٌ وَفُعِلَ مُحَرَّمٌ»[(١)].

ويسوق للتأكيد على هذه الحقيقة المثال التالي: «قَوْلُ القَائِلِ: إِنَّ الْمَيْسِرَ إِنَّمَا حُرِّمَ لِمُجَرَّدِ الْمُقَامَرَةِ دَعْوَى مُجَرَّدَةٌ وَظَاهِرُ القُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالاِعْتِبَارِ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِهَا، وَذَلِكَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ (المائدة ٩١)، فَنَبَّهَ عَلَى عِلَةِ التَّحْرِيمِ وَهِيَ مَا فِي ذَلِكَ مِنْ حُصُولِ الْمَفْسَدَةِ وَزَوَالِ الْمَصْلَحَةِ الوَاجِبَةِ وَالْمُسْتَحَبَّةِ فَإِنَّ وُقُوعَ العَدَاوَةِ وَالبَغْضَاءِ مِنْ أَعْظَمِ الفَسَادِ، وَصُدُودَ القَلْبِ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنْ الصَّلاةِ اللَّذَيْنِ كُلٌّ مِنْهُمَا إِمَّا وَاجِبٌ وَإِمَّا مُسْتَحَبٌّ مِنْ أَعْظَمِ الفَسَادِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا يَحْصُلُ فِي اللعِبِ بِالشِّطْرَنْجِ وَالنَّرْدِ وَنَحْوِهِمَا»[(٢)].

ولأن احتمال ورود الخطأ في التكاليف المصلحية أكثر منه في التعبدية؛ لتعلق تلك بمقتضيات العقل البشري القاصر، الذي كثيرا ما تضطرب فيه الموازين، وتختلف الأنظار، بين معتبر وغير معتبر، لذا كان لابد من التأكيد على السلطة الشرعية في تحديد المصلحة والمفسدة ورجحان إحداهما على الأخرى، كما سبق شرحه في مبحث الاستصلاح، ولأهمية هذا الأمر في كل موضع وفي هذا الموضع خاصة حيث يبين الشيخ مصدر الإلزام وسلطته، وهي قضية شديدة الأهمية لما تنشئه من إشغال لذمة المكلف، وهو أمر لابد من الاستيثاق منه بكل وسيلة ممكنة حتى لا يكلف غير المكلف، ولا ينسب إلى الشرع الإلزام بما لا يلزم به، وتأكيدا على كل هذا يعيد الشيخ التذكير بما سبق بيانه في هذا الصدد من أن الشارع وحده الذي يستطيع بأوامره ونواهيه أن يحكم بالمصلحة الراجحة أو المتحققة، وكذلك المفسدة، وإلا

---

(١)المجموع ١٢٦/٢٨

(٢)المجموع ٢٢٧/٣٢

فالعقل البشري قد يظن في مصلحته ما ليس كذلك، وقد يكره ما فيه مصلحته وهو لا يدري، فيقول رحمه الله:

«فإن ما تطلبه النفوس فيه لها لذة؛ يجعل خيرا بذلك الاعتبار، لكن إذا كان الألم زائدا على اللذة، كان شره أعظم من خيره، والشرائع جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فهي تأمر بما تترجح مصلحته، وإن كان فيه مفسدة مرجوحة كالجهاد، وتنهى عما ترجحت مفسدته، وإن كان فيه مصلحة مرجوحة كتناول المحرمات من الخمر وغيره، ولهذا أمر تعالى أن نأخذ بأحسن ما أنزل إلينا من ربنا؛ فالأحسن إما واجب وإما مستحب، قال تعالى: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف ١٤٥)، وقال: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر ٥٥)، فأمر باتباع الأحسن والأخذ به»(١).

وفي ذات الصدد يرد الشيخ على من يخطئ في تطبيق مقتضى هذه القاعدة، باعتقاد ما ليس واجبا ولا مستحبا كذلك بناء على ما انعقد في ذهنه من كون ذلك مصلحة له بينما الواقع بخلاف ذلك، وهو مصدر الخلل الذي يتوقعه الشيخ في تطبيق القاعدة، ويحذر منه، ويؤكد على ضرورة تلافيه من خلال هذه الآلية في التطبيق التي تراعي الترجيح الشرعي بين المصالح والمفاسد، على وفق ما أصله ونبه إليه مرارا، وفي هذا يقول:

«وَكَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ يَذْكُرُونَ فِي هَذِهِ الْأَنْوَاعِ مِنْ الشِّرْكِ مَنَافِعَ وَمَصَالِحَ وَيَحْتَجُّونَ عَلَيْهَا بِحُجَجٍ مِنْ جِهَةِ الرَّأْيِ أَوْ الذَّوْقِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ التَّقْلِيدِ وَالْمَنَامَاتِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَجَوَابُ هَؤُلَاءِ مِنْ طَرِيقَيْنِ: أَحَدُهُمَا الِاحْتِجَاجُ بِالنَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ، وَالثَّانِي الْقِيَاسُ وَالذَّوْقُ وَالِاعْتِبَارُ بِبَيَانِ مَا فِي ذَلِكَ مِنْ الْفَسَادِ فَإِنَّ فَسَادَ ذَلِكَ رَاجِحٌ عَلَى مَا يُظَنُّ فِيهِ مِنْ الْمَصْلَحَةِ، أَمَّا الْأَوَّلُ فَيُقَالُ: قَدْ عُلِمَ بِالِاضْطِرَارِ وَالتَّوَاتُرِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ وَبِإِجْمَاعِ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ وَلَا مُسْتَحَبٍّ، وَعُلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ النَّبِيُّ ﷺ بَلْ وَلَا أَحَدٌ مِنْ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَهُ شَرَعُوا لِلنَّاسِ أَنْ

(١) الجواب الصحيح ٦/١٧.

يَدْعُوا المَلائِكَةَ وَالأَنْبِيَاءَ وَالصَّالِحِينَ وَلا يَسْتَشْفِعُوا بِهِمْ لا بَعْدَ مَمَاتِهِمْ وَلا فِي مَغِيبِهِمْ فَلا يَقُولُ أَحَدٌ: يَا مَلائِكَةَ اللهِ اشْفَعُوا لِي عِنْدَ اللهِ سَلُوا اللهَ لَنَا أَنْ يَنْصُرَنَا أَوْ يَرْزُقَنَا أَوْ يَهْدِيَنَا))[(١)] .

وكما تجب مراعاة شروط الإلزام الشرعي التي وضعها ابن تيمية في الجانب التعبدي، كذلك ينبغي مراعاتها في الجانب المصلحي؛ إذ إن الأمر الشرعي يظل مصدره -كما قلنا- واحدا، وهو الله تعالى، وهو لا يكون كذلك ما لم يكن خالصا له، ومتبعا فيه شرعه؛ ولهذا كانت توجيهاته ﷺ لأمته بما يجب وما يستحب تراعي مصلحتهم ونفعهم، فكانت متابعتهم له فيها تحقيقا للشرط الثاني، شرط المتابعة في الجانب المصلحي من الأمر، كما قال ابن تيمية عن أوامره ﷺ لأمته: ((حَيْثُ أَمَرَ الأُمَّةَ بِالدُّعَاءِ لَهُ فَذَاكَ مِنْ بَابِ أَمْرِهِمْ بِمَا يَنْتَفِعُونَ بِهِ كَمَا يَأْمُرُهُمْ بِسَائِرِ الوَاجِبَاتِ والمستحبات))[(٢)] ؛ ولهذا أيضا كان تعليمه لهم ما ينفعهم، وما يحقق مصلحتهم، ويلبي حاجتهم، كذلك مراعى فيه الجانب القلبي الذي يمثل الإخلاص شرط الإلزام الشرعي الأول، يقول الشيخ: ((وَأَمَّا "العِلْمُ المُرَغَّبُ فِيهِ جُمْلَةً" فَهُوَ العِلْمُ الذِي عَلَّمَهُ النَّبِيُّ ﷺ أُمَّتَهُ، لكِنْ يُرَغَّبُ كُلُّ شَخْصٍ فِي العِلْمِ الذِي هُوَ إلَيْهِ أَحْوَجُ؛ وَهُوَ لَهُ أَنْفَعُ وَهَذَا يَتَنَوَّعُ؛ فَرَغْبَةُ عُمُومِ النَّاسِ فِي مَعْرِفَةِ الوَاجِبَاتِ والمستحبات مِنْ الأَعْمَالِ، وَالوَعْدِ وَالوَعِيدِ أَنْفَعُ لهُمْ، وَكُلُّ شَخْصٍ مِنْهُمْ يَرْغَبُ فِي كُلِّ مَا يَحْتَاجُ إلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ وَمَنْ وَقَعَتْ فِي قَلْبِهِ شُبْهَةٌ فَقَدْ تَكُونُ رَغْبَتُهُ فِي عَمَلٍ يُنَافِيهَا أَنْفَعَ مِنْ غَيْرِ ذَلِكَ))[(٣)] .

ولكننا على كل حال لابد أن نلحظ اختلاف درجة تحقق الشرطين ومراعاتهما في الجانب المصلحي عنه في الجانب التعبدي، كما أننا لابد أن نلاحظ تباين درجة المعقولية في الأحكام المصلحية والتعبدية، فكما أن المعقولية أكثر تحققا في الجانب المصلحي حتى كان مجرى القياس، منها في الجانب التعبدي حتى قل فيه القياس، فكذلك يتشدد في شروط الإلزام

---

(١) المجموع ١/١٦٠.

(٢)المجموع ١/١٩١

(٣)المجموع ٣/٣٢٩

الشرعي في الجانب التعبدي ما لا يتشدد في الجانب المصلحي، وصولا لمقصود الشارع في الحالين، إذ إن التعبد ببعده عن العلية يحتاج درجة أقوى من الإخلاص والمتابعة ليضمن الشارع فيه الامتثال وصحته من المكلف، بينما المصلحة لكونها مبررة للمكلف، ويجد الباعث من نفسه إليها، لم تحتج من الإخلاص والمتابعة إلا إلى القدر الذي يضمن بقاءها ضمن إطار معين يضمن صحة تحقيقها هدفها المصلحي، وهذا القدر هو الذي لا يمكن الاستغناء عنه حتى تبقى الأحكام في الإطار الشرعي الذي لا يمكن أن يستغني عنه المخلوق، فلا يمكن أن يستقل بمعرفة نفعه وضره مهما أوتي من حكمة وعقل، والله أعلم.

أدلة القاعدة

في الاستدلال على هذه القاعدة ثمة أوجه:

الوجه الأول: إثبات الأصلين اللذين أقامها عليهما ابن تيمية وهما الإخلاص والمتابعة، وفي سبيل ذلك لم يدخر وسعا في سوق النصوص الشرعية الدالة على هذا المعنى في مواضع كثيرة منها قوله:

«وَبِالجُمْلَةِ فَمَعَنَا أَصْلانِ عَظِيمَانِ أَحَدُهُمَا: أَنْ لا نَعْبُدَ إلا اللهَ. وَالثَّانِي: أَنْ لا نَعْبُدَهُ إلا بِمَا شَرَعَ لا نَعْبُدُهُ بِعِبَادَةٍ مُبْتَدَعَةٍ، وَهَذَانِ الأَصْلانِ هُمَا تَحْقِيقُ "شَهَادَةِ أَنْ لا إِلَهَ إلا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ" كَمَا قَالَ تَعَالَى ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود ٧ ـ الملك ٢)، قَالَ الفضيل بْنُ عِيَاضٍ: أَخْلَصُهُ وَأَصْوَبُهُ. قَالُوا: يَا أَبَا عَلِيٍّ مَا أَخْلَصُهُ وَأَصْوَبُهُ؟ قَالَ: إنَّ العَمَلَ إذَا كَانَ خَالِصًا وَلَمْ يَكُنْ صَوَابًا لَمْ يُقْبَل وَإِذَا كَانَ صَوَابًا وَلَمْ يَكُنْ خَالِصًا لَمْ يُقْبَل حَتَّى يَكُونَ خَالِصًا صَوَابًا، وَالخَالِصُ أَنْ يَكُونَ لِلهِ وَالصَّوَابُ أَنْ يَكُونَ عَلَى السُّنَّةِ، وَذَلِكَ تَحْقِيقُ قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا ﴿١١٠﴾﴾ (الكهف ١١٠)، وَكَانَ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ لَهُ:

اللهمَّ اجْعَل عَمَلِي كُلهُ صَالِحًا واجْعَلهُ لِوَجْهِك خَالِصًا ولا تَجْعَل لِأحَدٍ فِيهِ شَيْئًا"[١]، وقَال تَعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى ٢١)، وَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ عَائِشَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَال: (مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْس مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ)[٢] وَفِي لفظٍ فِي الصَّحِيحِ (مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ)[٣] وَفِي الصَّحِيحِ وَغَيْرِهِ أَيْضًا يَقُولُ اللهُ تَعَالى: (أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنْ الشِّرْكِ؛ مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ غَيْرِي فَأَنَا مِنْهُ بَرِيءٌ؛ وَهُوَ كُلُّهُ لِلذِي أَشْرَكَ)[٤]؛ وَلِهَذَا قَال الفُقَهَاءُ: العِبَادَاتُ مَبْنَاهَا عَلى التَّوْقِيفِ كَمَا فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ أَنَّهُ قَبَّل الحَجَرَ الأَسْوَدَ وَقَال: (وَاَللهِ إنِّي لأعْلمُ أَنَّك حَجَرٌ لا تَضُرُّ وَلا تَنْفَعُ وَلوْلا أَنِّي رَأَيْت رَسُول اللهِ ﷺ يُقَبِّلُك لمَا قَبَّلتُك)[٥] وَاَللهُ سُبْحَانَهُ أَمَرَنَا بِاتِّبَاعِ الرَّسُولِ ﷺ وَطَاعَتِه، وَمُوَالاتِهِ وَمَحَبَّتِهِ، وَأَنْ يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ ﷺ أَحَبَّ إلَيْنَا مِمَّا سِوَاهُمَا وَضَمِنَ لنَا بِطَاعَتِهِ وَمَحَبَّتِهِ مَحَبَّةَ اللهِ وَكَرَامَتَهُ، فَقَال تَعَالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ

---

(١)أثر عمر أخرجه الإمام أحمد في الزهد ص١١٨، قال: "حدثنا عبد الصمد حدثنا أبو الأشهب عن الحسن أن عمر كان يقول: اللهم اجعل عملي صالحا واجعله لك خالصا ولا تجعل لأحد فيه شيئا".

(٢)متفق عليه من حديث عائشة -أخرجه البخاري-كتاب الصلح-باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود- حديث (٢٥٥٠)، ومسلم -كتاب الأقضية حديث (١٧١٨) و (١٧١٩)

(٣) من ألفاظ الحديث السابق أعلاه.

(٤)حديث أبي هريرة -أخرجه مسلم-كتاب الزهد والرقائق-باب من أشرك في عمله غير الله- حديث (٢٩٨٥)، وابن خزيمة في صحيحه-جماع أبواب الأفعال المكروهة-باب ذكر نفي قبول صلاة المرائي بها- حديث (٩٣٨)، وابن ماجه في سننه-كتاب الزهد-باب الرياء والسمعة- حديث (٤٢٠٢)

(٥)متفق عليه -أخرجه البخاري في صحيحه من حديث زيد بن أسلم عن أبيه-كتاب الحج-باب الرمل في الحج والعمر- حديث (١٥٢٨)، ومسلم -كتاب الحج-باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف- حديث (١٢٧٠) عن نافع عن ابن عمر

﴿ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران ٣١)، وَقَال تَعَالى: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا۟﴾ (النور ٥٤)، وَقَال تَعَالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾﴾ (النساء ١٣)، وَأَمْثَالُ ذَلِكَ فِي القُرْآنِ كَثِيرٌ»[1].

الوجه الثاني : إثبات انقسام الأحكام إلى عبادات وعادات، وإثبات ضرورة مراعاة التفريق بينهما وفق ما سبق شرحه، الأمر الذي يعود على مفهوم القاعدة بالتأكيد، وفي هذا يقول: «إنَّ الأَصْلَ فِي العِبَادَاتِ التَّوْقِيفُ فَلا يُشْرَعُ مِنْهَا إلا مَا شَرَعَهُ اللهُ تَعَالى، وَإِلا دَخَلنَا فِي مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى ٢١)، وَالعَادَاتُ الأَصْلُ فِيهَا العَفْوُ فَلا يَحْظُرُ مِنْهَا إلا مَا حَرَّمَهُ وَإِلا دَخَلنَا فِي مَعْنَى قَوْلِهِ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ (يونس ٥٩)»[2].

الوجه الثالث: إثبات توجه قصد الشارع إلى تحقيق الصالح والأصلح للمكلف، ودفع الفاسد والأفسد عنه، وبالتالي كانت أوامره في هذا الصدد ملزمة تحقيقا لقصده هذا، وعلى ذلك نصوص كثيرة، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الشرائع جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فهي تأمر بما تترجح مصلحته، وإن كان فيه مفسدة مرجوحة كالجهاد، وتنهى عما ترجحت مفسدته، وإن كان فيه مصلحة مرجوحة كتناول المحرمات من الخمر وغيره؛ ولهذا أمر تعالى أن نأخذ بأحسن ما أنزل إلينا من ربنا؛ فالأحسن إما واجب وإما مستحب، قال تعالى: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف

---

(١) المجموع ١/٣٣٣-٣٣٤.

(٢)المجموع ١٧/٢٩، انظر: ٤/١٩٦

١٤٥) وقال: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر ٥٥)؛ فأمر باتباع الأحسن والأخذ به، وقال تعالى: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝١٨﴾ (الزمر١٨، ١٧)، فاقتضى أن غيرهم لم يهده، وهذا يقتضي وجوب الأخذ بالأحسن، وهو مشكل، وقد تكلم الناس فيه، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ ٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ يَنزَغُ بَيۡنَهُمۡ﴾ (الإسراء ٥٣)، وقوله تعالى: ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ﴾ (المؤمنون ٩٦)، مع قوله تعالى في موضع آخر: ﴿وَيَدۡرَءُونَ بِٱلۡحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ﴾ (الرعد ٢٢ ـ القصص ٥٤)، وقال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (النحل ١٢٥) ، وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (العنكبوت ٤٦)، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ مَالَ ٱلۡيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (الأنعام ١٥٢) في موضعين، وقد يقال هذا نظير قوله تعالى: ﴿فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ (الجمعة ٩)، وقوله تعالى: ﴿ءَآللَّهُ خَيۡرٌ أَمَّا يُشۡرِكُونَ ۝٥٩﴾ (النمل ٥٩) ، وقوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ۝٩٧ إِذۡ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٩٨﴾ (الشعراء ٩٧ـ٩٨)، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ ۝٧٣﴾ (طه ٧٣)، وقوله: ﴿وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ ۝١٧﴾ (الأعلى١٧)، وقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ (النساء ٥٩)، وقوله: ﴿أَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ خَيۡرٞ مَّقَامٗا وَأَحۡسَنُ نَدِيّٗا ۝٧٣﴾ (مريم ٧٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا ۝١٢٥﴾ (النساء ١٢٥)، وقوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ

هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة ٨)، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾﴾ (النساء ٦٦)، ونظائر هذا كثيرة مما يذكر فيه أن المأمور به خير وأحسن من المنهي عنه، وإن كان الأول واجبا والثاني محرما؛ وذلك لأن المأمور به قد يشتمل على مفسدة مرجوحة، والمنهي عنه يشتمل على مصلحة مرجوحة، فيكون باعتبار ذلك في هذا خير وحسن، وفي هذا شر وسيئ، لكن هذا خير وأحسن، وإن كان واجبا فقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر ٥٥) هو أمر بالأحسن من فعل المأمور أو ترك المحظور، وهو يتناول الأمر بالواجب والمستحب، وأن كلاهما أحسن من المحرم والمكروه، لكن يكون الأمر أمر إيجاب وأمر استحباب، كما أمر بالإحسان في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾ (المائدة ٩٣) والإحسان منه واجب ومنه مستحب))[(١)].

الوجه الرابع: إثبات تضمن أوامر الشارع لما هو واجب ومستحب، سواء لمحض التعبد أو للمصلحة، ويسوق لذلك أمثلة فيقول: ((...فِيهَا ذِكْرُ الوَاجِبَاتِ والمستحبات كُلُّهَا تَوْحِيدًا وَصَلاةً وَزَكَاةً وَحَجًّا وَصِيَامًا قَدْ تَضَمَّنَ ذَلِكَ كُلَّهُ قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩ ﴿٧٧﴾﴾ (الحج ٧٧) فَيَدْخُلُ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾ كُلُّ وَاجِبٍ وَمُسْتَحَبٍّ؛ فَخَصَّصَ فِي هَذِهِ الآيَةِ وَعَمَّمَ ثُمَّ قَالَ: ﴿وَجَـٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ (الحج ٧٨) هَذِهِ الآيَةُ وَمَا بَعْدَهَا: لَمْ تَتْرُكْ خَيْرًا إلا جَمَعَتْهُ وَلا شَرًّا إلا نَفَتْهُ))[(٢)]، ((وقَال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ

(١) الجواب الصحيح ٦/١٧–٢٠.

(٢) المجموع ١٥/٢٦٦

ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ (الزمر ١٧ـ١٨)، وَالقُرآنُ تَضَمَّنَ خَبَرًا وَأَمْرًا، فَالخَبَرُ عَنْ الأَبْرَارِ وَالمُقَرَّبِينَ وَعَنْ الكُفَّارِ وَالفُجَّارِ ؛ فَلا رَيْبَ أَنَّ اتِّبَاعَ الصِّنْفَيْنِ حَسَنٌ وَاتِّبَاعَ المُقَرَّبِينَ أَحْسَن، وَالأَمْرُ يَتَضَمَّنُ الأَمْرَ بِالوَاجِبَاتِ والمستحبات، وَلا رَيْبَ أَنَّ الِاقْتِصَارَ عَلى فِعْلِ الوَاجِبَاتِ حَسَنٌ وَفِعْلُ المُسْتَحَبَّاتِ مَعَهَا أَحْسَنُ، وَمَنْ اتَّبَعَ الأَحْسَنَ فَاقْتَدَى بِالمُقَرَّبِينَ وَتَقَرَّبَ إلى اللهِ بِالنَّوَافِلِ بَعْدَ الفَرَائِضِ كَانَ أَحَقَّ بِالبُشْرَى، وَعَلى هَذَا فَقَوْلُهُ : ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر ٥٥) ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف ١٤٥) هُوَ أَيْضًا أَمْرٌ بِذَلِكَ ؛ لكِنَّ الأَمْرَ يَعُمُّ أَمْرَ الإيجَابِ وَالِاسْتِحْبَابِ، فَهُمْ مَأْمُورُونَ بِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ وَاجِبٍ أَمْرَ إيجَابٍ، وَبِمَا فِيهِ مِنْ مُسْتَحَبٍّ أَمْرَ اسْتِحْبَابٍ، كَمَا هُمْ مَأْمُورُونَ مِثْل ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (النحل ٩٠) قَوْلِهِ: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (الأعراف ١٥٧) وَالمَعْرُوفُ يَتَنَاوَلُ القِسْمَيْنِ، وَقَوْلِهِ: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩ ﴿٧٧﴾﴾ (الحج ٧٧) وَهُوَ يَعُمُّ القِسْمَيْنِ: وَقَوْلِهِ: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾ (الحج ٧٧) وَأَمْثَال ذَلِكَ»[(١)].

من فروع وتطبيقات القاعدة

أما فروع القاعدة فهي تناسب حجمها وأهميتها، ولكن كالمعتاد سنكتفي في التطبيق بمجرد التمثيل، مع التركيز على محل بحثنا، المعاملات، فمن تلك الفروع :

١. لا يجب الاحتفاظ في الأوقاف وما شابهها من المرافق والمصالح العامة، كالطرق، والمستشفيات، ونحوها بوضع أو صفة معينة، بل لا يلزم من ذلك إلا ما تقضي به المصلحة، ويحقق مقصود الشارع، إذ إنه لا يجب ولا يستحب إلا ما أمر به الشارع أو كان فيه مصلحة للإنسان وغير ذلك فلا يجب ولا

---

(١) المجموع ١٦/٦-٧

يستحب، وفي هذا يقول ابن تيمية: ((لَيْسَ فِي تَخْصِيصِ مَكَانِ العَقَارِ الأَوَّلِ مَقْصُودٌ شَرْعِيٌّ وَلا مَصْلَحَةَ لِأَهْلِ الوَقْفِ، وَمَا لَمْ يَأْمُرْ بِهِ الشَّارِعُ وَلا مَصْلَحَةَ فِيهِ لِلإِنْسَانِ فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ وَلا مُسْتَحَبٍّ، فَعُلِمَ أَنَّ تَعْيِينَ المَكَانِ الأَوَّلِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ وَلا مُسْتَحَبٍّ لِمَنْ يَشْتَرِي بِالعِوَضِ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ ؛ بَلِ العُدُولُ عَنْ ذَلِكَ جَائِزٌ، وَقَدْ يَكُونُ مُسْتَحَبًّا وَقَدْ يَكُونُ وَاجِبًا إِذَا تَعَيَّنَتْ المَصْلَحَةُ فِيهِ))[١].

٢. الأعمال والوظائف العامة والخاصة، لا يجب منها ولا يستحب إلا ما كان مأمورا به شرعا، أو محققا لمصلحة، وفي هذا يقول ابن تيمية: ((الأَعْمَالُ المَشْرُوطَةُ فِي الوَقْفِ عَلَى الأُمُورِ الدِّينِيَّةِ، مِثْلِ الوَقْفِ عَلَى الأَئِمَّةِ وَالمُؤَذِّنِينَ وَالمُشْتَغِلِينَ بِالعِلمِ مِنْ القُرْآنِ وَالحَدِيثِ وَالفِقْهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ أَوْ بِالعِبَادَاتِ أَوْ بِالجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللهِ تَنْقَسِمُ ثَلاثَةَ أَقْسَامٍ: أَحَدُهَا عَمَلٌ يَقْتَرِبُ بِهِ إِلى اللهِ تَعَالى وَهُوَ الوَاجِبَاتُ والمستحبات التِي رَغِبَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِيهَا وَحَضَّ عَلى تَحْصِيلِهَا: فَمِثْلُ هَذَا الشَّرْطِ يَجِبُ الوَفَاءُ بِهِ وَيَقِفُ اسْتِحْقَاقُ الوَقْفِ عَلى حُصُولِهِ فِي الجُمْلَةِ))[٢].

---

(١) المجموع ٢٦٨/٣١

(٢) المجموع ٤٣/٣١، ٥٨

القاعدة الحادية عشرة

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1]

شرح القاعدة

هذه القاعدة تمثل مسألة أصولية مهمة جرى بحثها لدى الأصوليين باستفاضة، ومثلت مواقفهم المتباينة منها مدارس مختلفة في التطبيق، من خلال مسائل كثيرة مبثوثة في كتب الفروع الفقهية[2]، ولابن تيمية -كشأنه دائما- موقفه المتميز من هذه المسألة، وهو موقف لا يخرج فيه عن الإطار العام لمواقف بقية الأصوليين، ولكنه يعتني بضبطه وبيانه، وسلامته من التناقض بين التنظير والتطبيق؛ ولهذا نجده في مواضع مختلفة ومتباعدة من كتبه وفتاواه ينبه على هذه القاعدة، ويبني عليها، ويمثل لها، مما يعكس شدة اهتمامه بها، وعميق حفاوته بمضمونها سواء على مستوى التطبيق وهو أهم ما في قضية القواعد؛ إذ هو ثمرتها، أو على مستوى التنظير سعيا وراء تلافي أوجه القصور كما بدت له في تناولات بقية الأصوليين للمسألة، ووصولا إلى مضامين هذه القاعدة، ودلالاتها عند ابن تيمية وغيره سأتناولها -بعون الله- وفق ما يلي:

ما لا يتم الواجب إلا به عند الأصوليين

بحث الأصوليون مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به" من جهات مختلفة، واختلفت طرقهم عندما يتناولون هذه القضية وفق اعتبارات شتى، ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

١. منهم من يقسمها إلى ما في طاقة المكلف كالطهارة للصلاة، وما ليس في طاقته كالعدد للجمعة، فيرون أن الأول واجب، والثاني غير واجب إلا على

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٢٩/١٩٠، ٣٧٦، ٣١/٨٧، ٣٢١.

(٢)انظر: القواعد والفوائد الأصولية ص: ٨١-٨٢.

أساس التكليف بما لا يطاق، وهذه طريقة الغزالي وابن قدامة[١].

٢. ومنهم من يقول: مما لا يتم الواجب إلا به ما يكون مقدورا للمكلف، وهو مأمور بتحصيله كالطهارة للصلاة والسعي للجمعة وهذا واجب، ومنه وما لا يكون مأمورا بتحصيله كالنصاب للزكاة والاستطاعة لوجوب الحج، وهذا غير واجب، وهذا اختيار العلامة الشنقيطي[٢].

٣. ومنهم من يفرق بين ما يتم الواجب به، كغسل جزء من الرأس ليتم غسل الوجه، وما يتم الوجوب به كدخول الوقت لوجوب الصلاة، قال المجد ابن تيمية: "وهذه طريقة الأكثرين من أصحابنا وغيرهم"[٣]، ويحكون الاتفاق على عدم وجوب الثاني، بينما يقع الخلاف في الأول، ومنهم من يسمي الأول واجبا مطلقا، والثاني مشروطا أو مقيدا[٤].

٤. ومنهم من يقسمه على أساس ما كان من أجزاء الواجب كالقيام والقعود في الصلاة فهو واجب بخطاب الاقتضاء، وما كان من شروطه كالطهارة في الصلاة فهو واجب بخطاب الوضع، وما كان من ضروراته العقلية أو الحسية كالسفر للحج، وهذا لا خطاب فيها باقتضاء ولا وضع فهو ليس بواجب إذ الوجوب من أحكام الشرع، وعلى هذا درج الزركشي[٥].

ولكل واحد من هذه التقسيمات مآخذه التي يعتبرها القائلون به، ويراعون بوضعها جوانب يرونها ضرورية في المسألة، ويبنون حكمهم على كل قسم أو صنف وفق التصنيف

---

(١)انظر: المستصفى ١/٧١، روضة الناظر ١/١٠٧

(٢)انظر: مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص ١٦-١٧

(٣)المسودة ص٦١، وانظر: القواعد والفوائد الأصولية ص٨١

(٤)انظر: شرح الكوكب المنير ١/٣٥٨، نهاية السول ١/١٩٧

(٥)انظر: البحر المحيط١/٢٢٣

الذي وضعوه بما يخالف الصنف الآخر، ويسوقون للاستدلال والتمثيل جملة من الأمثلة والأدلة، ولكننا يجب إن نلحظ هنا أمرين:

الأول: أن جميع الأصوليين باختلاف تقسيماتهم لهذه المسألة يتفقون على أن ما يتوقف الوجوب عليه لا يجب إجماعا، ويفرقون بينه وبين ما يتم به الواجب، بأن هذا يتم به إيقاع الواجب، وذاك يتم به وجوبه، فالخلاف عندهم على هذا دون ذاك، فهم يرون أنه لا يجب سواء كان شرطا في الوجوب كالإقامة شرط وجوب الصوم، أو سببا كالنصاب سبب وجوب الزكاة، أو انتفاء مانع كالدين مانع وجوب الزكاة، فقد اتفقوا رغم اختلاف عباراتهم وتناولاتهم على عدم وجوب هذا النوع مما يتوقف عليه الواجب، فقال الزركشي: " : "فلا يجب بالإجماع لأن لأمر حينئذ مقيد لا مطلق وسواء كان سببا أو شرطا أو انتفاء مانع"[(١)]، وقال ابن بدران: "وهذا لا نزاع فيه فيما علمت وإنما النزاع في الثاني"[(٢)].

الثاني: أن ما ليس في قدرة المكلف مما يتوقف عليه الواجب كالقدرة على الفعل واليد للكتابة والرجل في المشي، لا يجب كذلك اتفاقا، إلا على مذهب من يرى جواز التكليف بالمحال وهو مذهب باطل، ولهذا قال الغزالي: "فهذا لا يوصف بالوجوب"[(٣)].

ما لا يتم الواجب إلا به عند ابن تيمية

ورغم أن هذه الطرق التي سلكها الأصوليون في مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به" لا يمكن تخطئتها من حيث الجملة، وهي محققة في النهاية للهدف الأخير المقصود في المسألة، من معرفة حكم ما لا يتم الواجب إلا به بين الوجوب وعدمه، مع مراعاة أدلة الشرع المطهر وفروعه التطبيقية عند تقعيد هذه القواعد الأصولية، وتأصيل هذه الأصول الاستدلالية،

---

(١)البحر المحيط ١/٢٢٣، وانظر: مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص١٧.

(٢)نزهة الخاطر العاطر ١/١٠٧

(٣) المستصفى ١/٧١،وانظر: روضة الناظر ١/١٠٧-١٠٨، البحر المحيط ١/٢٢٤، مذكرة أصول الفقه ص١٦

ولكن لدى إمعان النظر في هذه التقسيمات نجد أنها تكاد تكون مجرد اختلافات لفظية تصب عند التحقيق في مصب واحد، ولا تضيف كثرتها وتنوعها إلا مزيد إشكال وتعقيد لمسألة تبدو بسيطة لمن تأملها وجمع خيوطها، وسلكها في عقد واحد منتظم، وصبها في قالب واحد منسجم، وهو ما فعله ابن تيمية -رحمه الله- عندما رد المسألة برمتها إلى أصل واحد مطرد، وليس ذلك وحسب بل جمع إليها كل ما شاكلها من جنسها، فجاء تأصيلها متفقا مع تفريعاتها المتعددة والمتشعبة، كما سبقت الإشارة، وقد بدا لي أنه فعل ذلك وفق ما يلي:

أولا: بيان أصل المسألة

وأصل المسألة في رأي ابن تيمية يرجع إلى ما سماه "لوازم الأمر"، وقال مقررا هذا التأصيل: ((وتَحْقِيقُ الأَمْرِ أَنَّ قَوْلَنَا: الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ وَأَضْدَادِه، وَالنَّهْيُ عَنْهُ أَمْرٌ بِضِدِّهِ أَوْ بِأَحَدِ أَضْدَادِهِ، مِنْ جِنْسِ قَوْلِنَا: الأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِلوَازِمِهِ، وَمَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ، وَالنَّهْيُ عَنْ الشَّيْءِ نَهْيٌ عَمَّا لا يَتِمُّ اجْتِنَابُهُ إلا بِهِ، فَإِنَّ وُجُودَ المَأْمُورِ يَسْتَلْزِمُ وُجُودَ لوَازِمِهِ وَانْتِفَاءَ أَضْدَادِهِ، بَل وُجُودُ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ كَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ وُجُودَهُ وَانْتِفَاءَ أَضْدَادِهِ وَعَدَمَ النَّهْيِ عَنْهُ؛ بَل وَعَدَمُ كُلِّ شَيْءٍ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ مَلْزُومَاتِهِ، وَإِذَا كَانَ لا يَعْدَمُ إلا بِضِدٍّ يَخْلُفُهُ كَالأَكْوَان، فَلا بُدَّ عِنْدَ عَدَمِهِ مِنْ وُجُودِ بَعْضِ أَضْدَادِهِ، فَهَذَا حَقٌّ فِي نَفْسِهِ))[1].

ثانيا: بيان محل النزاع وسببه

وحتى يتمكن الشيخ من بيان وجهة النظر التي يراها في الموضوع، ويثبت صحتها، شرح بوضوح سبب النزاع بين الأصوليين في المسألة، وحدد بدقة محل هذا النزاع، فحصره في (أصل المسألة) السابق، وهو هل الأمر بالشيء أمر بلوازمه أم لا؟ مع الاتفاق على أنه لا يمكن أن يفعل إلا مع لوازمه، ولكن الاختلاف هل تعتبر هذه اللوازم مأمورا بها، يعاقب على فعلها، ويثاب على تركها كالواجب أم لا؟ وفي هذا يقول: ((تَنَازُعُ النَّاسِ فِي الأَمْرِ بِالشَّيْءِ هَل يَكُونُ أَمْرًا بِلوَازِمِهِ؟ وَهَل يَكُونُ نَهْيًا عَنْ ضِدِّهِ؟ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلى أَنَّ فِعْل المَأْمُورِ لا يَكُونُ

---

(١) المجموع ١٠/٥٣١

إلا مَعَ فِعْلِ لوَازِمِهِ وَتَرْكِ ضِدِّهِ، وَمَنْشَأُ النِّزَاعِ أَنَّ الآمِرَ بِالفِعْلِ قَدْ لا يَكُونُ مَقْصُودُهُ اللوَازِمَ وَلا تَرْكَ الضِّدِّ؛ وَلِهَذَا إذَا عَاقَبَ المُكَلفَ لا يُعَاقِبُهُ إلا عَلى تَرْكِ المَأْمُورِ فَقَطْ لا يُعَاقِبُهُ عَلى تَرْكِ لوَازِمِهِ وَفِعْلِ ضِدِّهِ، وَهَذِهِ المَسْأَلةُ هِيَ المُلقَّبَةُ: بِأَنَّ مَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ»[1]، ولهذا فإن الناس باختلاف مللهم متفقون على أن ما لا يتم الواجب إلا به إذا كان في قدرة المكلف فعليه أن يفعله، بلا شك، ولكن الخلاف في: هل يسمى ذلك واجبا أم لا؟ لأن الآمر حين يأمر قد لا يكون قاصدا لتلك اللوازم، فلا يكون قاصدا للأمر بها، وبالتالي فلا تكون واجبة، بل قد يكون ذاهلا عنها إذا كان مخلوقا يحتمل منه ذلك، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول: «وما لا يتم الواجب إلا به إذا كان مقدورا للعبد فعليه أن يفعله باتفاق أهل الملل المسلمين واليهود والنصارى، وإنما تنازع الناس فيه هل يسمى واجبا؟ فقيل: يسمى واجبا، وقيل: لا يسمى واجبا؛ فإن الآمر لم يقصده بالأمر، وقد لا يخطر بباله إذا كان الآمر مخلوقا»[2].

ثالثا: بيان الأقوال الأصولية ومنشأ الخطأ فيها

ثم يشرع في ذكر الأقوال الأصولية الرئيسة في المسألة، ويشرح وجه الخطأ في التقسيمات التي ذكرتها في مواقف الأصوليين أعلاه، منتقدا بذلك هذه الآراء، وممهدا لوجهة نظره في الأمر، فيقول رحمه الله: «وهذه المسألة هي الملقبة: بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد غلط فيها بعض الناس؛ فقسموا ذلك إلى: ما لا يقدر المكلف عليه، كالصحة في الأعضاء، والعدد في الجمعة، ونحو ذلك مما لا يكون قادرا على تحصيله، وإلى ما يقدر عليه، كقطع المسافة إلى الحج، وغسل جزء من الرأس في الوضوء، وإمساك جزء من الليل في الصيام، ونحو ذلك، فقالوا: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب، وهذا التقسيم خطأ؛ فإن هذه الأمور التي ذكروها، هي شرط في الوجوب، فلا يتم

---

(١) الجموع ٢٠/١٥٩

(٢) الجواب الصحيح ٢/١٠٤

الوجوب إلا بها، وما لا يتم الوجوب إلا به، لا يجب على العبد فعله، باتفاق المسلمين، سواء كان مقدورا عليه أو لا، كالاستطاعة في الحج، واكتساب نصاب الزكاة، فإن العبد إذا كان مستطيعا للحج وجب عليه الحج، وإذا كان مالكا لنصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة، فالوجوب لا يتم إلا بذلك، فلا يجب عليه تحصيل استطاعة الحج، ولا ملك النصاب؛ ولهذا من يقول: إن الاستطاعة في الحج ملك المال، كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، فلا يوجبون عليه اكتساب المال، ولم يتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة، إما بذل الحج، وإما بذل المال له من ولده، وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه؛ لكون الأب له على أصله أن يتملك مال ولده فيكون قبوله كتملك المباحات، والمخالفون لهؤلاء من أصحابه لا يوجبون عليه اكتساب المباحات، والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن الفعل، والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الوجوب إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به، وأن الكلام في القسم الثاني، فما لا يتم الواجب إلا به، كقطع المسافة في الجمعة والحج، ونحو ذلك، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين»[(١)]، وبهذا يبدو أن الشيخ يعتبر منشأ الخطأ الذي يراه في الموضوع يكمن في الخلط الواقع عند التطبيق بين ما يتم به الوجوب وما يتم به الواجب، فرغم أن الاتفاق منعقد في التأصيل -كما سبق- على أن الأول لا يجب إلا أنهم في التطبيق يدخلونه، بدليل الأمثلة التي يمثلون بها، فتضطرب عليهم الأصول والفروع؛ ولهذا يضطر بعضهم إلى إضافة بعض القيود التي لا تدعو إليها الضرورة في الواقع، مثل التقييد بكونه مقدورا للمكلف، كما يشرح الشيخ قائلا: «فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، بخلاف ما لا يتم الوجوب إلا به فإنه ليس بواجب، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، لا في الأصل ولا في التمام، فلا نحتاج أن نقول: مالا يتم الواجب إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب؛ فإن ما ليس مقدورا عليه لا يكلف به العباد، بل وقد يكون مقدورا عليه ولا يكلفون به، فلما كانت الاستطاعة شرطا في وجوب الحج، لم يجب تحصيل الاستطاعة،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/٢١١-٢١٣

بخلاف قطع المسافات فإنه ليس شرطا في الوجوب؛ فلهذا يجب الحج على الإنسان من المسافة البعيدة والقريبة إذا كان مستطيعا))[١]؛ ولأن التقييد بمثل هذا القيد خطأ في المنهج التطبيقي، لهذا ينسبه الشيخ لبعض المتأخرين، بينما يرى أن الجمهور من الأصوليين يتفقون معه على عدم الحاجة إلى مثل هذا التقييد، فيقول في توضيح إضافي: ((وتنازع الناس هل يقال: مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، سواء كان وجوبه شرعيا أو عقليا؟ أو يحتاج أن يقال ما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب، فالجمهور أطلقوا العبارة الأولى، وبعض المتأخرين قيدوها بالقدرة، ولا حاجة إلى ذلك؛ فإن ما لم يكن مقدورا ينتفي الوجوب مع انتفائه، فيكون شرطا في الوجوب لا في فعل الواجب، والجمهور قالوا: ما لا يتم الواجب إلا به فإنه يجب))[٢].

رابعا: بيان سبب الإشكال وكيفية حله

ثم يبين الشيخ وجه الإشكال الذي وقع في المسألة حتى اضطربت فيها الأقوال والمذاهب بين قائل بالوجوب وعدمه، وبين مفرق بين حال وحال بما لا يصح التفريق به، إلى آخر تلك الأخطاء المنهجية التي أشرت إليها أعلاه، وسبب الإشكال في نظر الشيخ يشرحه قائلا: ((لأن الواجب ما يذم تاركه شرعا، أو يعاقب تاركه شرعا، أو ما يستحق تاركه الذم، أو ما يكون تركه سببا للذم أو العقاب، وقالوا: وما لا يتم الواجب إلا به لا يستحق تاركه الذم والعقاب؛ فإن الحج إذا وجب على شخصين أحدهما بعيد والآخر قريب ولم يفعلاه، لم تكن عقوبة البعيد على الترك أعظم من عقوبة القريب، مع أن المسافة التي لا بد له من قطعها أكثر، وكذلك من وجب عليه قضاء دينه من غير احتياج إلى بيع شيء من ماله، ليست عقوبته على الترك بأقل من عقوبة من يحتاج إلى بيع مال له ليقضي به دينه))[٣]، وهذا ما

---

(١)الجواب الصحيح ٢/٥٣

(٢)الجواب الصحيح ٢/١٠٤-٢١٣

(٣)الجواب الصحيح ٢/١٠٤

يشرحه في موضع آخر فيقول: ((لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع، فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار، ومع هذا فلا يقال إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار، والواجب ما يكون تركه سببا للذم والعقاب، فلو كان هذا الذي لزم فعله بطريق التبع مقصودا بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم، فيكون من ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقابا ممن تركه من أهل مكة والطائف، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقابا ممن تركها من جيران المسجد الجامع، فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب، نشأت من ههنا الشبهة هل هو واجب أو ليس بواجب؟))[(١)] .

ثم يضع الحل الذي يراه لهذا الإشكال، والذي يمثل وجهة نظره في القضية برمتها، فيقول: ((**والتحقيق**: أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصد الآمر، بل الآمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه، وإن كان عالما بأنه لا بد من وجودها، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تخطر بقلبه اللوازم))[(٢)] .

ثم يشرح وجهة نظره هذه بتفصيل وبيان أكثر، بانيا إياها على الأصل الذي قرره للمسألة وبينته أعلاه، ومدعما إياها بالأمثلة، والبراهين، فيقول: ((وفصل الخطاب أن مالا يتم الواجب إلا به هو من لوازم وجود الواجب، ووجود الملزوم بدون لازمه ممتنع، فالمأمور به لا يمكن فعله إلا بلوازمه، والمنهي عنه لا يمكن تركه إلا بترك ملزوماته، لكن هذا اللزوم لزوم عقلي أو عادي، فوجوبه وجوب عقلي عادي، لا أن الآمر نفسه قصد إيجابه، والذم والعقاب على تركه))[(٣)] .

---

(١)درء تعارض العقل والنقل ١/٢١١-٢١٣

(٢)درء تعارض العقل والنقل ١/٢١١-٢١٣

(٣)الجواب الصحيح ٢/١٠٤-٢١٣

خامسا: أسس وجهة نظر ابن تيمية في المسألة

وبهذا يظهر لنا أن وجهة نظر شيخ الإسلام في مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به" تتلخص في نقاط:

الأولى: التفريق بين ما لا يتم الوجوب إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به، حيث يرى وجوب الثاني دون الأول، ونلاحظ هنا أنه يتفق مع بقية الأصوليين في هذه النقطة، ولكنه يؤكد في هذا الصدد على أن التفريق بين ما يكون مقدورا للمكلف وما ليس مقدوراً لا يصح بعد هذا، فإن غير المقدور هو جزء مما لا يتم الوجوب إلا به، وقد اتفق على أنه ليس بواجب فلا يصح إيراده بعد ذلك ضمن ما لا يتم الواجب إلا به.

الثانية: أن ما لا يتم الواجب إلا به يلزم فعله قطعا بلا خلاف؛ إذ لا يمكن أن يوجد الواجب إلا به، فلا يتصور انفكاكه عنه بحال، وهو يتفق هنا أيضا مع بقية الأصوليين كذلك، ولكنه يختلف معهم في وجه هذا اللزوم.

الثالثة: يقسم الشيخ الواجب بهذا الاعتبار إلى قسمين:

١. أحدهما: واجب شرعي مقصود بالقصد الأول، ويترتب عليه الثواب والعقاب، وهو الواجب الأصلي الذي أمر به الشارع كالصلاة والحج والزكاة، ونحو ذلك، وهذا هو الواجب الذي يثاب على فعله ويعاقب على تركه.
٢. والثاني: واجب عقلي أو عادي، وغير مقصود بالقصد الأول، بل بالقصد الثاني، وتبعا وليس أصالة، وهو ما لا يتم الواجب إلا به، كالسعي للصلاة، وإمساك جزء من الليل للصوم، وغسل جزء من الرأس في الوضوء، ونحو ذلك، وهو واجب أقل درجة من سابقه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه.

وهذا التقسيم، يقرره الشيخ في أكثر من مناسبة على أساس أنه تقسيم أصيل في الأوامر الشرعية، مطرد في جزئيات الأدلة، وذلك مثل قوله: «وَمَا أَمَرَ بِهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ

مَقْصُودًا لِلشَّارِعِ، أَوْ لازِمًا لِمَقْصُودِ الشَّارِعِ، وَهُوَ مَا لا يَتِمُّ مَقْصُودُهُ الوَاجِبُ أَوْ المُسْتَحَبُّ إلا بِهِ»[١]، وقوله: «وَالذِي أَمَرَ بِهِ: إمَّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَفَادًا بِالعَقْلِ؛ أَوْ مُسْتَفَادًا بِالشَّرْعِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا لِلشَّارِعِ، أَوْ لازِمًا لِلمَقْصُودِ»[٢]، كما لا ينسى أن ينبه على اطراد هذا التقسيم حتى على مستوى النهي وهو فرع الأمر وقسيمه، فيقول: «الأَمْرُ بِالشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ قَصْدًا أَوْ لُزُومًا»[٣]، وهو أمر ما فتئ يؤكد عليه دائما أنى راح أو جاء في هذه المسألة، وقد سبقت إشارات إلى ذلك.

الرابعة: أن هذا التقسيم للواجب هو الذي يحل الإشكال الذي استشكله كثير من الأصوليين عندما قالوا: لا يصح أن يكون لازم الأمر واجبا، مع أن الشارع لا يعاقب على تركه عقابه على ترك الواجب، فعرفنا أن وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، نوع غير وجوب الواجب الأصلي الذي لا تنفك عنه هذه الخاصية، فهذا وجوب شرعي، وذاك وجوب عقلي عادي، وهذا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، وذاك يثاب على فعله ويعاقب على تركه، فلكل واحد منهما وجهه وجهته وطبيعته المغايرة للآخر، وكلاهما مع ذلك واجبان، كما يقول الشيخ: «وَالفَرْقُ ثَابِتٌ بَيْنَ مَا يُؤْمَرُ بِهِ قَصْدًا، وَمَا يَلزَمُهُ فِي الوُجُودِ؛ فَالأَوَّلُ هُوَ الذِي يُذَمُّ وَيُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ، بِخِلافِ الثَّانِي ... فَلَيسَ هُوَ الوَاجِبُ المَحْدُودُ بِقَوْلِنَا "الوَاجِبُ مَا يُذَمُّ تَارِكُهُ وَيُعَاقَبُ تَارِكُهُ" أَوْ "يَكُونُ تَرْكُهُ سَبَبًا لِلذَّمِّ وَالعِقَابِ"، فَقَوْلُنَا: "مَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ" أَوْ "يَجِبُ التَّوَصُّلُ إلى الوَاجِبِ بِمَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ" يَتَضَمَّنُ إيجَابَ اللوَازِمِ، وَالفَرْقُ ثَابِتٌ بَيْنَ الوَاجِبِ "الأَوَّلِ" وَ"الثَّانِي"، فَإِنَّ الأَوَّل يُذَمُّ تَارِكُهُ وَيُعَاقَبُ، وَالثَّانِي وَاجِبٌ وُقُوعًا أَيْ لا يَحْصُلُ إلا بِهِ، وَيُؤْمَرُ بِهِ أَمْرًا بِالوَسَائِلِ، وَيُثَابُ عَلَيْهِ، لكِنْ العُقُوبَةُ لَيْسَتْ عَلى

---

(١) المجموع ١٩/٢٢٩

(٢) المجموع ١٩/٣٠٦

(٣) المجموع ١٦/٣٧

تَرْكِهِ»[(١)]، وقد أشار الغزالي إلى موقف قريب من هذا حين قال في معرض بيانه للمسألة: «وقولنا ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض؛ فإنه واجب، لكن الأصل وجب بالإيجاب قصدا إليه، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود، وقد وجب كيفما كان، وإن كان علة وجوبه غير علة وجوب المقصود»[(٢)].

الخامسة: أن هذا التقسيم رغم اطراده، لا يمنع أن يجتمع في واجب واحد، وأن يشترك الواجبان: الشرعي والعقلي في واجب واحد مع لوازمه، بأن يتوجه قصد الآمر إليهما معا، فيقصد الثواب على فعلهما، والعقاب على تركهما، وحينئذ يصبح وجوب ما لا يتم الواجب إلا به في درجة وجوب الواجب الأصلي، كما يمكن أن يتوجه قصده في النهي عن الشيء إلى الانتهاء عن لوازمه كذلك، ولكنه في هذه الحالة لابد أن يكون ثمة قرينة تدل على توجه قصد الشارع إلى اللازم، كأن يذكره مع ملزومه، وإذا لم تكن فيبقى الأمر على أصله المطرد، وفق التقسيم السابق، وهذا ما يقرره الشيخ حين يقول: «الأمر بالشيء الذي له لوازم لا توجد إلا بوجوده، سواء كانت سابقة على وجوده، أو كانت لاحقة لوجوده، قد يكون الآمر قاصدا للأمر بتلك اللوازم، بحيث يكون آمرا بهذا وبهذا اللازم، وأنه إذا تركهما عوقب على كل منهما، وقد يكون المقصود أحدهما دون الآخر، وكذلك النهى عن الشيء الذي له ملزوم، قد يكون قصده أيضا ترك الملزوم لما فيه من المفسدة، وقد يكون تركه غير مقصود له وإنما لزم لزوما»[(٣)].

السادسة: أن ابن تيمية يثبت بهذا البيان أن النص الذي وضعه لهذه القاعدة وحرص على التأكيد عليه دائما بحروفه، والبناء على مقتضاه، لم يكن عرضيا، ولا غير مقصود، بل إنه يؤدي بالضبط المعنى الذي يرمي أن يضمنه فحوى هذه القاعدة، وهو كون لازم الأمر

---

(١) المجموع ١٠/٥٣١-٥٣٢

(٢) المستصفى ١/٧٢

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/٢١٨

الذي لا ينفك عنه، والذي لا يتأتى امتثاله إلا به، يعتبر واجبا وجوبا مغايرا للوجوب الذي ظن كثير من الأصوليين أنه لا يصح اعتباره فيه، وإلا أدى إما إلى التناقض، أو إلى اضطراب المفهوم المصطلح عليه للواجب، وقد أثبت الشيخ أن كل ذلك لا يصح وفق ما شرحته أعلاه، وبذلك سلم نص القاعدة من الاعتراض، ونال مضمونها الثبوت والرجحان، والله أعلم.

أدلة القاعدة

استدل ابن تيمية والأصوليون على إثبات مضمون هذه القاعدة بتوجيهات وتعليلات عقلية سبقت الإشارة إلى بعضها ضمن شرح القاعدة، ويمكن إجمالها في:

أولا: ارتباط الأمر بلوازمه

بما أن الأمر مرتبط بلوازمه وغير منفك عنها، كان امتثاله بدونها ممتنعا عقلا وعادة، وعليه فلا يمكن أن يوجد الواجب بدونها، ولهذا اكتسبت هذه اللوازم صفة الوجوب على وجه التبع والضرورة العقلية، وإن لم تكن كذلك على سبيل الأصالة والقصد الأول، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية مرارا بمثل قوله: ((مالا يتم الواجب إلا به هو من لوازم وجود الواجب، ووجود الملزوم بدون لازمه ممتنع، فالمأمور به لا يمكن فعله إلا بلوازمه، والمنهي عنه لا يمكن تركه إلا بترك ملزوماته))[١]، وقوله: ((فَإِنَّ وُجُودَ الْمَأْمُورِ يَسْتَلْزِمُ وُجُودَ لوَازِمِهِ وَانْتِفَاءَ أَضْدَادِهِ، بَل وُجُودُ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ كَذَلِكَ، يَسْتَلْزِمُ وُجُودَهُ وَانْتِفَاءَ أَضْدَادِهِ وَعَدَمَ النَّهْيِ عَنْهُ؛ بَل وَعَدَمُ كُلِّ شَيْءٍ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ مَلْزُومَاتِهِ وَإِذَا كَانَ لا يَعْدَمُ إلا بِضِدٍّ يَخْلُقُهُ كَالأَكْوَانِ فَلا بُدَّ عِنْدَ عَدَمِهِ مِنْ وُجُودِ بَعْضِ أَضْدَادِهِ فَهَذَا حَقٌّ فِي نَفْسِهِ))[٢].

وقد استشهد ابن تيمية على إثبات هذا المعنى ببعض الشواهد القرآنية، كقوله تعالى:

---

(١) الجواب الصحيح ٢/١٠٤-٢١٣

(٢) المجموع ١٠/٥٣١-٥٣٤

﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ (البقرة ٤٢)، وفي هذا يقول رحمه الله:

((... الواو هي الواو العاطفة المشركة بين المعطوف والمعطوف عليه، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهما، كما إذا قيل لا تكفر وتسرق وتزن، وهذا هو الصواب، كما في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ (آل عمران ٧١) ولو ذمهم على الاجتماع لقال: "وتكتموا الحق" بلا نون، وتلك الآية نظير هذه، ومثل هذا الكلام إذا أريد به النهي عن كل من الفعلين، فإنه قد يعاد فيه حرف النفي، كما تقول لا تكفر ولا تسرق ولا تزن، ومنه قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ (النساء ٢٩))[1]، ويستطرد الشيخ في بيان وجه هذا الاستدلال فيقول: ((إذا عرف هذا فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ (البقرة ٤٢) نهى عنهما، والثاني لازم للأول مقصود بالنهى؛ فمن لبس الحق بالباطل كتم الحق، وهو معاقب على لبسه الحق بالباطل وعلى كتمانه الحق، فلا يقال النهى عن جمعهما فقط؛ لأنه لو كان هذا صحيحا لم يكن مجرد كتمان الحق موجبا للذم، ولا مجرد لبس الحق بالباطل موجبا للذم، وليس الأمر كذلك؛ فإن كتمان أهل الكتاب ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس يستحقون به العقاب باتفاق المسلمين، وكذلك لبسهم الحق الذي أنزله الله بالباطل الذي ابتدعوه، وجمع بينهما بدون إعادة حرف النفي؛ لأن اللبس مستلزم للكتمان، ولم يقتصر على الملزوم؛ لأن اللازم مقصود بالنهى))[2].

وقد أشار ابن بدران إلى هذا الاستدلال بقوله: ((قلت المختار الوجوب؛ لأن ما لا بد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/٢١٢

(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/٢١٩

منه في الواجب هو من لوازمه والأمر بالملزوم أمر باللازم»[١]

ثانيا: أن الأمر بالشيء بدون ما يتوقف عليه تكليف بالمحال

وهذا الاستدلال أورده أبو الحسين البصري في "المعتمد"، وأخذ في شرحه قائلا: «الأمر المطلق يقتضي إيقاع الفعل لا محالة متى أمكن إيقاعه، وإذا اقتضى ذلك اقتضى إيقاع ما يحتاج إليه الفعل، وإنما قلنا إن المطلق يقتضي إيقاع الفعل على كل حال؛ لأنه لو كان مقيدا بوقت نحو أن يقال: اصعد السطح في هذا الوقت، فانه يجري مجرى أن نقول له: لا يخرج هذا الوقت إلا وقد صعدت السطح على كل حال متى تمكنت الصعود؛ إذ ليس في لفظ الأمر ذكر الشرط، ولو قيل له ذلك لزمه الصعود على كل حال، وإنما قلنا إن هذا يقتضي وجوب نصب السلم؛ لأنه لو لم يجب نصب السلم، بل كان مباحا أن لا ينصبه لكان الأمر كأنه قال له: مباح أن لا تنصب السلم وواجب عليك مع فقد السلم وغيره أن تصعد، وذلك تكليف ما لا يطاق»[٢]، وأشار إليه البيضاوي بعبارة مقتضبة هي قوله: «التكليف بالمشروط دون الشرط محال»[٣]، بناء على أن الشرط من الأمور التي لا يتم الواجب إلا بها، فهو من مقدماته، فالتكليف بما يشترط فيه شرط بدون التكليف بهذا الشرط تكليف بالمحال، وقد ذكر الأسنوي في شرحه لهذه الحجة أوجها هي:

١. أنه إذا كان مكلفا بالمشروط لا يجوز له تركه، وإذا لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه، ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط، فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وجواز تركه، وذلك جمع بين النقيضين، وهو محال.
٢. أنه إذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الإتيان بالمشروط وحده صحيحا؛ لأنه أتى بجميع ما أمر به، فلا يكون الشرط شرطا، وهو محال.

---

(١)المدخل ص١٦٠

(٢)المعتمد لأبي الحسن البصري ١/ ٩٥

(٣)نهاية السول ١/ ١٩٨

٣. أن الأمر بالشيء لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه، لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه؛ لأنه لا مدخل له في التكليف، مع أن الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه؛ لأن المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه، فيكون التكليف به إذ ذاك تكليفا بالمحال[(١)].

ثالثا: الإجماع يدل على وجوب ما لا يتم الواجب إلا به

وهذه الحجة نصرها الآمدي وتعقب بها بقية الأدلة التي أوردها غيره، فقال وهو يضعف تلك الاستدلالات: «والأقرب في ذلك أن يقال: انعقد إجماع الأمة على إطلاق القول بوجوب تحصيل ما أوجبه الشارع، وتحصيله إنما هو بتعاطي الأمور المُمَكِّنة من الإتيان به، فإذا قيل يجب التحصيل بما لا يكون واجبا كان متناقضا»[(٢)].

رابعا: عدم وجوب لوازم الأمر يؤدي إلى تفريغ الأمر من مضمونه

حيث أن الأمر يقتضي الوجوب كما هو مقرر لدى الأصوليين، فإن القول بعدم وجوب لوازمه –ومنها ما يتوقف عليه الواجب– يؤدي إلى تفريغه من مضمونه، وعدم أدائه مقتضاه، مما يعني سقوط الوجوب في الأوامر كلها، وهذا ما أشار إليه الشيرازي بقوله: «فلو لم يلزمه ما يتم به الفعل المأمور به أسقطنا الوجوب في الأمور؛ ولهذا قلنا فيمن نسي صلاة من صلوات اليوم والليلة ولم يعرف عينها أنه يجب عليه قضاء خمس صلوات لتدخل المنسية فيها»[(٣)].

---

(١)انظر: نهاية السول ١/٢٠٥-٢٠٧، بيان المختصر لابن الحاجب ١/٣٧٠، المحصول ١/٢٨٩

(٢)الإحكام للآمدي ١/٩٧

(٣)اللمع في أصول الفقه ١/١٨

من فروع وتطبيقات القاعدة

كثرت تفريعات ابن تيمية على هذه القاعدة، كثرة تعكس موقفه منها، وحرصه على إثبات مضمونها، على الوجه الذي يمكنه من الاحتجاج بها، والبناء على مقتضاها، وهنا سأورد جملة من هذه التطبيقات:

١. استعمل الشيخ القاعدة للاستدلال على أهمية المال لكونه وسيلة ضرورية إلى أداء كثير من الواجبات، فقال رحمه الله: ((قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيِّبِ[١]: لا خَيْرَ فِيمَنْ لا يُحِبُّ الْمَال، يَعْبُدُ بِهِ رَبَّهُ، وَيُؤَدِّي بِهِ أَمَانَتَهُ، وَيَصُونُ بِهِ نَفْسَهُ، وَيَسْتَغْنِي بِهِ عَنْ الخَلقِ، وَفِي السُّنَنِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَال: (ثَلاثَةٌ حَقٌّ عَلى اللهِ عَوْنُهُمْ: النَّاكِحُ يُرِيدُ العَفَافَ، وَالْمُكَاتَبُ يُرِيدُ الأَدَاءَ، وَالغَارِمُ يُرِيدُ الوَفَاءَ)[٢]، فَذَكَرَ فِي هَذَا الحَدِيثِ مَا يَحْتَاجُ إليْهِ الْمُؤْمِنُ: عِفَّةَ فَرْجِهِ، وَتَخْلِيصَ رَقَبَتِهِ، وَبَرَاءَةَ ذِمَّتِهِ، فَأَخْبَرَ أَنَّ هَذِهِ الوَاجِبَاتِ مِنْ عِبَادَةِ اللهِ، وَقَضَاءِ الدُّيُونِ، وَصِيَانَةِ النَّفْسِ، وَالِاسْتِغْنَاءِ عَنْ النَّاسِ، لا تُتَمَّمُ إلا بِالْمَالِ، وَمَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ، وَمَنْ لا يُحِبُّ أَدَاءَ مِثْلِ هَذَا الوَاجِبِ

---

(١)سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي أبو محمد سيد التابعين وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع وكان أحفظ الناس لأحكام عمر بن الخطاب وأقضيته حتى سمي راوية عمر توفي بالمدينة سنة ٩٤هـ. أنظر: وفيات الأعيان ٣٦٨/١ – السير ٢١٧/٤ – مرآة الجنان ١٤٨/١

(٢)حديث أبي هريرة –أخرجه الترمذي–كتاب فضائل الجهاد–باب ما جاء في المجاهد والناكح والمكاتب وعون الله إياهم–حديث (١٦٥٥) وقال: "حديث حسن"، والنسائي–باب المكاتب–حديث (٥٠١٤)، وابن ماجه–كتاب العتق –باب المكاتب–حديث (٢٥١٨)، وعبدالرزاق–(٢٥٩/٥)برقم(٩٥٤٢)، وحسنه الألباني في المشكاة برقم(٣٠٨٩)

العَظِيمِ الذِي لا يَقُومُ الدِّينُ إلا بِهِ فَلا خَيْرَ فِيهِ، فَهَذِهِ جمْلَةٌ ولَها تَفاصِيلُ كَثِيرَةٌ، ، وَاللهُ أَعْلَمُ»[١].

٢. الأصل في أموال المسلمين الطيب والحِل، وما ليس كذلك استثناء يخالف الأصل، ولهذا لا يجوز اعتبار أن غالب أموال المسلمين من الحرام، فإن ذلك تلزم عليه لوازم باطلة، كما يشرح الشيخ بناء على هذه القاعدة، فيقول: «إِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ خَلقَ الخَلقَ لِعِبادَتِهِ، وَأَمَرَهُمْ بِذَلِكَ، وَقَدْ ثَبَتَ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (إِنَّ اللهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ فَقَالَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًا﴾ (المؤمنون ٥١)، وَقَالَ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ (البقرة ١٧٢)، ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ يَمُدُّ يَدَهُ إلى السَّمَاءِ، يَا رَبِّ يَا رَبِّ وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ وَمَلبَسُهُ حَرَامٌ وَغُذِّيَ بِالحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ)[٢] فَقَدْ بَيَّنَ ﷺ أَنَّ اللهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ مِنْ أَكْلِ الطَّيِّبَاتِ، كَمَا أَمَرَهُمْ بِالعَمَلِ الصَّالِحِ، وَالعَمَلُ الصَّالِحُ لا يُمْكِنُ إلا بِأَكْلٍ وَشُرْبٍ وَلِبَاسٍ، وَمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ العَبْدُ مِنْ مَسْكَنٍ وَمَرْكَبٍ، وَسِلاحٍ يُقَاتِلُ بِهِ، وَكُرَاعٍ يُقَاتِلُ عَلَيْهِ، وَكُتُبٍ يَتَعَلَّمُ مِنْهَا، وَأَمْثَالُ ذَلِكَ مِمَّا لا يَقُومُ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ إلا بِهِ، وَمَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ، فَإِذَا كَانَ القِيَامُ بِالوَاجِبَاتِ فَرْضًا عَلَى جَمِيعِ العِبَادِ، وَهِيَ لا تَتِمُّ إلا بِهَذِهِ الأَمْوَالِ فَكَيْفَ

---

(١) المجموع ٢٩/٢٨٠

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه-كتاب الزكاة-باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها- حديث (١٠١٥)، والترمذي-كتاب تفسير القرآن-باب ومن سورة البقرة- حديث(٢٩٨٩)، وأحمد في المسند (٣٢٨/٢) جميعاً من حديث أبي هريرة .

يُقَالُ: إِنَّهُ قَلِيلٌ؛ بَل هُوَ كَثِيرٌ غَالِبٌ؛ بَل هُوَ الغَالِبُ عَلى أَمْوَالِ النَّاسِ، وَلَوْ كَانَ الحَرَامُ هُوَ الأَغْلَبَ، وَالدِّينُ لا يَقُومُ فِي الجُمْهُورِ إلا بِهِ، للزِمَ أَحَدُ أَمْرَيْنِ: إِمَّا تَرْكُ الوَاجِبَاتِ مِنْ أَكْثَرِ الخَلقِ، وَإِمَّا إِبَاحَةُ الحَرَامِ لِأَكْثَرِ الخَلقِ وَكِلاهُمَا بَاطِلٌ)) [١].

٣. وجوب بيع ممتلكات الشخص لغرض أداء الحقوق الواجبة عليه، إذا لم يمكن أداؤها إلا بذلك؛ يجبر عليه أو يؤدى عنه، يقول ابن تيمية: ((مَنْ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَطُولِبَ بِه، وَلَيْسَ لهُ إلا عَرَضٌ، فَعَلَيْهِ أَنْ يَبِيعَهُ لِيُوفِيَهُ الدَّيْنَ، فَإِنَّ وَفَاءَ الدَّيْنِ وَاجِبٌ وَلا يَتِمُّ إلا بِالبَيْعِ، وَمَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ، وَلِلحَاكِمِ أَنْ يُكْرِهَهُ عَلى بَيْعِ العَرَضِ فِي وَفَاءِ دَيْنِهِ، وَلَهُ أَنْ يَبِيعَ عَلَيْهِ إِذَا امْتَنَعَ؛ لِأَنَّهُ حَقٌّ وَجَبَ عَلَيْهِ فَقَبِلَ النِّيَابَةَ فَقَامَ ذُو السُّلطَانِ فِيهِمْ مَقَامَهُ، كَمَا يَقُومُ فِي تَوْفِيَةِ الدَّيْنِ، وَتَزْوِيجِ الأَيِّمِ مِنْ كُفْئِهَا إذَا طَلَبَتْهُ، وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَكَمَا يَقْبِضُ الزَّكَاةَ مِنْ مَالِهِ، وَسَوَاءٌ كَانَ الدَّيْنُ الذِي عَلَيْهِ بِرِضَا الغَرِيمِ، كَثَمَنِ مَبِيعٍ وَبَدَلِ قَرْضٍ، أَوْ بِغَيْرِ رِضَاهُ، كَقِيَمِ المُتْلفَاتِ وَأُرُوشِ الجِنَايَاتِ، وَمِنْ ذَلِكَ ضَمَانُ المَغْصُوبِ إِذَا تَعَذَّرَ رَدُّ عَيْنِهِ، وَمِنْ المَغْصُوبِ الأَمَانَاتُ إِذَا خَانَ فِيهَا، وَمِنْ الأَمَانَاتِ مَا أُؤْتُمِنَ عَلَيْهِ مِنْ مَالِ المُسْلِمِينَ، كَالعُمَّالِ عَلى الفَيْءِ، وَالزَّكَاةِ وَالصَّدَقَاتِ المَوْقُوفَةِ، وَمَالِ اليَتِيمِ، وَمَالِ المُوكِّلِ كَالشَّرِيكِ وَالمُضَارِبِ وَنَحْوِهِمَا، وَمَالِ الفَيْءِ إِذَا خَانُوا فِيهَا، وَتَعَذَّرَ رَدُّ عَيْنِ المَالِ، وَكَذَلِكَ بَيْعُ مَالِهِ لِأَدَاءِ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ مِنْ النَّفَقَاتِ الوَاجِبَةِ لِزَوْجَتِهِ أَوْ وَلدِهِ أَوْ نَفْسِهِ، وَبِالجُمْلةِ فَكُلُّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ أَدَاءُ مَالٍ إِذَا لمْ يُمْكِنْ أَدَاؤُهُ إلا بِالبَيْعِ صَارَ البَيْعُ وَاجِبًا يُجْبَرُ عَلَيْهِ وَيُفْعَلُ بِغَيْرِ اخْتِيَارِهِ)) [٢].

٤. يجوز للمسلم دفع ما يفرض عليه من الضرائب والمكوس غير الشرعية،

---

(١) المجموع ٢٩/٣١٤

(٢) المجموع ٢٩/١٩٠

حماية لماله إذا لم يكن ثمَّ سبيل لحمايته إلا ذلك، وكذلك الأمين على مال غيره له أن يدفع عنه بدفع مثل ذلك، بل قد يجب؛ لأن حفظ المال واجب ولا يمكن إلا بهذا فكان مما لا يتم الواجب إلا به، يقول ابن تيمية: ((... هَذَا هُوَ الوَاقِعُ كَثِيرًا أَوْ غَالِبًا فِي هَذِهِ الأَزْمَانِ، فَإِنَّ عُمَّال الزَّكَاةِ يَأْخُذُونَ مِنْ زَكَوَاتِ المَاشِيَةِ أَكْثَرَ مِنْ الوَاجِبِ بِكَثِير، وَكَذَلِكَ مِنْ زَكَوَاتِ التِّجَارَاتِ، وَيَأْخُذُونَ مِنْ كُلِّ مَنْ كَانَ المَالُ بِيَدِهِ سَوَاءٌ كَانَ مَالِكًا أَوْ وَكِيلًا أَوْ شَرِيكًا أَوْ مُضَارِبًا أَوْ غَيْرَهُمْ، فَلَوْ لَمْ يُعْتَدَّ لِلأُمَنَاءِ بِمَا أُخِذَ مِنْهُمْ ظُلْمًا لَزِمَ مِنْ الفَسَادِ مَا لا يُحْصِيهِ إلا رَبُّ العِبَادِ، وَأَيْضًا فَذَلِكَ الإِعْطَاءُ قَدْ يَكُونُ وَاجِبًا لِلمَصْلَحَةِ؛ فَإِنَّهُ لوْ لمْ يُؤَدِّهِ لأَخَذَ الظَّلَمَةُ أَكْثَرَ مِنْهُ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ المُؤْتَمَنَ عَلى مَالِ غَيْرِهِ إذَا لمْ يُمْكِنْهُ دَفْعُ الظُّلمِ الكَثِيرِ إلا بِأَدَاءِ بَعْضِ المَطْلُوبِ وَجَبَ ذَلِكَ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ حِفْظَ المَالِ وَاجِبٌ، فَإِذَا لمْ يُمْكِنْ إلا بِذَلِكَ وَجَبَ، فَمَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ))[1].

٥. عدم جواز استخدام الكيمياء[2] التحويلية في الصناعات والزراعة ونحوها؛ لما فيها من غش وخداع، ولو لغرض مشروع فقد تركها النبي ﷺ وهو في أمس الحاجة إليها فدل على عدم جوازها، يقول الشيخ محتجا بعدم استعماله ﷺ للكيمياء في تجهيز جيش العسرة مع مسيس الحاجة إليها حينئذ: ((قَدْ قِيل: إنَّهُمْ طَلبُوا أَنْ يَحْمِلهُمْ عَلى النِّعَالِ، وَسَوَاءٌ أُرِيدَ بِالنِّعَالِ النِّعَالُ التِي تُلبَسُ أَوْ

---

(١) المجموع ٣٠/٣٤٤

(٢) يقصد بمصطلح الكيمياء: ما يقوم به بعض الدجالين والمشعوذين من صناعات لبعض المعادن والجواهر كالذهب والفضة ونحوها توهم من يراها أنها حقيقية بينما هي مزيفة لا حقيقة لها يتحايلون بها على الناس، وهو أشبه شيء بما يعرف في زماننا بالاستنساخ، والمعالجات الوارثية للنباتات ونحوها (انظر: المجموع ٢٩/٣٦٨، ٣٩٨)

الدَّوَابُّ التِي تُرْكَبُ فَقَدْ أَخْبَرَ اللهُ عَلى نَبِيِّهِ أَنَّهُ قَال لهُمْ: ﴿لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ عَلَيۡهِ﴾ (التوبة ٩٢)، وَقَدْ كَانَ هُوَ يَحُضُّ النَّاسَ عَلى الإِنْفَاقِ غَايَةَ الحَضِّ، فَلوْ كَانَتْ الكِيمْيَاءُ حَقًّا مُبَاحًا وَهُوَ يَعْلمُهَا لكَانَ مِنْ الوَاجِبِ أَنْ يَعْمَل مِنْهَا مَا يُجَهِّزُ بِهِ الجَيْشَ، فَإِنَّ مَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ، وَمَنْ نَسَبَ إلى النَّبِيِّ ﷺ ذَلِكَ فَقَدْ نَسَبَهُ إلى مَا نَزَّهَهُ اللهُ عَنْهُ»[(١)].

٦. وجوب تعيين الموظفين والعمال الذين يحتاج إليهم في مصالح الدولة، ومرافقها العامة، المالية وغير المالية، وصرف الرواتب لهم من خزينة الدولة نظير أعمالهم هذه، يقول ابن تيمية: «وَإِقَامَةِ العُمَّالِ عَلى مَا ليْسَ عَليْهِ عَامِلٌ مِنْ جِهَةِ النَّاظِرِ، وَالعَامِلُ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ يَدْخُلُ فِيهِ الذِي يُسَمَّى نَاظِرًا، ويَدْخَلُ فِيهِ غَيْرُ النَّاظِرِ لِقَبْضِ المَالِ مِمَّنْ هُوَ عَليْهِ صَرْفُهُ وَدَفْعُهُ إلى مَنْ هُوَ لهُ؛ لِقَوْلِهِ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ (النساء٥٨)، وَنَصْبُ المُسْتَوْفِي الجَامِعِ لِلعُمَّالِ المُتَفَرِّقِينَ بِحَسَبِ الحَاجَةِ وَالمَصْلحَةِ، وَقَدْ يَكُونُ وَاجِبًا إذَا لمْ تَتِمَّ مَصْلحَةُ قَبْضِ المَالِ وَصَرْفُهُ إلا بِهِ فَإِنَّ مَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ، وَقَدْ يُسْتَغْنَى عَنْهُ عِنْدَ قِلةِ العَمَلِ، وَمُبَاشَرَةِ الإِمَامِ لِلمُحَاسَبَةِ بِنَفْسِهِ، كَمَا فِي نَصْبِ الإِمَامِ لِلحَاكِمِ، عَليْهِ أَنْ يُنَصِّبَ حَاكِمًا عِنْدَ الحَاجَةِ وَالمَصْلحَةِ، إذَا لمْ تَصِل الحُقُوقُ إلى مُسْتَحِقِّهَا، أَوْ لمْ يَتِمَّ فِعْلُ الوَاجِبِ وَتَرْكُ المُحَرَّمِ إلا بِهِ، وَقَدْ يَسْتَغْنِي عَنْهُ الإِمَامُ إذَا أَمْكَنَهُ مُبَاشَرَةُ الحُكْمِ بِنَفْسِهِ؛ وَلِهَذَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُبَاشِرُ الحُكْمَ وَاسْتِيفَاءَ الحِسَابِ بِنَفْسِهِ، وَفِيمَا بَعُدَ عَنْهُ يُوَلِّي مَنْ يَقُومُ بِالأَمْرِ، وَلمَّا كَثُرَتْ الرَّعِيَّةُ عَلى عَهْدِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَالخُلفَاءِ اسْتَعْمَلُوا القُضَاةَ، وَدَوَّنُوا الدَّوَاوِينَ فِي أَمْصَارِهِمْ وَغَيْرِهِمَا، فَكَانَ عُمَرُ يَسْتَنِيبُ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ بِالمَدِينَةِ عَلى القَضَاءِ وَالدِّيوَانِ،

(١) المجموع ٢٩/٣٧٦

وَكَانَ بِالكُوفَةِ قَدْ اسْتَعْمَلَ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ عَلَى الصَّلاةِ وَالحَرْبِ، مِثْلَ نَائِبِ السُّلْطَانِ وَالخَطِيبِ، فَإِنَّ السُّنَّةَ كَانَتْ أَنَّهُ يُصَلِّي بِالنَّاسِ أَمِيرُ حَرْبِهِمْ، وَاسْتَعْمَلَ عَبْدَ اللهِ بْنَ مَسْعُودٍ عَلَى القَضَاءِ وَبَيْتِ المَالِ، وَاسْتَعْمَلَ عُثْمَانَ بْنَ حنيف[1] عَلَى دِيوَانِ الخَرَاجِ، وَإِذَا قَامَ المُسْتَوْفِي بِمَا عَلَيْهِ مِنْ العَمَلِ اسْتَحَقَّ مَا فُرِضَ لهُ وَالجُعْل الذِي سَاغَ لَهُ فَرْضُهُ، وَإِذَا عَمِلَ هَذَا وَلَمْ يُعْطَ جُعْلَهُ فَلَهُ أَنْ يَطْلُبَ عَلَى العَمَلِ الخَاصِّ؛ فَإِنَّ مَا وَجَبَ بِطَرِيقِ المُعَامَلَةِ يَجِبُ»[2].

٧. يجوز عند الحاجة تعيين الأقل أهلية في الوظيفة إذا لم يتوفر غيره، ولكن مع السعي إلى تأهيل الكفء، وتحصيل الأصلح، يقول ابن تيمية: «وَمَعَ أَنَّهُ يَجُوزُ تَوْلِيَةُ غَيْرِ الأَهْلِ لِلضَّرُورَةِ، إذَا كَانَ أَصْلَحَ المَوْجُودِ، فَيَجِبُ مَعَ ذَلِكَ السَّعْيُ فِي إصْلاحِ الأَحْوَالِ، حَتَى يَكْمُلَ فِي النَّاسِ مَا لا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ، مِنْ أُمُورِ الوِلايَاتِ وَالإِمَارَاتِ وَنَحْوِهَا؛ كَمَا يَجِبُ عَلَى المُعْسِرِ السَّعْيُ فِي وَفَاءِ دَيْنِهِ، وَإِنْ كَانَ فِي الحَالِ لا يُطْلَبُ مِنْهُ إلا مَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ، وَكَمَا يَجِبُ الاسْتِعْدَادُ لِلجِهَادِ، بِإِعْدَادِ القُوَّةِ وَرِبَاطِ الخَيْلِ فِي وَقْتِ سُقُوطِهِ لِلعَجْزِ، فَإِنَّ مَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ، بِخِلافِ الاسْتِطَاعَةِ فِي الحَجِّ وَنَحْوِهَا، فَإِنَّهُ لا يَجِبُ تَحْصِيلُهَا لِأَنَّ الوُجُوبَ هُنَا لا يَتِمُّ إلا بِهَا»[3].

٨. من لزمه حق مالي أو غير مالي، وجب عليه التحري في القيام بما تبرأ به ذمته

---

(١) عثمان بن حُنيف بن واهب بن العكيم الأنصاري الأوسي، أخو سهل بن حنيف، قيل شهد بدراً وقيل أحداً أولاً وما بعدها، عمل لعمر ثم لعلي ﷺ ولاه عمر بن الخطاب مساحة الأرضيين وجبايتها وضرب الخراج والجزية على أهلها ولاه علي البصرة، سكن الكوفة وبقي إلى زمان معاوية. انظر: الإصابة (٤/ ٢٢٠) - الاستيعاب (٣/ ١٠٣٣)

(٢) المجموع ٣١/ ٨٦-٨٧

(٣) المجموع ٢٨/ ٢٥٩

من أداء هذا الحق، وفي هذا يقول ابن تيمية: ((إِذَا عَلِمَ أَنَّ عَلَيْهِ حَقًّا وَشَكَّ فِي أَدَائِهِ لمْ يَكُنْ لهُ أَنْ يَحْلِفَ؛ بَل إِذَا حَلَفَ المُدَّعَى عَلَيْهِ وَأَعْطَاهُ فَقَدْ فَعَل الوَاجِبَ، فَإِذَا كَانَ عَلَيْهِ حَقٌّ لا يَعْلمُ عَيْنَ صَاحِبِهِ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَفْعَل مَا تَبْرَأُ بِهِ ذِمَّتُهُ فَإِنَّ مَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ، كَمَنْ نَسِيَ صَلاةً مِنْ يَوْمٍ لا يَعْلمُ عَيْنَهَا، وَكَمَنْ عَليْهِ دَيْنٌ لِأَحَدِ رَجُلَيْنِ لا يَعْلمُ عَيْنَ المُسْتَحِقِّ فَإِذَا قَال مَنْ حَلفَ مِنْكُمَا فَهُوَ لهُ وَنَحْوُ ذَلِكَ، فَقَدْ أَدَّى الوَاجِبَ، وَأَيْضًا فَإِنَّهُ إِذَا ادُّعِيَ عَليْهِ بِأَمْرٍ لا يَعْلمُ ثُبُوتَهُ وَلا انْتِفَاءَهُ لمْ يَكُنْ لهُ أَنْ يَحْلِفَ عَلى نَفْيِهِ يَمِينَ بَتٍّ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ حَلِفَ عَلى مَا لا يَعْلمُ؛ بَل عَليْهِ أَنْ يَفْعَل مَا يَغْلِبُ عَلى ظَنِّهِ؛ وَإِذَا أَخْبَرَهُ مَنْ يُصَدِّقُهُ بِأَمْرٍ بَنِيَ عَليْهِ، وَإِذَا رَدَّ اليَمِينَ عَلى المُدَّعِي عِنْدَ اشْتِبَاهِ الحَالِ عَليْهِ فَقَدْ فَعَل مَا يَجِبُ عَليْهِ؛ فَإِنَّهُ لوْ نَهَاهُمْ عَنْ إعْطَائِهِ قَدْ يَكُونُ ظَالِمًا مَانِعًا المُسْتَحِقَّ؛ وَإِنْ أَمَرَ بِإِعْطَاءِ كُلِّ مُدَّعٍ أَفْضَى إلى أَنْ يَدَّعِيَ الإِنْسَانُ بِمَا لا يَسْتَحِقُّهُ وَذَلِكَ تَبَرُّعٌ؛ فَإِذَا أَمَرَ بِتَحْلِيفِهِ وَإِعْطَائِهِ فَقَدْ فَعَل مَا يَجِبُ عَليْهِ، حَيْثُ بَنَى الأَمْرَ عَلى مَا يَغْلِبُ عَلى ظَنِّهِ أَنْ تَبْرَأَ ذِمَّتُهُ مِنْهُ، فَإِنْ كَانَ قَدْ فَعَل الوَاجِبَ أَخْرَجَ ذَلِكَ مِنْ رَأْسِ المَالِ))[(١)].

٩. يجب على المسلم أن يستعمل من ضرورات الحياة ما يعينه على أداء واجباته الدينية، وأعبائه المعيشية، وإن قصر في ذلك أثم لتركه واجبا لا يتم الواجب إلا به، يقول ابن تيمية: ((... أَلا تَرَى أَنَّ الأَكْل وَالشُّرْبَ وَاللِّبَاسَ وَاجِبٌ عَلى الإِنْسَانِ؟ حَتَّى لوْ اضْطُرَّ إلى المَيْتَةِ وَجَبَ عَليْهِ الأَكْلُ عِنْدَ عَامَّةِ العُلمَاءِ، فَإِنْ لمْ يَأْكُل حَتَّى مَاتَ دَخَل النَّارَ؛ لِأَنَّ العِبَادَاتِ لا تُؤَدَّى إلا بِهَذَا، وَمَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ))[(٢)].

١٠. وجوب الحرص على أداء وظيفة الحسبة، ومهمة الأمر بالمعروف والنهي عن

---

(١) المجموع ٣١/٣٢١

(٢) المجموع ٢٨/٣٦٧

المنكر التي لا يصلح المجتمع بدونها، على مستوى الراعي والرعية، والحاكم والمحكوم، والصبر على ما يلقونه في سبيل ذلك، يقول ابن تيمية: ((كَمَا يُصْبَرُ عِنْدَ الأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنْ الْمُنْكَرِ عَلى ظُلْمِ المَأْمُورِ وَالْمَنْهِيِّ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ كَقَوْلِهِ: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ﴾ (لقمان ١٧)، وَقَوْلِهِ: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (الأحقاف ٣٥)، وَقَوْلِهِ: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور ٤٨)، وَهَذَا عَامٌّ فِي وُلاةِ الأمور، وَفِي الرَّعِيَّةِ إِذَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنْ الْمُنْكَرِ؛ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَصْبِرُوا عَلَى مَا أُصِيبُوا بِهِ فِي ذَاتِ اللهِ، كَمَا يَصْبِرُ الْمُجَاهِدُونَ عَلَى مَا يُصَابُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، فَالصَّبْرُ عَلَى الأَذَى فِي العِرْضِ أَوْلَى وَأَوْلَى؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَصْلَحَةَ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ لا تَتِمُّ إلا بِذَلِكَ، وَمَا لا يَتِمُّ الوَاجِبُ إلا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ))[1].

(١) المجموع ٢٨/١٨٠

القاعدة الثانية عشرة

ما لا يتم المباح إلا به فهو مباح[١]

شرح القاعدة

هذه القاعدة امتداد لسابقتها، وفرع عنها، فهي قائمة على ذات الأساس الذي تقوم عليه تلك، من ارتباط الشيء بلوازمه، واستلزامه لما يرتبط به وجودا أو عدما؛ ولا تزيد عنها إلا باختصاصها بقسم من الأمر غير الذي اختصت به السابقة، وهو القسم الذي يستوي فيه جانباه فعلا وتركا، في مقابل ما يترجح فيه جانب الفعل على الترك الذي تمثله القاعدة السابقة؛ ولهذا فلن تتطلب منا دراسة هذه القاعدة إلا بيان ما تختص به في جانب الأمر، وبيان وجه ارتباطها بأمها السابقة، فجلُّ ما نحتاج إليه لتقرير هذه القاعدة سبق أعلاه، فلن نحتاج إلا إلى الإحالة عليه، فنقول وبالله التوفيق:

مفهوم المباح

سبق[٢] أن بينا المفهوم الأصولي للمباح، ولن نعيد تكرار ما قلنا، ولكننا يجب أن نستحضر هنا ذلك المفهوم، ونذكر بما تقرر فيه من استواء جانبي الفعل والترك في الأمر، بمعنى أن خطاب الشارع فيه لم يقتضِ فعلا ولا تركا، وإنما هو على التخيير؛ ولهذا لم يرتبط بفعله ولا تركه مدح ولا ذم، ولا ثواب ولا عقاب.

كما ينبغي أن نشير أيضا إلى أن المباح يبقى بهذه الصفة ما دام على وضعه الأصلي، ولم يطرأ عليه تغيير في النية أو الوسيلة، فبالنية مثلا قد يصبح المباح مندوبا كمن يأكل ليتقوى على العبادة، ومن يأتي ما أبيح له ليمتنع به عما حرم عنه، كما قد يصبح المباح وسيلة إلى

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٢٩/٧٠، ٦٠.

(٢)راجع ص [٤٨٧]..

الواجب فيكون مما لا يتم الواجب إلا به، وقد سبق بيان حكمه، أو وسيلة إلى الحرام فيأخذ حكمه، وهكذا..

وهذا ما أشار إليه ابن تيمية في تقسيمه لأفعال المكلف المأمور به شرعا، فقال: «الفِعْلُ إمَّا أَنْ يَكُونَ بِالنِّسْبَةِ إلى الشَّرْعِ وُجُودُهُ رَاجِحًا عَلى عَدَمِهِ وَهُوَ الوَاجِبُ وَالْمُسْتَحَبُّ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ عَدَمُهُ رَاجِحًا عَلى وُجُودِهِ، وَهُوَ الْمحَرَّمُ وَالْمَكْرُوهُ، وَإِمَّا أَنْ يَسْتَوِيَ الأَمْرَانِ وَهُوَ الْمُبَاحُ، وَهَذَا التَّقْسِيمُ بِحَسَبِ الأَمْرِ الْمُطْلَقِ، ثُمَّ "الفِعْلُ الْمُعَيَّنُ" الذِي يُقَالُ هُوَ مُبَاحٌ، إمَّا أَنْ تَكُونَ مَصْلَحَتُهُ رَاجِحَةٌ لِلعَبْدِ لِاسْتِعَانَتِهِ بِهِ عَلى طَاعَتِهِ وَلِحُسْنِ نِيَّتِهِ فَهَذَا يَصِيرُ أَيْضًا مَحْبُوبًا رَاجِحَ الوُجُودِ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مُفَوِّتًا لِلعَبْدِ مَا هُوَ أَفْضَلُ لهُ كَالْمُبَاحِ الذِي يَشْغَلُهُ عَنْ مُسْتَحَبٍّ فَهَذَا عَدَمُهُ خَيْرٌ له»[1].

وأشار إليه الشاطبي بقوله: «المباح إنما يوصف بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط، فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر، والدليل على ذلك أن المباح كما تقدم هو: ما خير فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يقصد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام، فهو إذاً من هذا الوجه لا يترتب عليه أمر ضروري، في الفعل أو في الترك، ولا حاجي ولا تكميلي من حيث هو جزئي، فهو راجع إلى نيل حظ عاجل خاصة»[2].

ما لا يتم المباح إلا به عند الأصوليين

رغم أن هذه القاعدة لم تحض من اهتمام الأصوليين بمثل ما حظيت به سابقتها إلا أنهّ واضح -كما أشرت- ارتباط القاعدتين ببعضهما، سواء عند ابن تيمية، أو عند بقية الأصوليين، وإن كان إيراد ابن تيمية لها بهذا النص، واحتجاجه بها دون غيره -ممن وقفت عليه- جعله يعتني بضبطها، ويتولى بيان حدودها وقيودها.

فهذا أبو الحسين البصري -وهو من قدماء الأصوليين- يشير إليها في سياق استدلال قرآني، قارنا إياها مع قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به" التي تعتبر هذه فرعا عنها، على أساس

---

(١)المجموع ١٠/٥٢٩

(٢)الموافقات ١/١٤٧

ما بين المباح وما لا يتم إلا به أو معه، من ارتباط بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهو ذات المعنى الذي سبق تقريره على أنه الأساس الذي تقوم عليه قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به"، من ارتباط الأمر بلوازمه، وامتناع مجيئه ووقوعه بدونها، وهذا ما يوضحه أبو الحسين بناء على أن هذا الارتباط قرينة يعلم منها كون ما لا يتم المباح إلا به مباحا، كما يعلم منها أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب، مما يعتبر طريقا من طرق الاستدلال المستعملة في استنباط الأحكام من الدليل الشرعي، فيقول:

«فأما إذا كانت القرينة تعلقا بين فائدة الخطاب وبين غيره (أي تعلقا بين ما تناوله خطاب الشارع وبين ما لم يتناوله) فضربان، أحدهما: أن يكون بينهما تعلق التعليل، وهذا هو القياس ... والآخر: لا يكون تعلق التعليل، إلا أنه لا يثبت أحدهما إلا مع الآخر، وهو ضربان، أحدهما: هذا حكمه لمكان الإجماع وإن لم يعلم التعلق بينهما، والآخر هذا حكمه لأنه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما من صاحبه ... وأما الثاني فضربان، أحدهما: أن يكون ذلك المعنى وصلة إلى فائدة الآية، كالأمر بالطهارة يقتضي وجوب استيفاء الماء، والآخر أن لا يكون وصلة إليه، وهو ضربان، أحدهما: <u>أن يكون الحكم إباحة، فيعلم إباحة ما لا يتم الفعل المباح إلا معه</u>، والآخر: أن يكون الحكم وجوبا، فيعلم وجوب ما لا يتم الواجب إلا معه، فالأول قول الله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ (البقرة ١٨٧)، فأباح الله الأكل والجماع إلى الفجر، وليس يمكن إباحة الوطء إلى الفجر إلا والغسل واقع بعد الفجر، فدل على إباحة تأخره عن الفجر، وأما إذا كان الحكم إيجابا، فمثاله إيجاب ستر جميع الفخذ لا يمكن إلا بستر جزء من الركبة، فدل على وجوب ستر جزء من الركبة» ا.هـ[1].

---

(١) المعتمد ٢/٣٤٦-٣٤٨ (بتصرف)

ما لا يتم المباح إلا به عند ابن تيمية

وأما موقف شيخ الإسلام من القاعدة فإنما يمثله أصدق تمثيل -كما أشرت- إيراده لها وتنصيصه عليها، الأمر الذي لم أقف عليه عند غيره، فأكثر تناول الأصوليين لهذا المفهوم، الذي تضمنته هذه القاعدة جاء في قالب عام، أو بشكل عرضي، وأوضح إشارة وجدتها حولها كانت إشارة أبي الحسين البصري التي أوردتها أعلاه، وهي تمثل من حيث الجملة موقف الأصوليين مما دلت عليه القاعدة من خلال بيانها لارتباطها بقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به"، وقد سبق أن عرفنا بالتفصيل مواقف الأصوليين منها، فيمكننا أن نستصحب تلك الآراء هنا مادام المورد واحدا، والأصل متفقا.

وأما ابن تيمية فقد جاء تناوله للقاعدة موسعا بعض الشيء، وشرحه لها وافيا، واعتنائه ببيان قيودها وشروطها كافيا، فجاء مفهومها ومؤداها عنده -إن شاء الله- دقيقا وصوابا، وذلك من خلال ما يلي:

أولا: نص القاعدة

أورد ابن تيمية هذه القاعدة بهذا النص في موضع واحد فيما وقفت عليه من كتبه، وهي -في رأيي- أوضح وأقوى صيغة يمكن وضعها فيها، لأنها تستعمل المصطلح الأصولي المتفق عليه فيما يستوي طرفاه فعلا وتركا من أحكام الشرع، ولهذا فقد تولى شرحها وبيان قيودها في إطار هذا النص، كما سنعرف إن شاء الله، ولكنه مع ذلك أوردها أيضا في قالب آخر يؤدي نفس المعنى، ويضيف إليه بعدا جديدا، وهو قوله (مَا لا يَتِمُّ الجَائِزُ إلا بِهِ فَهُوَ جَائِزٌ)(١)، وهذا اللفظ أول ما يستفاد منه أن الجواز هو رديف الإباحة، فحيث استعمل أحدهما سواء بالمعنى الشرعي أو العقلي استعمل الآخر، ولعل هذا ما يعنيه الشيخ بهذا الاستعمال، حيث أن لفظ الجواز كثيرا ما يستعمل سواء لدى الفقهاء أو الأصوليين بمعنى المباح حتى يكاد يكون استعماله أوسع، لذا كان من المناسب التعبير باللفظين في القاعدة ليدل

---

(١)انظر: المجموع ٢٩/٦٠

على تناول مفهومها لكلا المعنيين عند التطبيق.

وثمة فائدة أخرى -فيما يبدو لي- من استعمال لفظ الجواز قرينا للإباحة، هو توليه الجانب المعنوي في المأمورات أكثر من الجانب الحسي، بعكس المباح الذي يكون استعماله في المحسوسات أكثر من المعنويات، فكان استعمال اللفظين في القاعدة مؤذنا بتناولها لكلا جانبي المعفو عنه شرعا، أو المستوي طرفاه، في الأمور المعنوية كجواز القصد غير المخالف للشرع، أو الأمور الحسية كإباحة المطعومات والملبوسات ونحو ذلك، ويجمع الكل مسمى الحلال، كما قال تعالى في المعنويات: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ...﴾ (النساء ٢٤) وقال في المحسوسات: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ...﴾ (المائدة ٤)، وجمعهما في قوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ (الأعراف ١٥٧)، والله أعلم.

ثانيا: قيود القاعدة

بناء على اتفاق قاعدتنا هذه مع التي سبقتها وابتنائهما سويا على أصل واحد -كما ذكرت- هو تعلق كل أمر بلوازمه، وكما أنه ثمة قيود وشروط تجب مراعاتها في تلك؛ حتى قسمها العلماء عدة تقسيمات بحسب موقف كل فريق، وكان لابن تيمية موقفه المتميز هناك، كذلك كان لابد أن يكون لهذه أيضا قيودها التي لا يصح اعتبارها ولا البناء عليها إلا بعد التأكد من توفرها، ودقة مراعاتها في التطبيق، وهذا ما اعتنى به الشيخ عندما تناول هذه القاعدة، بانيا إياها على أصلها المشار إليه، ومؤكدا على هذه القيود التي لا اعتبار لها بدونها، فلنستمع إليه وهو يشرح ذلك، فيقول رحمه الله:

«...وما لا يتم المباح إلا به فهو مباح؛ فكل ما ثبت إباحته بنص أو إجماع، وجب إباحة لوازمه، إذا لم يكن في تحريمها نص ولا إجماع، وإن قام دليل يقتضي تحريم لوازمه -وما لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه فهو حرام- فهنا يتعارض الدليلان، وفي مسألتنا قد ثبت إباحة كراء الأرض بالسنة، واتفاق الفقهاء المتبوعين، بخلاف دخول كراء الشجر، فان تحريمه

مختلف فيه، و لا نص عليه))[١].

فيفهم من هذا عدة أمور عناها الشيخ تتعلق بمفهوم هذه القاعدة، وتلزم مراعاتها في الاستدلال بها والتطبيق على مقتضاها، يمكن إجمالها في نقاط:

الأولى: أن الإباحة حكم شرعي يثبت بكل ما تثبت به الأحكام الشرعية، وإنما ذكر النص والإجماع دون غيرهما من باب الاستدلال بالأعلى على الأدنى، فالنص والإجماع هما أقوى أدلة الشرع، فالحكم الثابت بهما لا يستطيع أحد أن يشك في ثبوته، أو يطعن في حجيته، فهما محل اتفاق بين أهل الإسلام جميعا، ويلتحق بهما القياس وبقية الأدلة عند من يقول بها، فالمهم في هذا الموضع، أن نعلم بأنه متى ثبتت الإباحة بدليل شرعي - وليقل كل فريق بما يقول به من أدلة- ثبت ذات الحكم للوازمها، كالشأن في الواجب والحرام والمكروه والمستحب، وفق القاعدة التي سبق بيانها من ارتباط كل أمر بلوازمه وعدم انفكاكه عنها، ما لم يمنع ذلك مانع وفق ما يأتي بعد.

الثانية: أن الحكم بإباحة لوازم المباح الثابتة إباحته تثبت ما لم يرد دليل مخرج لها عن هذا الحكم الذي تقضي به هذه القاعدة، إذ هي قاعدة أصولية ثابتة والعمل بمقتضاها مجمع أو شبه مجمع عليه، وفق ما سبق بيانه في قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به".

الثالثة: إذا ورد دليل خاص في لوازم المباح يقتضي إخراجها عن مقتضى هذه الإباحة، إلى غيرها من وجوب أو استحباب أو تحريم أو كراهة، فلا يخلو هذا الدليل الخاص من إحدى ثلاث حالات:

١. أن يكون أقوى من دليل الإباحة فيعمل به، ويطرح دليل الإباحة ويعد استثناء من الأصل، كأن يكون دليل الإباحة قياسا، ودليل استثناء لوازمها نصا.

٢. أن يكون دليل الإباحة أقوى فيعمل به، ويطرح دليل الاستثناء، ويبقى الحكم على الأصل من إباحة لوازم المباح، كأن يكون دليل الإباحة نصا، ودليل

---

(١) المجموع ٢٩/٧٠-٧١

الاستثناء قياس خفي مثلا.

٣. أن يستوي الدليلان دليل الإباحة الأصلية ودليل الاستثناء ، فيلجأ إلى قواعد الترجيح بين الأدلة في هذه الحالة.

إباحة الغاية هل يبيح الوسيلة؟

هذه القضية هي ما دفع الشيخ إلى وضع هذه الشروط ، والتأكيد على أن لوازم المباح لا يمكن الحكم بإباحتها مطلقا ، وإلا أدى الأمر إلى خطأ ربما يفهم من وراء تقرير هذه القاعدة ، وهو أن كل ما أدى إلى مباح فهو مباح ، وهذا لاشك في خطئه وخطورته ، فهو الذي أدى إلى ما وقع فيه كثير من الناس من استحلال الحيل للتوصل بها إلى بعض المباحات عبر وسائل غير مشروعة ، وعنه نشأت قاعدة خبيثة حاربها الشيخ ضمن محاربته لموضوع الحيل في كتاب خاص ألفه في هذا الباب أسماه (إقامة الدليل على بطلان التحليل) يوجد ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى ، وهذه القاعدة الباطلة هو قولهم: (الغاية تبرر الوسيلة)، وذلك أمر لا تقره الشرائع ، ولا تقبله العقول ، فلا يكفي شرف الغاية لتبرير الوصول إليها بأي وسيلة مهما كانت دناءتها ، وقد أفاض الشيخ كثيرا في بيان خطورة هذا المسلك في الكتاب المذكور ، ولولا خشية الإطالة لأوردت طرفا من ذلك ، ولكن لعل في هذه الإشارة ما يكفي ، ويمكن الرجوع إلى الكتاب للاستزادة.

ولذا جاءت هذه الشروط لتؤكد أن لوازم المباح لا تباح إلا إذا لم يثبت تحريمها بدليل ، فمتى ثبت تحريمها بدليل فإن كان أقوى من دليل الإباحة فالحكم له بلا خلاف ، ولا يصح حينئذ بحال اعتبار لزوم المباح عنها مبيحا لها ، بل إما أسقط المباح الذي تلزم عنه بناء على تراجح الأدلة ، أو اتخذت إلى المباح وسيلة أخرى لم يثبت تحريمها ، وأما إذا كان الدليل الحاظر للوازم المباح أضعف من المبيح للأصل فالحكم للأقوى والحالة هذه فيبقى المباح مباحا مع لوازمه ، وفي حالة تساوي الدليلين يرجح بينهما حينئذ بوسائل الترجيح المعروفة في موضعها من كتب الأصول.

وهذا الاحتراز الذي عناه الشيخ من وراء هذه الاشتراطات أشار إليه غيره من العلماء ،

فقد تناول الزركشي في "المنثور" مسألة الحيل، وذكر من ضمنها وجوب التأكد من أن وسيلة المباح مباحة، وعدم صحة الحكم على لوازم المباح بالإباحة على إطلاق، ونقل عن القاضي أبي الطيب[(١)] قوله: «وإنما يجوز من الحيل ما كان مباحا يتوصل به إلى مباح، فأما فعل المحظور ليصل به إلى المباح فلا يجوز»[(٢)]، وحكى عن بعض الحنفية القول بجوازه، ورد عليهم هذا القول محتجا بقصة أصحاب السبت، وحديث لعنهم لاحتيالهم على شحوم الميتة[(٣)].

أدلة القاعدة

وأما أدلة القاعدة فلا مزيد على ما سبق الاستدلال به على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به؛ إذ إن ما يتم به إثبات مضمون تلك القاعدة، هو نفسه ما يتم به إثبات هذه، ولهذا لم يزد احتجاج شيخ الإسلام عليها عن الإشارة إلى ذات الأساس بقوله: (فكل ما ثبت إباحته بنص أو إجماع وجب إباحة لوازمه)، في إشارة إلى ما استدل به هو وغيره على القاعدة السابقة من امتناع مجيء الشيء بغير لوازمه، عقلا وعادة، ولهذا جاء وجوب ما لا يتم الواجب إلا به من هذه الناحية العقلية والعادية أولا.

وهو عين ما أشار إليه أبو الحسين البصري أيضا فيما نقلته عنه أعلاه، من قوله: (**لأنه لا يمكن انفكاك كل واحد منهما من صاحبه**)، في إشارة أيضا إلى ارتباط الشيء بلوازمه

---

(١)طاهر بن عبدالله بن طاهر القاضي العلامة، أبو الطيب الطبري، من أهل طبرستان، أحد أئمة المذهب الشافعي وشيوخه الكبار، كان إماماً جليلاً بحراً غواصاً مشع الدائرة عظيم العلم جليل القدر، تفقه على الزجاج وابن كج، شرح المزني وصنف في الخلاف والمذهب والأصول والجدل كتباً كثيرةً ليس لأحد مثلها، روى عنه الخطيب البغدادي وأبو إسحاق الشيرازي وخلق كثير، توفي٤٥٠هـ .انظر: طبقات السبكي٥/١٢والسير ٦٦٨/١٧ تاريخ بغداد ٣٥٨/٩

(٢)المنثور ٩٥/٢

(٣)انظر: المنثور ٩٤/٢-٩٦، وسيأتي تخريج حديث اليهود ص [٦٢٨]

وجودا وعدما سواء كان مباحا أو غيره، وهذا وجه ضرورة الحكم بإباحة لوازم المباح وفق الشروط والقيود التي سبقت، وإلا لم يمكن أن يكون ثمة مباح، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

وأما فروع القاعدة فقد ساقها الشيخ أصالة من أجل مسألة فقهية معينة من عيون مسائله، جعل هذه القاعدة أصلا من الأصول التي بناها عليها، كما أنه طبق على مقتضاها ومفهومها في مواضع أخرى، ولذا سأذكر طرفا من هذا وذاك، فأقول:

أولا: مسألة إجارة الأرض مع الشجر جميعا

وهذه المسألة اختلف فيها العلماء، وتباينت فيها مواقف المذاهب، وذهب معظمهم إلى منعها بناء على أن إجارة الشجر من بيع المعدوم؛ إذ المقصود منه الثمر، والثمر لم يخلق بعد، فلا يجوز إجارة الأرض إذا كان المقصود هو الشجر لهذه العلة، بينما يقف ابن تيمية في الجانب الآخر المبيح لهذه المعاملة، بناء على الحاجة الداعية إليها، وبناء على أن إجارة الأرض جائزة ومباحة، ولا يمكن إجارتها إلا مع الشجر، وما لا يتم المباح إلا به فهو مباح، وهذا ما يبينه قائلا:

«هذه المسألة لها أصلان، الأصل الأول: أنه متى كان بين الشجر أرض أو مساكن دعت الحاجة إلى كرائهما جميعا، فيجوز لأجل الحاجة، وإن كان في ذلك غرر يسير، لاسيما إن كان البستان و قفا أو مال يتيم، فان تعطيل منفعته لا يجوز، وإكراء الأرض أو المسكن و حده لا يقع في العادة، و لا يدخل أحد في إجارته على ذلك، وإن اكتراه اكتراه بنقص كثير عن قيمته، **وما لا يتم المباح الا به فهو مباح**، فكل ما ثبت إباحته بنص أو إجماع وجب إباحة لوازمه، إذا لم يكن في تحريمها نص ولا إجماع، وإن قام دليل يقتضي تحريم لوازمه، وما لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه فهو حرام، فهنا يتعارض الدليلان، وفي مسألتنا قد ثبت إباحة كراء الأرض بالسنة واتفاق الفقهاء المتبوعين، بخلاف دخول كراء الشجر فان تحريمه مختلف

فيه و لا نص عليه))[١] ، وقال في موضع آخر محتجا بنفس القاعدة على نفس المسألة: ((وَحُجَّةُ ابْنِ عَقِيلٍ: أَنَّ إجَارَةَ الأَرْضِ جَائِزَةٌ، وَالحَاجَةُ إلَيْهَا دَاعِيَةٌ، وَلا يُمْكِنُ إجَارَتُهَا إذَا كَانَ فِيهَا شَجَرٌ إلا بِإِجَارَةِ الشَّجَرِ، وَمَا لا يَتِمُّ الجَائِزُ إلا بِهِ فَهُوَ جَائِزٌ، لِأَنَّ المُسْتَأْجِرَ لا يَتَبَرَّعُ بِسَقْيِ الشَّجَرِ وَقَدْ لا يُسَاقِي عَلَيْهَا))[٢] .

ثانيا: مسائل متفرقة

وهناك مسائل عدة بناها الشيخ على مفهوم هذه القاعدة أسوق منها للتمثيل:

١. وجوب الإنفاق على القريب غير الوارث إذا كان محتاجا، ويستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓاْ أُوْلِى ٱلْقُرْبَىٰ..﴾ (النور ٢٢)، بناء على نهي أبي بكر ﷺ في الآية عن الحلف على ترك الإنفاق على قريبه الفقير، مما يدل على أن ذلك الإنفاق كان واجبا، ولم يكن من باب المباح إذ المباح تباح لوازمه، ومنها الحلف على تركه أو فعله، وفي هذا يقول موجها دلالة هذه الآية: ((فِي الآيَةِ دَلالَةٌ عَلَى وُجُوبِ الصِّلَةِ وَالنَّفَقَةِ وَغَيْرِهَا لِذَوِي الأَرْحَامِ - الذِينَ لا يَرِثُونَ بِفَرْضٍ وَلا تَعْصِيبٍ - فَإِنَّهُ قَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ عَنْ عَائِشَةَ فِي قِصَّةِ الإِفْكِ، أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ حَلَفَ أَنْ لا يُنْفِقَ[٣] عَلَى مِسْطَحِ بْنِ أُثَاثَةَ[٤]، وَكَانَ أَحَدَ الخَائِضِينَ فِي

---

(١)المجموع ٢٩/٧٠-٧١

(٢)المجموع ٢٩/٦٠

(٣)متفق عليه من حديث عائشة، أخرجه البخاري-كتاب الشهادات-باب تعديل النساء بعضهن بعضاً-حديث (٢٥١٨)، ومسلم-كتاب التوبة-باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف-حديث (٢٧٧٠)

(٤)مسطح بن أثاثة بن عباد بن عبدالمطلب بن عبد مناف بن قصي المطلبي، كان اسمه عوفاً، ومسطح لقبه، أمه بنت خالة أبي بكر، شهد بدراً ثم خاض في الإفك فجلده رسول الله ﷺ فيمن جلد في ذلك، وكان

الإِفْكِ فِي شَأْنِ عَائِشَةَ، وَكَانَتْ أُمُّ مِسْطَحٍ [(١)] بِنْتُ خَالَةِ أَبِي بَكْرٍ، وَقَدْ جَعَلَهُ اللهُ مِنْ ذَوِي القُرْبَى الذِينَ نَهَى عَنْ تَرْكِ إِيتَائِهِمْ، وَالنَّهْيُ يَقْتَضِي التَّحْرِيمَ، فَإِذَا لَمْ يَجُزْ الحَلِفُ عَلَى تَرْكِ الفِعْلِ كَانَ الفِعْلُ وَاجِبًا؛ لِأَنَّ الحَلِفَ عَلَى تَرْكِ الجَائِزِ جَائِزٌ)) [(٢)].

٢. جواز الصوم في السفر لمن يرى ذلك أرفق به، خلافا لمن يرى وجوب الفطر في السفر، وأن الصوم فيه لا يجزئ، مستدلا بحديث (ليس من البر الصوم في السفر) [(٣)]، وقد رد الشيخ هذا الاستدلال محتجا بهذه القاعدة فقال: ((مِنْ هَذَا البَابِ الصَّوْمُ وَالفِطْرُ لِلمُسَافِرِ فِي رَمَضَانَ: فَإِنَّ الأَئِمَّةَ الأَرْبَعَةَ اتَّفَقُوا عَلَى جَوَازِ الأَمْرَيْنِ، وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنْ السَّلَفِ وَالخَلَفِ إِلَى أَنَّهُ لا يَجُوزُ إِلا الفِطْرُ، وَأَنَّهُ لَوْ صَامَ لَمْ يُجْزِئْهُ، وَزَعَمُوا أَنَّ الإِذْنَ لَهُمْ فِي الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ مَنْسُوخٌ بِقَوْلِهِ: (لَيْسَ مِنْ البِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ)، وَالصَّحِيحُ مَا عَلَيْهِ الأَئِمَّةُ،

أبو بكر ينفق عليه فأقسم ألا ينفق عليه فنزلت ﴿ولا يأتل أولي الفضل منكم﴾، توفي سنة ٣٤هـ في خلافة عثمان وقيل سنة ٣٧هـ .انظر : الاستيعاب (١٤٧٢/٤) – الإصابة (٨٨/٦)

(١)بنت أبي رهم أنيس بن عبدالمطلب بن عبد مناف القرشية التيمية ويقال المطلبية، وهي مشهورة بكنيتها، ثبت ذكرها في الصحيحين في قصة الإفك حين خرجت مع عائشة لقضاء الحاجة فعثرت فقالت : تعس مسطح فقالت لها عائشة : أتسبين رجلاً شهد بدراً فقالت : أولم تعلمي ما قال فذكرت لها قصة الإفك، وكان مسطح ممن تكلم في ذلك .انظر: الإصابة (٢٧٩/٨)

(٢)المجموع ٣٥٠/١٥

(٣)متفق عليه –أخرجه البخاري–كتاب الصوم–باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر ليس من البر الصوم في السفر–حديث (١٨٤٤) واللفظ له، ومسلم بلفظ "ليس من البر أن تصوموا في السفر" – كتاب الصيام–باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية–حديث (١١١٥) كلاهما من حديث جابر .

وَلَيْسَ فِي هَذَا الحَدِيثِ مَا يُنَافِي إِذْنَهُ لَهُمْ فِي الصِّيَامِ فِي السَّفَرِ، فَإِنَّهُ نَفَى أَنْ يَكُونَ مِنْ البِرِّ، وَلَمْ يَنْفِ أَنْ يَكُونَ جَائِزًا مُبَاحًا، وَالفَرْضُ يَسْقُطُ بِفِعْلِ النَّوْعِ الجَائِزِ المُبَاحِ إِذَا أَتَى بِالمَأْمُورِ بِهِ»[1]، وهذا إشارة إلى أن كون الشيء مباحا لا يلزم منه أن يكون برا أو طاعة، وإنما لا يلزم منه إلا الإجزاء عند وقوعه، وهو حكم وضعي، وذلك لا ينفيه الحديث، فليس كون الصوم في السفر برا من لوازم كونه مباحا، فلا يكون مما لا يتم المباح إلا به، بل يكون المباح مباحا بدون أن يكون برا، وهذا استدلال عكسي بالقاعدة.

(١) المجموع ٣٢/ ٢٨٧

المطلب الثاني: في قواعد الحكم الوضعي

القاعدة الثالثة عشرة

النهي يقتضي الفساد[١]

شرح القاعدة

هذه القاعدة تمثل مسألة أصولية كبرى، تباينت حولها مواقف الأصوليين، مباينة شديدة، وجاء تناول أكثر الأصوليين لها في مباحث الأمر والنهي ضمن دلالات الألفاظ، بناء على أنها تتحدث عن مقتضى النهي وهو منها، ولكنني آثرت إيرادها ضمن قواعد الأحكام الشرعية، ولم أؤجلها إلى مبحث الأمر والنهي، لسببين:

الأول: أن ابن تيمية الذي أنا في صدد دراسة قواعده الأصولية إنما تناولها من هذه الزاوية الحكمية، وهي ما دلت عليه من الفساد كحكم وضعي من أحكام الشرع، وجاءت تطبيقاته عليها وفق هذا الطرح.

والثاني: ما تمثله من التقاء قوي بين الحكم الوضعي والتكليفي، وما تحمله من دلالة مزدوجة على ارتباط النوعين، مما يؤكد على العلاقة الوطيدة بينهما، ويشكل مناسبة جيدة لتسليط بعض الضوء على هذه العلاقة، وهو أمر لا شك يفيدنا ضمن بحوث هذه الرسالة.

وهذه القاعدة تكتسب أهمية خاصة أيضا بما تمثله من مصدر قوي، ورافد حيوي، يستقى منه جانب مهم من جوانب الحكم الوضعي، وهو الفساد، فهي في نظر ابن تيمية على الأقل -كما سنعرف- تمثل المنهجية الصحيحة التي يعرف من خلالها الفساد والصحة الشرعيين، ومن شأن صوابية تقريرها، مع دقة تطبيقها، أن تحل طرفا غاية في الأهمية من أطراف هذه الإشكالية التي تشعبت فيها آراء الأصوليين، واضطربت مواقفهم، ولكل وجهه؛ ولكن علينا -على كل حال- أن ندرس هذه الآراء، ونفحص هذه المواقف، لنحاول

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٢٩/٢٨١، ٣٣/٣٠، ٢٢/١٣.

قطف الثمرة التي نرجوها من خلال مثل هذه الدراسة المهمة، وهي الحصول على إجابات شافية، وحلول عملية وعصرية لكثير من قضايا الصحة والفساد، سواء منها ما كان في جانب العبادات، وهي زادنا في الآخرة، ووسيلة حياتنا الكريمة في الدنيا، أو كان في جانب المعاملات، وهي مطيتنا لتحقيق عمارة الأرض والكون، وفق المنهج الرباني الذي لا ضمان في النتيجة لأي منهج سواه.

ولكل هذا سأتناول هذه القاعدة من خلال عدة محاور كما يلي:

معنى اقتضاء النهي للفساد ومحل النزاع فيه

نحتاج بادئ ذي بدء أن نعرف المراد من هذا المصطلح الأصولي، في معناه الإجمالي على الأقل؛ إذ إن المفهوم الاصطلاحي الدقيق له يظل مرتبطا ارتباطا وثيقا بالرأي الأصولي الذي يتبناه، فلابد أن يضيف كل مجتهد له رأي في المسألة بعض القيود التي تغير ملامح المصطلح، وتعطيه بعدا أشد خصوصية والتصاقا بأصحابه، ولكن مع ذلك فلابد للعبارة من معنى في إطارها العام والشامل، قبل أن يلحقها أي تخصيص أو تخصص، وهو المقدار الذي لابد أن يبقى مشتركا بين سائر المذاهب في المسألة محل البحث، وهذا ما نريد أن نستهل من خلال معرفته حديثنا في القاعدة، وأما المفهوم الأكثر دقة وتخصيصية فسيكون محل بيانه عند بيان الآراء الأصولية في المسألة.

"**فالاقتضاء**" من دلالات الالتزام الذهني للفظ، وللدلالة عند أهل المنطق معنى وأقسام، قالوا: «الدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، ودلالة اللفظ على معناه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام، والأخيرة شاملة لدلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة الإيماء»(١)، وعلى هذا يستعمل الاقتضاء بمعنى الاستلزام، فتقول: هذا القول يقتضي كذا بمعنى أنه يستلزمه، والحكم بصحة هذا البيع يقتضي جواز التصرف في المبيع، بمعنى يستلزم ذلك، ويستعمل بمعنى الإفضاء إلى نتيجة

---

(١)الحدود الأنيقة لزكريا الأنصاري ص٧٩، وانظر: كليات أبي البقاء ص٤٣٩، تعريفات الجرجاني ص١٠٤.

التصرف قولا أو فعلا، وأثر الحكم عقليا أو شرعيا، فتقول: هذا القول يقتضي كذا بمعنى يؤدي إلى هذه النتيجة، والحكم بأن الوجه والكفين في المرأة ليسا عورة يقتضي انتشار السفور وفشو الفواحش، بمعنى أن ذلك أثر لهذا الحكم يؤدي له، ويفضي إليه، وعلى هذا فقس، والاستعمالان كما هو واضح متقاربان.

كما يطلق "**الاقتضاء**" عند الأصوليين ويراد به مطلق الطلب فعلا أو تركا[(١)]؛ ولهذا عندما عرفوا الحكم الشرعي قالوا: "خطاب الشارع بالاقتضاء أو التخيير"، وعنوا بالاقتضاء طلب الفعل أو الترك؛ ولهذا قال الشاطبي رحمه الله: «معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل، واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم مطلوبا، والقصد لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هذا»[(٢)]، وعلى هذا يكون الاقتضاء طلب من الشارع باعتبار المخبر عنه على الوجه الذي يتضمنه الطلب فعلا أو تركا، كما تقول: نهيي إياك عن فعل هذا هو طلب مني بأن تعتبره لاغيا، وغير ذي نفع، وهذا مسلك فيه بعد كما ترى؛ ولذا فإني أرجح المفهوم الدلالي للاقتضاء؛ إذ هو الأقرب إلى أداء المعنى المقصود في القاعدة، كما سنعرف إن شاء الله، والله أعلم بالصواب.

وأما "**الفساد**"، فقد سبق معناه[(٣)]، ولكن يهمنا أن نذكّر هنا بالمراد به إجمالا، وهو (عدم ترتب أثر التصرف عليه، جزئيا أو كليا) فالبيع الفاسد لا يترتب عليه أثره كحِل القبض، والنكاح الفاسد لا يؤدي إلى لحوق الولد، والصلاة الفاسدة لا تقع مجزية، ونحو ذلك، فهو مقابل للصحيح، إذ يقصد بالصحة (ترتب الأثر المقصود من التصرف عليه) كالبيع الصحيح يترتب عليه القبض، والصلاة الصحيحة يترتب عليها الإجزاء، وتنبغي الإشارة هنا إلى ما سبق تقريره من ترادف الباطل والفاسد عند الجمهور، والتفريق بينهما عند

---

(١)انظر: تعريفات الجرجاني ص٣٣، قواعد الفقه ص١٨٦

(٢)الموافقات ١٢٢/٣.

(٣)راجع ص[٤٩٤].

الحنفية، ولهذا قلت هنا: إن الفاسد ما لم يترتب عليه أثره كليا وهذا على رأي الجمهور، أو جزئيا وهذا على رأي الحنفية.

وأما "النهي" فسيأتي الحديث حوله مفصلا ضمن مباحث الأمر والنهي في دلالات الألفاظ، ولكن يجب أن أشير هنا إلى أنه قسيم الأمر، وفرع عنه، وقد سبق أن أشرت إلى ما في الأمر من طلب للفعل على وجه الاستعلاء[1]، وقد قال ابن النجار: "النهي مقابل للأمر في كل حاله"[2]، فيكون النهي: طلب للترك على وجه الاستعلاء، فإذا كان الأمر (افعل)، فإن النهي (لا تفعل)، وهذا القدر من معنى النهي يكفينا هنا، ولنترك بقية تفصيلاته لموضعها من البحث[3].

وبهذا يمكننا أن نضع تصورا أوليا لمفهوم "اقتضاء النهي الفساد" بأنه: الطلب الصادر من الشارع بترك الشيء يستلزم أو يؤدي إلى اعتباره غير صالح لترتيب أثره عليه، وكونه ساقط الاعتبار، لا يعتد به، أخذا مما دلت عليه صيغة النهي من طلب للترك المستلزم أن يكون المطلوب تركه غير صالح ليبنى عليه أثره، أو يترتب عليه أي حكم، فقول الشارع مثلا "لا تبع هذا"، هل يدل على فساد هذا البيع وبطلان أثره إن وقع أم لا؟ وقوله "لا تصل في هذا الموضع أو في هذا الوقت"، هل يفهم منه أن هذه الصلاة لو وقعت لا يعتد بها وتعتبر كأن لم تكن؟ أم لا بحيث يبنى على كل من التصرفين أثره؟ أو أن منهما ما يبنى عليه، ومنهما ما لا يبنى عليه؟ أو أن هناك من الآثار ما يبقى بعد النهي ومنها ما لا يبقى؟ هذه جملة التساؤلات التي جرى الخلاف حولها بين الأصوليين على الوجه الذي نذكره بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١)راجع ص [٥٠٦].

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٧٧

(٣)ويمكن للاستزادة في تعريفات النهي مراجعة: أصول السرخسي ١/٢٧٨، المستصفى ١/٤١١، كشف الأسرار ١/٢٥٦، تيسير التحرير ١/٣٧٤، فواتح الرحموت ١/٤٩٥ .

اقتضاء النهي للفساد عند الأصوليين

سبق أن ذكرت تباين مواقف الأصوليين حول هذه المسألة، واختلاف آرائهم فيها، بناء على تباين وجهات نظرهم حول مقتضى النهي ومفاده، سواء بالنظر إلى أصل وضعه اللغوي، أو استعماله الشرعي، وهذا الاختلاف انبنت عليه تطبيقات مهمة في كتب الفروع الفقهية، منها ما أنتج أثرا بالغا، ومنها ما كان محدود التأثير، وهذا يشكل بعدا آخر يضاف إلى أهمية هذه القاعدة.

وتعد أقوالهم في هذه المسألة مشكلة أخرى تضاف إلى مشكلة اختلافهم فيها؛ ذلك أنك لا تكاد تمسك لأحدهم بقول متسق في مصدرين مختلفين؛ لكثرة وتشعب مآخذ القضية، فكل حاك للمذاهب يحكيها بطريقة تجعلها -عند المقارنة- تبدو وكأنها أقوال أخرى غير تلك، وقد أشار الشنقيطي إلى هذه المشكلة وأسبابها من وجهة نظره قائلا: «في اقتضاء النهي الفساد أقوال كثيرة عند أهل الأصول، ومدار تلك الأقوال على أن النهي إن كانت له جهة واحدة كالشرك والزنا اقتضى الفساد بلا خلاف، وإن كان له جهتان من إحداهما مأمور به، ومن الأخرى منهي عنه، فهم متفقون على أن جهة الأمر إن انفكت عن جهة النهي لم يقتض الفساد، وإن لم تنفك عنه اقتضاه، ولكنهم يختلفون في انفكاك الجهة، ومن ثم يقع بينهم الخلاف»[(١)]، ولهذا سأجتهد في التأليف بين هذه الآراء كلها لأكون منها اتجاهات متحدة، وفق ما تراءى لي على النحو التالي:

أولا: مذهب الجمهور: يرى أن النهي يقتضي الفساد مطلقا، سواء كان النهي عن الشيء لعينه أو لوصفه، وسواء كان من العبادات أو المعاملات، إلا إذا دل دليل على خلاف ذلك، وهذا هو رأي الحنابلة[(٢)]، والمالكية[(١)]، وحكاه ابن عقيل عن جمهور أصحاب مالك

---

(١)مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص٢٤٢.

(٢)انظر: روضة الناظر ١١٢/٢، شرح مختصر الروضة ٤٣٠/٢، شرح الكوكب المنير ٨٤/٣، المدخل ص٢٣٩ .

والشافعي وأبي حنيفة، وجميع أهل الظاهر، وقوم من المتكلمين[٢]، وهو قول جماهير العلماء قديما وحديثا، قال الخطابى: ((ظاهر النهى يوجب فساد المنهي عنه، إلا أن تقوم دلائل على خلافه، وهذا هو مذهب العلماء في قديم الدهر وحديثه))[٣]، وهو الذي تمثله هذه القاعدة، وعليه سار شيخ الإسلام على التفصيل الذي سأتناوله فيما بعد إن شاء الله.

ثانيا: مذهب جمهور الحنفية والشافعية: يرى أن النهي يقتضي الفساد مطلقا في الحسيات -مثل الزنا وشرب الخمر، وكل ما يعرف فساده من غير الشرع- ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، وأما الشرعيات -وهي كل ما عرفت صفته من الشرع سواء كان من العبادات أو المعاملات- فالأصل فيه عند الأحناف أن النهي لا يقتضي فساده، حتى يدل الدليل على العكس، بينما الأصل فيه عند الشافعية أن النهي يقتضي فساده، ما لم يدل دليل على غير ذلك، مثل الحسيات.

وانبنى على هذا الموقف تفريق الأحناف بين الباطل والفاسد، بأن الأول ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه، فلا أثر له البتة، ولا يترتب عليه شيء مطلقا، بينما الثاني مشروع بأصله دون وصفه، فيكون له بعض الآثار وتترتب عليه بعض الأحكام، وجعلوا الشرعيات المنهي عنها من هذا الباب، فقالوا: دل النهي عنها على صحتها مع فسادها، بمعنى ترتب أثرها عليها، إذ لو لم يتصور وقوعها لم ينهَ عنها، كما لا يقال للأعمى: لا تنظر، فدل النهي عنها على تصور وقوعها، ومن هنا اشتهر عن الحنفية قولهم بأن النهي يقتضي الصحة، ولكنها صحة عندهم دون صحة، لتفريقهم بين الفاسد والباطل، في باب الشرعيات، وفق هذا الفهم، فقالوا: إذا ورد النهي عن عبادة أو معاملة دل ذلك على وقوعها فاسدة، فالصلاة في الأرض المغصوبة تقع صحيحة مع المعصية، والبيع بعد النداء يترتب عليه أثره مع الحرمة والمعصية في فعله، فالصحة تتعلق عندهم بأصل المشروعية التي دل عليها النهي، والفساد

---

(١)انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٧٣، نثر الورود ١/٢٣٨.

(٢)انظر: الواضح في أصول الفقه ٣/٢٤٢، المسودة ص٨٢، شرح الكوكب المنير ٣/٨٤.

(٣)المسودة ص٨٣.

يتعلق بالمعصية المترتبة على فعل المنهي عنه، هذا في الشرعيات وأما في الحسيات فالنهي فيها يدل على بطلانها بحيث لا تشرع أصلا، ولا يترتب عليها أي أثر، كالزنا والكذب وشرب الخمر، ونحو ذلك[1]، يقول علاء الدين البخاري شارحا وجهة النظر الحنفية هذه: ((إذا حكمنا على الشيء بالصحة فمعناه أنه مشروع بأصله ووصفه جميعا، بخلاف الباطل فإنه ليس بمشروع أصلا، وبخلاف الفاسد فإنه مشروع بأصله دون وصفه، فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول عندنا من حيث أن المنهي عنه يصلح لإسقاط القضاء في العبادات، كما إذا نذر صوم يوم النحر وأداه فيه لا يجب عليه القضاء، ولترتب الأحكام في المعاملات، ولا يدل عليها بالمعنى الثاني- وهو موافقة الأمر- لأنه ليس بمشروع بوصفه وإن كان مشروعا بأصله))[2].

وأما الشافعية فلم يفرقوا بين الفاسد والباطل واعتبروهما مترادفين؛ ولهذا كانت الشرعيات المنهي عنها عندهم باطلة فاسدة لا يترتب عليها شيء؛ فقالوا لا يمكن أن تكون الشرعيات صحيحة إلا مع المشروعية، ولا مشروعية مع النهي؛ ولأن النهي يقتضي قبح المنهي عنه، فلا معنى لترتب أثر على قبيح، إلا أنهم فرقوا بين ما كان النهي عنه لعينه كالكفر والظلم والكذب، أو لوصفه الملازم له كالنهي عن نكاح الكافر المسلمة، وبيع العبد المسلم لكافر، وبين ما كان النهي عنه لغيره كالنهي عن البيع بعد النداء يوم الجمعة، والنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، فقالوا: بأن النهي يقتضي فساد الأول دون الثاني، قالوا: لأن الشيء المنهي عنه لعينه أو لوصفه الملازم له لا يمكن أن يكون له جهتان يؤمر به من جهة، وينهى عنه من الأخرى، فلزم من النهي عنه فساده إذ لا يتصور فيه الصحة، بينما المنهي عنه لغيره يتصور فيه ذلك فقد يكون مأمورا به من جهة غير التي نهي عنه منها، فأمكن أن لا

---

(١)انظر: حاشية المطيعي على نهاية السول ٢/٢٩٦-٣٠٢، فقد أجاد في بحث هذا الأمر، وانظر أيضا: أصول السرخسي ١/٨٠-٩٤، كشف الأسرار ١/٢٥٧-٢٥٩، فواتح الرحموت ١/٣٩٥.

(٢)كشف الأسرار ١/٢٥٩.

يكون فاسدا من الجهة التي هو مأمور به منها[١].

ثالثا: مذهب المتكلمين: يرى أن النهي لا يقتضي الفساد مطلقا، وهذا رأي المتكلمين من المعتزلة والأشعرية[٢] كأبي الحسين الكرخي، والقاضي عبد الجبار، وأبي بكر القفال[٣]، وأبي عبد الله البصري[٤]، وأبي هاشم[٥]، وبعض الحنفية[٦]، قال الرازي: "ذهب إليه أكثر الفقهاء"[٧]، وقال ابن قدامة: "هو قول بعض الفقهاء وعامة المتكلمين"[٨]؛ قالوا: لأن النهي من أحكام التكليف، والفساد من أحكام الوضع، ولا رابط عقلي بينهما حتى يقتضي

---

(١)انظر: نهاية السول ٢/٣٠٢-٣٠٥، شرح مختصر الروضة ٢/٤٣٢.

(٢)انظر: البرهان ١/٢٣٨، المستصفى ٢/٢٤.

(٣)محمد بن علي بن إسماعيل، أبو بكر الشاشي القفّال الكبير، أحد أعلام الشافعية وأئمة المسلمين، سمع من ابن خزيمة وابن جرير الطبري والبغوي وغيرهم، صنف دلائل النبوة، ومحاسن الشريعة، وأدب القضاء، توفي في ذي الحجة سنة ٣٦٥هـ .انظر: السير ١٦/٢٨٣ - طبقات السبكي ٣/٢٠٠ - وفيات الأعيان ٢/٣٢٨

(٤)الحسين بن علي البصري، أبو عبدالله الجعل، الإمام الكبير، رأس المعتزلة، من أئمة الحنفية، تفقه على أبي الحسن الكرخي، متكلماً فقيهاً واسع النفس كثير الفضل، له كتاب (نقض كلام ابن الرِّيوَندي) وكتاب (الكلام) وكتاب (الإيمان) وغيرها، مات سنة ٣٦٩هـ ودفن في تربة الكرخي وصلى عليه أبو علي الفارسي النحوي .انظر: الجواهر المضية (٤/٦٣) - السير (١٦/٢٢٤)

(٥)انظر: الإحكام للآمدي ٢/٤٠٧، المسودة ص ٨٢.

(٦)انظر: كشف الأسرار ١/٢٥٦، تيسير التحرير ١/٣٧٤، فواتح الرحموت ١/٣٩٦.

(٧)انظر: المحصول١/٣٤٤.

(٨)انظر: روضة الناظر ٢/١١٣.

أحدهما الآخر، وإنما ينحصر أثر فعل المنهي عنه في حصول الإثم فقط[(١)]، كما لا تنافي بينهما عند اتحاد موردهما، فلو قال: نهيتك عن كذا، وإن فعلته ترتب عليه أثره، لم يكن ذلك ممتنعا عقلا ولا شرعا[(٢)].

رابعا: مذهب بعض المعتزلة والمتكلمين: أن النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات، وهو قول أبي الحسين البصري من المعتزلة[(٣)]، والغزالي، والآمدي، والرازي من المتكلمين[(٤)]؛ قالوا: لأن الصحة معناها حصول الغرض المقصود من التصرف، وهو يختلف في كل تصرف بحسبه، فهو في العبادة إسقاط التكليف وإبراء ذمة المكلف، بينما في المعاملة يكون المقصود حصول ثمرة التصرف وترتب آثاره عليه، وهذا الأثر يمكن حصوله مع النهي إذ لا تنافي بينهما، وأما ذاك فلا؛ لأنهما يتنافيان؛ فسقوط التكليف وإبراء ذمة المكلف من العبادة لا يحصل إلا بامتثال المأمور، وذلك يتنافى مع النهي، فتبقى ذمته مشغولة به، وبهذا لا ينتج عن العبادة المنهي عنها أثر، بينما قد يترتب على المعاملة المنهي عنها بعض آثارها؛ ولهذا لا يتنافى قول القائل: نهيتك عن هذا البيع مع قوله وإن بعته لزمك أثره، ولأنه لا معنى للنهي إلا الزجر عن الفعل، ولا دلالة له على سلب أحكام التصرف وعدم حصول ثمراته[(٥)].

اقتضاء النهي للفساد عند ابن تيمية

وأما موقف شيخ الإسلام ابن تيمية، فهو ما يمثله منطوق هذه القاعدة، وهو نفس الموقف الذي تبناه جماهير العلماء قديما وحديثا، خلفا عن سلف، من اقتضاء مطلق النهي

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٤٣٦.

(٢) انظر: روضة الناظر ٢/١١٣-١١٤.

(٣) انظر: المعتمد ٢/١٧١.

(٤) انظر: المعتمد ٢/١٧١-١٧٢، الإحكام للآمدي ٢/٤٠٧، المستصفى ٢/٢٥، المحصول ١/٣٤٤.

(٥) انظر: الإحكام للآمدي ٢/٤٠٧، المستصفى ٢/٢٥، المحصول ١/٣٤٤.

للفساد؛ إذ لا يمكن أن يتبادر إلى ذهن أي متلق من قول الحكيم: "لا تفعل كذا" إلا توقع مفسدة راجحة أو خالصة وهذا هو المقصود، وهو ما أشار إليه ابن تيمية معتبرا إياه أصلا مطردا من أصول الشرع، حين قال: ((أَصْلُ ذَلِكَ أَنْ يَعْلَمَ العَبْدُ أَنَّ اللهَ لمْ يَأْمُرْنَا إلا بِمَا فِيهِ صَلاحُنَا، وَلمْ يَنْهَنَا إلا عَمَّا فِيهِ فَسَادُنَا؛ وَلِهَذَا يُثْنِي اللهُ عَلى العَمَلِ الصَّالِحِ وَيَأْمُرُ بِالصَّلاحِ وَالإِصْلاحِ، وَيَنْهَى عَنْ الفَسَادِ، فَاللهُ سُبْحَانَهُ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْنَا الخَبَائِثَ لِمَا فِيهَا مِنْ المَضَرَّةِ وَالفَسَادِ، وَأَمَرَنَا بِالأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ لِمَا فِيهَا مِنْ المَنْفَعَةِ وَالصَّلاحِ لنَا))[١]، كما يعتبر ابن تيمية هذه القاعدة أصلا عظيما من الأصول الشرعية، وعليه مدار كثير من الأحكام الشرعية، وهو من الرسوخ في أدلة الشرع، وموارد الأحكام بحيث لا يمكن نقضه ببعض الصور الجزئية التي يدعيها بعض العلماء جدلا بلا دليل معتبر، وفي هذا يقول: ((هذا الأصل أصل عظيم، عليه مدار كثير من الأحكام الشرعية، فلا يمكن نقضه بقول بعض العلماء، الذين ليس معهم نص ولا إجماع، بل الأصول والنصوص لا توافق بل تناقض قولهم))[٢].

مناقشة الآراء المخالفة في المسألة

ولهذا فإن شيخ الإسلام يعتبر كل نهي وارد في أدلة الشرع دال مطلقا على الفساد، ويؤكد أنه لا توجد صورة قط من صور النهي الوارد بها الشرع ثبتت فيها الصحة بنص ولا إجماع، حتى تلك التي اختلفوا فيها، كالصلاة في الدار المغصوبة، والطلاق المحرم، ليس ثم دليل على صحتها، وإنما هي افتراضات وتعليلات يسوقها بعض الأصوليين، والاجتهاد لا ينهض حجة على اجتهاد مثله، فلم تبق حجة، فصح ما جزم به الجمهور، من أن ورود النهي عن الشيء في خطاب الشارع دليل على فساده، يقول رحمه الله: ((فَإِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الفَسَادَ وَيُحِبُّ الصَّلاحَ، وَلا يَنْهَى عَمَّا يُحِبُّهُ، وَإِنَّمَا يَنْهَى عَمَّا لا يُحِبُّهُ فَعَلِمُوا -أي الصحابة والتابعون والسلف القائلون باقتضاء مطلق النهي للفساد- أَنَّ المَنْهِيَّ عَنْهُ فَاسِدٌ؛ لَيْسَ

---

(١) المجموع ٢٥/٢٨٢.

(٢) الفتاوى الكبرى ٣/٢٩٣-٢٩٤.

بِصَالِحٍ، وَإِنْ كَانَتْ فِيهِ مَصْلَحَةٌ فَمَصْلَحَتُهُ مَرْجُوحَةٌ بِمَفْسَدَتِهِ، وَقَدْ عَلِمُوا أَنَّ مَقْصُودَ الشَّرْعِ رَفْعُ الفَسَادِ وَمَنْعُهُ؛ لا إِيقَاعُهُ وَالإِلْزَامُ بِهِ، فَلَوْ أَلْزَمُوا مُوجِبَ العُقُودِ المُحَرَّمَةِ لَكَانُوا مُفْسِدِينَ غَيْرَ مُصْلِحِينَ، وَاللهُ لا يُصْلِحُ عَمَلَ المُفْسِدِينَ، وَقَوْلُهُ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة ١١) أَيْ: لا تَعْمَلُوا بِمَعْصِيَةِ اللهِ تَعَالَى، فَكُلُّ مَنْ عَمِلَ بِمَعْصِيَةِ اللهِ فَهُوَ مُفْسِدٌ، وَالمُحَرَّمَاتُ مَعْصِيَةٌ للهِ، فَالشَّارِعُ يَنْهَى عَنْهُ لِيَمْنَعَ الفَسَادَ وَيَدْفَعَهُ، وَلا يُوجَدُ قَطُّ فِي شَيْءٍ مِنْ صُوَرِ النَّهْيِ صُورَةٌ ثَبَتَتْ فِيهَا الصِّحَّةُ بِنَصٍّ وَلا إِجْمَاعٍ، فَالطَّلاقُ المُحَرَّمُ وَالصَّلاةُ فِي الدَّارِ المَغْصُوبَةِ: فِيهِمَا نِزَاعٌ، وَلَيْسَ عَلَى الصِّحَّةِ نَصٌّ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ، فَلَمْ يَبْقَ مَعَ المُحْتَجِّ بِهِمَا حُجَّةٌ»[1].

ذلك لأن الشارع لم يدل الناس أصلا على الصحة والفساد إلا بواسطة الأمر والنهي، فلم تعهد في خطابات الشرع صيغة خاصة تعرف من خلالها الصحة أو الفساد غير "افعل، ولا تفعل"، "وهذا حلال، وهذا حرام"، ولهذا لم يفهم الصحابة والتابعون هذه المعاني إلا من خلال هذه الصيغ، وهم أهل التنزيل وأعلم بالتأويل، يقول ابن تيمية في رده على المتكلمين القائلين بعدم اقتضاء النهي للفساد لأن الصيغة لا تدل عليه: «فإن لم يكن ذلك دليلا على فسادها، لم يكن عن الشارع ما يبين الصحيح من الفاسد، فإن الذين قالوا النهي لا يقتضي الفساد، قالوا: نعلم صحة العبادات والعقود وفسادها، بجعل الشارع هذا شرطا أو مانعا، ونحو ذلك، وقوله: هذا صحيح وليس بصحيح من خطاب الوضع والإخبار، ومعلوم أنه ليس في كلام الله ورسوله ﷺ هذه العبارات، مثل قوله: الطهارة شرط في الصلاة، والكفر مانع من صحة الصلاة، وهذا العقد وهذا العبادات لا تصح، ونحو ذلك، بل إنما في كلامه الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، وفي نفي القبول والصلاح، كقوله: (لا يقبل الله صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول)[2]، وقوله: (هذا لا يصلح)[1]، وفي كلامه: (إن الله يكره

---

(١) المجموع ٢٩/٢٨٣.

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٤) كتاب الطهارة – باب وجوب الطهارة للصلاة – عن سماك بن حرب عن مصعب

كذا)[٢]، وفي كلامه: الوعد، ونحو ذلك من العبارات، فلم نستفد الصحة والفساد إلا بما ذكره، وهو لا يلزم أن يكون الشارع بين ذلك، وهذا مما يعلم فساده قطعا))[٣]، وعلى هذا لو لم نفهم هذين الحكمين الوضعيين الهامين من خلال هذه الدلالة الشرعية عليهما، فمن أين يمكن استفادتهما؟ فدل على أن تعطيل اقتضاء النهي للفساد يلزم منه استحالة وجود هذا الحكم، إذ لا مصدر آخر له، وبهذا يرد الشيخ على المتكلمين الذين ينفون اقتضاء النهي الفساد مطلقا، بناء على أن النهي لم يدل على ذلك لغة ولا شرعا، كما سبقت الإشارة إليه عنهم.

كما يرد على الشافعية المفرقين بين النهي عن الشيء لعينه أو لغيره، فيقول: ((فَكُلُّ مَا نَهَى اللهُ عَنْهُ لا بُدَّ أَنْ يَشْتَمِلَ عَلَى مَعْنًى فِيهِ يُوجِبُ النَّهْيَ، وَلا يَجُوزُ أَنْ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ لا لِمَعْنًى فِيهِ أَصْلًا بَل لِمَعْنًى أَجْنَبِيٍّ عَنْهُ؛ فَإِنَّ هَذَا مِنْ جِنْسِ عُقُوبَةِ الإِنْسَانِ بِذَنْبِ غَيْرِهِ، وَالشَّرْعُ مُنَزَّهٌ عَنْه، لكِنْ فِي الأَشْيَاءِ مَا يُنْهَى عَنْهُ لِسَدِّ الذَّرِيعَةِ، فَهُوَ مُجَرَّدٌ عَنْ الذَّرِيعَةِ لَمْ يَكُنْ فِيهِ مَفْسَدَةٌ، كَالنَّهْيِ عَنْ الصَّلاةِ فِي أَوْقَاتِ النَّهْيِ، قَبْل طُلُوعِ الشَّمْسِ وَغُرُوبِهَا، وَنَحْوِ ذَلِكَ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذَا الفِعْل اشْتَمَل عَلى مَفْسَدَةٍ؛ لِإِفْضَائِهِ إلى التَّشَبُّهِ بِالْمُشْرِكِينَ، وَهَذَا مَعْنًى فِيهِ))[٤].

ويرد على الحنفية القائلين بأن النهي عن الشيء لوصف في الفعل لا في أصله يدل على

بن سعد قال دخل عبد الله بن عمر على بن عامر يعوده وهو مريض فقال ألا تدعو الله لي يا بن عمر قال إني سمعت رسول الله ﷺ يقول لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول وكنت على البصرة

(١) سبق تخريجه في ص[٧١]

(٢)ورد هذا اللفظ في حديث (إن الله كره لكم ثلاثاً) وقد سبق تخريجه ص [٦٩]

(٣)الفتاوى الكبرى ٣/٢٨٩.

(٤)المجموع ٢٩/٢٨٨.

صحته، بناء على تفريقهم بين البطلان والفساد على الوجه الذي سبق شرحه، يرد عليهم فيقول: ((ثُمَّ مِنْ هَؤُلاءِ – الذِينَ قَالُوا : إنَّ النَّهْيَ قَدْ يَكُونُ لِمَعْنًى فِي المَنْهِيِّ عَنْهُ وَقَدْ يَكُونُ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ – مَنْ قَال: إنَّهُ قَدْ يَكُونُ لِوَصْفٍ فِي الفِعْلِ؛ لا فِي أَصْلِهِ، فَيَدُلُّ عَلى صِحَّتِهِ، كَالنَّهْيِ عَنْ صَوْمِ يَوْمَيْ العِيدَيْنِ، قَالُوا: هُوَ مَنْهِيٌّ عَنْهُ لِوَصْفِ العِيدَيْنِ؛ لا لِجِنْسِ الصَّوْمِ فَإِذَا صَامَ صَحَّ؛ لِأَنَّهُ سَمَّاهُ صَوْمًا، فَيُقَالُ لهمْ: وَكَذَلِكَ الصَّوْمُ فِي أَيَّامِ الحَيْضِ، وَكَذَلِكَ الصَّلاةُ بِلا طَهَارَةٍ وَإِلى غَيْرِ القِبْلَةِ: جِنْسٌ مَشْرُوعٌ؛ وَإِنَّمَا النَّهْيُ لِوَصْفٍ خاصٍّ: وَهُوَ الحَيْضُ وَالحَدَثُ وَاسْتِقْبَالُ غَيْرِ القِبْلَةِ، وَلا يُعْرَفُ بَيْنَ هَذَا وَهَذَا فَرْقٌ مَعْقُولٌ له تَأْثِيرٌ فِي الشَّرْعِ؛ فَإِنَّهُ إذَا قِيل: الحَيْضُ وَالحَدَثُ صِفَةٌ فِي الحَائِضِ وَالمُحْدِثِ، وَذَلِك صِفَةٌ فِي الزَّمَانِ، قِيل: وَالصِّفَةُ فِي مَحَلِّ الفِعْلِ – زَمَانِهِ وَمَكَانِهِ – كَالصِّفَةِ فِي فَاعِلِهِ؛ فَإِنَّهُ لوْ وَقَفَ بِعَرَفَةَ فِي غَيْرِ وَقْتِهَا أَوْ غَيْرِ عَرَفَةَ لمْ يَصِحَّ، وَهُوَ صِفَةٌ فِي الزَّمَانِ وَالمَكَانِ، وَكَذَلِكَ لوْ رَمَى الجِمَارَ فِي غَيْرِ أَيَّامِ مِنًى أَوْ المَرْمِيِّ، وَهُوَ صِفَةٌ فِي الزَّمَانِ وَالمَكَانِ، وَاسْتِقْبَالُ غَيْرِ القِبْلَةِ هُوَ لِصِفَةٍ فِي الجِهَةِ لا فِيهِ وَلا يَجُوزُ، وَلوْ صَامَ بِالليْلِ لمْ يَصِحَّ وَإِنْ كَانَ هَذَا زَمَانًا، فَإِذَا قِيل: الليْلُ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلصَّوْمِ شَرْعًا، قِيل: وَيَوْمُ العِيدِ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلصَّوْمِ شَرْعًا، كَمَا أَنَّ زَمَانَ الحَيْضِ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لِلصَّوْمِ شَرْعًا، فَالفَرْقُ لا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فَرْقًا شَرْعِيًّا فَيَكُونُ مَعْقُولا، وَيَكُونُ الشَّارِعُ قَدْ جَعَلهُ مُؤَثِّرًا فِي الحُكْمِ، بِحَيْثُ عَلقَ بِهِ الحِل أَوْ الحُرْمَةَ الذِي يَخْتَصُّ بِأَحَدِ الفِعْليْنِ))[1].

مفهوم اقتضاء النهي الفساد عند ابن تيمية

يشرح الشيخ مفهوم اقتضاء النهي الفساد كما يراه، وكما يراه الجمهور في نظره، فيقول: ((وَأَصْلُ المَسْأَلةِ : أَنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلى أَنَّ المَنْهِيَّ عَنْهُ فَسَادُهُ رَاجِحٌ عَلى صَلاحِهِ وَلا يُشْرَعُ التِزَامُ الفَسَادِ مِمَّنْ يُشْرَعُ له دَفْعُهُ، وَأَصْلُ هَذَا أَنَّ كُل مَا نَهَى اللهُ عَنْهُ وَحَرَّمَهُ فِي بَعْضِ الأَحْوَالِ، وَأَبَاحَهُ فِي حَالٍ أُخْرَى، فَإِنَّ الحَرَامَ لا يَكُونُ صَحِيحًا نَافِذًا كَالحَلالِ، يَتَرَتَّبُ عَليْهِ الحُكْمُ كَمَا يَتَرَتَّبُ عَلى الحَلالِ، وَيَحْصُلُ بِهِ المَقْصُودُ كَمَا يَحْصُلُ بِهِ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ:

---

(١) المجموع ٢٩/٢٨٨-٢٨٩.

النَّهْيُ يَقْتَضِي الفَسَادَ، وَهَذَا مَذْهَبُ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَجُمْهُورِهِمْ)) (١).

ويقول: ((الأصل الذي عليه السلف والفقهاء، أن العبادات والعقود المحرمة إذا فعلت على الوجه المحرم، لم تكن لازمة صحيحة، وهذا وإن كان نازع فيه طائفة من أهل الكلام فالصواب مع السلف وأئمة الفقهاء)) (٢).

وهو بهذا يشير إلى أصل المسألة كما يراه، ومفهومها الصحيح الذي قصده من ورائه جماهير العلماء القائلين بها، فأصلها الذي ترجع إليه واحد من مقاصد الشريعة الكبرى، وهو درء المفاسد، والشيخ يعتمد هنا على ما لهذا المقصد من رسوخ وثبوت ليس محل جدل ولا مراء، فعليه يقوم بناء المسألة برمتها عند الجمهور كما يرى الشيخ؛ ولهذا سيعود لهذا الأصل في موضع الاستدلال على القاعدة ليستخدمه بقوة في إثبات مقتضاها.

وأما من حيث المفهوم فهو يرى: أن كون النهي من الشارع مقتضيا للفساد، لا معنى له إلا التفريق في تشريعاته بين حالة الالتزام الدقيقة، المتضمنة فعل الأوامر واجتناب النواهي، في كل تصرف مشروع عبادة كان أو معاملة، قولا أو فعلا، وبين قلة أو انعدام هذا الالتزام، إما بالإخلال بفعل الأوامر أو بعضها، أو التقصير في ترك النواهي أو بعضها، فلابد نتيجة لهذا أن يكون للإخلال أثر يخالف الالتزام، وإلا بطل التفريق بينهما، فلا يمكن عقلا أن يكون أثر التصرف المشروع المؤدَى وفق تعاليم الشرع وقيوده، مثل التصرف الآخر الذي اختل فيه شيء من ذلك، إن ذلك مخالف لأبسط مقومات العقل والمنطق، فلابد لكل مؤثر من أثر يلائمه ويتفق مع طبيعته، ولهذا كان لزاما أن لا يكون أثر الإتيان بالتصرف الذي شرعه الله، على وفق ما شرعه، بامتثال أوامره فيه واجتناب نواهيه، موافقا للإتيان به مخالفا للصورة التي شرعه بها.

وهذا بخلاف ما كان محرم الأصل، وليست له صورة يباح فيها قط، كالظهار والقذف

---

(١) المجموع ٢٩/٢٨١.

(٢) الفتاوى الكبرى ٣/٢٨٩.

والكذب وشهادة الزور والزنا والربا، ونحو ذلك من المحرمات الأصلية، فهذه لا توصف بصحة ولا فساد لعدم قابليتها لها، فهي ليست محلا لهما، كما لا يقال للجدار أبصر أو لا تبصر؛ لأنه ليس أهلا لهذا ولا لهذا، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول: «كل عقد يباح تارة ويحرم تارة -كالبيع والنكاح- إذا فعل على الوجه المحرم لم يكن لازما نافذا، كما يلزم الحلال الذي أباحه الله ورسوله ﷺ؛ ولهذا اتفق المسلمون على أن ما حرمه الله، من نكاح المحارم، ومن النكاح في العدة، ونحو ذلك، يقع باطلا غير لازم، وكذلك ما حرمه الله، من بيع المحرمات كالخمر والخنزير والميتة، وهذا بخلاف ما كان محرم الجنس، كالظهار والقذف والكذب وشهادة الزور، ونحو ذلك، فإنه لا يكون تارة حلالا وتارة حراما، حتى يكون تارة صحيحا وتارة فاسدا»[(١)] .

وفي هذا انتقاد آخر لموقف الحنفية الذي سبق شرحه من اعتبارهم لفساد المحرمات الحسية، كالزنا ونحوه، فهذه أمور لا يصح أن توصف بالفساد؛ لأنها لا يمكن أن توصف بما يقابله وهو الصحة، فليس من شأن غير القابل للاتصاف بالبصر أن يوصف بالعمى؛ وأما الآثار التي قد تترتب على هذه التصرفات، والتي قد تكون شبهة القائلين بفسادها لاحتمال ترتب بعض هذه الآثار عليها، فهي من باب العقوبات الشرعية، التي يرتبها الشارع على التصرف، وليست من الآثار المقصود تحصيلها به، وليس من شرط ترتب العقوبة على التصرف أن يكون صحيحا أو فاسدا، وهذا ما عناه الشيخ بقوله أعلاه: (فإن هذا يستحق من فعله العقوبة بما شرعه الله من الأحكام) والله أعلم.

كما أن الشيخ لا ينسى أن يشير إلى أن النهي الوارد على العبادة أو العقد بسبب علة لا تختص بهما بل يشتركان فيها مع غيرهما، إنما تجعل الفساد اللاحق لهذه العبادة بهذا النهي أكبر، وتجعل الدائرة الشاملة لهذا المعنى أوسع، إذ أن الشيء المنهي عنه استقلالا إذا أضيف إليه كونه سببا مفسدا لغيره يجعل من الفساد أكبر، ويفتح المجال ليلحق به كل ما شاركه هذه العلة، وهذا خلافا للفقهاء القائلين بأن النهي عن الشيء لوصفه، أو لمعنى في غيره، لا

---

(١) الفتاوى الكبرى ٣/٢٨٥.

يقتضي الفساد، ولكن الشيخ يؤكد أنه يتجاوز في اقتضائه للفساد أنه يدل على أن كل ما شاركه في هذه الصفة وجب أن يشاركه في هذا الحكم، بناء على إلحاق المتماثلات ببعض، وبالتالي وجب الحكم ببطلان كل عبادة أو معاملة تحققت فيها، سواء كانت خاصة بها أو مشتركة مع غيرها، بل هي في الثانية أوكد، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول: ((وَكَذَلِكَ المُفَرِّقُ قَدْ يُفرِّقُ بِوَصْفٍ يَدَّعِي انْتِقَاضَهُ بِإِحْدَى الصُّورَتَيْنِ وَلَيسَ هُوَ مُخْتَصًّا بِهَا بَلْ هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الأُخْرَى كَقَوْلِهِمْ: النَّهْيُ لِمَعْنًى فِي المَنْهِيِّ عَنْهُ وَذَلِكَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ أَوْ ذَاكَ لِمَعْنًى فِي وَصْفِهِ دُونَ أَصْلِهِ. وَلَكِنْ قَدْ يَكُونُ النَّهْيُ لِمَعْنًى يَخْتَصُّ بِالعِبَادَةِ وَالعَقْدِ وَقَدْ يَكُونُ لِمَعْنًى مُشْتَرَكٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ غَيْرِهَا كَمَا يُنْهَى المُحْرِمُ عَمَّا يَخْتَصُّ بِالإِحْرَامِ مِثْل حَلقِ الرَّأْسِ وَلُبْسِ العِمَامَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ الثِّيَابِ المَنْهِيِّ عَنْهَا وَيُنْهَى عَنْ نِكَاحِ امْرَأَتِهِ وَيُنْهَى عَنْ صَيْدِ البَرِّ وَيُنْهَى مَعَ ذَلِكَ عَنْ الزِّنَا وَالظُّلمِ لِلنَّاسِ فِيمَا مَلَكُوهُ مِنْ الصَّيْدِ. وَحِينَئِذٍ فَالنَّهْيُ لِمَعْنًى مُشْتَرَكٍ أَعْظَمُ؛ وَلِهَذَا لَوْ قَتَل المُحْرِمُ صَيْدًا مَمْلُوكًا وَجَبَ عَلَيْهِ الجَزَاءُ لِحَقِّ اللهِ وَوَجَبَ عَلَيْهِ البَدَلُ لِحَقِّ المَالِكِ. وَلَوْ زَنَى لأَفْسَدَ إِحْرَامَهُ كَمَا يَفْسُدُ بِنِكَاحِ امْرَأَتِهِ وَيَسْتَحِقُّ حَدَّ الزِّنَا مَعَ ذَلِكَ. وَعَلى هَذَا فَمَنْ لبِسَ فِي الصَّلاةِ مَا يَحْرُمُ فِيهَا وَفِي غَيْرِهَا كَالثِّيَابِ التِي فِيهَا خُيَلاءُ وَفَخْرٌ؛ كَالمُسْبَلَةِ وَالحَرِيرِ كَانَ أَحَقَّ بِبُطْلانِ الصَّلاةِ مِنْ الثَّوْبِ النَّجِسِ وَفِي الحَدِيثِ الذِي فِي السُّنَنِ: (إِنَّ اللهَ لا يَقْبَلُ صَلاةَ مُسْبِلٍ)[1] وَالثَّوْبُ النَّجِسُ فِيهِ نِزَاعٌ وَفِي قَدْرِ النَّجَاسَةِ نِزَاعٌ وَالصَّلاةُ فِي الحَرِيرِ لِلرِّجَالِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ حَرَامٌ بِالنَّصِّ وَالإِجْمَاعِ. وَكَذَلِكَ البَيْعُ بَعْدَ النِّدَاءِ إِذَا كَانَ قَدْ نُهِيَ عَنْهُ وَغَيْرُهُ يَشْغَلُ عَنْ الجُمُعَةِ؛ كَانَ ذَلِكَ أَوْكَدَ فِي النَّهْيِ وَكُلُّ مَا شَغَل عَنْهَا فَهُوَ شَرٌّ وَفَسَادٌ لا خَيْرَ فِيهِ. وَالمِلكُ الحَاصِلُ بِذَلِكَ كَالمِلكِ الذِي لَمْ يَحْصُل إلا بِمَعْصِيَةِ اللهِ وَغَضَبِهِ وَمُخَالَفَتِهِ كَالذِي لا يَحْصُلُ إلا بِغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ المَعَاصِي؛ مِثْل الكُفْرِ وَالسِّحْرِ وَالكَهَانَةِ

---

(١)أخرجه أبو داود في سننه–كتاب اللباس–باب ما جاء في إسبال الإزار–حديث (٤٠٨٦)، والنسائي في الكبرى–كتاب الزينة–إسبال الإزار وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر أشعث بن أبي الشعثاء في ذلك– حديث (٩٧٠٣)، وأحمد في المسند (٦٧/٤) حديث (١٦٦٧٩) جميعاً من حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ وأبو داود من حديث أبي هريرة وضعفه الألباني في المشكاة برقم (٧٦١)

وَالفَاحِشَةِ وَقَدْ قَال النَّبِيُّ ﷺ : (حُلوَانُ الكَاهِنِ خَبِيثٌ وَمَهْرُ البَغِيِّ خَبِيثٌ)(١) فَإِذَا كَانَتْ السِّلعَةُ لا تُملكُ إنْ لمْ تُتْرَكْ الصَّلاةُ المَفْرُوضَةُ كَانَ حُصُولُ المِلكِ بِسَبَبِ تَرْكِ الصَّلاةِ كَمَا أَنَّ حُصُول الحُلوَانِ وَالمَهْرِ بِالكِهَانَةِ وَالبِغَاءِ؛ وَكَمَا لوْ قِيل لهُ: إنْ تَرَكْت الصَّلاةَ اليَوْمَ أَعْطَيْنَاك عَشَرَةَ دَرَاهِمَ ، ، فَإِنَّ مَا يَأْخُذُهُ عَلى تَرْكِ الصَّلاةِ خَبِيثٌ كَذَلِكَ مَا يُملكُ بِالمُعَاوَضَةِ عَلى تَرْكِ الصَّلاةِ خَبِيثٌ . وَلوْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا بِشَرْطِ أَنْ لا يُصَلِّيَ كَانَ هَذَا الشَّرْطُ بَاطِلا وَكَانَ مَا يَأْخُذُهُ عَنْ العَمَلِ الذِي يَعْمَلُهُ بِمِقْدَارِ الصَّلاةِ خَبِيثًا مَعَ أَنَّ جِنْسَ العَمَلِ بِالأُجْرَةِ جَائِزٌ كَذَلِكَ جِنْسُ المُعَاوَضَةِ جَائِزٌ ؛ لكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لا يَتَعَدَّى عَنْ فَرَائِضِ اللهِ . وَإِذَا حَصَل البَيْعُ فِي هَذَا الوَقْتِ وَتَعَذَّرَ الرَّدُّ فَلهُ نَظِيرُ ثَمَنِهِ الذِي أَدَّاهُ وَيَتَصَدَّقُ بِالرِّبْحِ وَالبَائِعُ لهُ نَظِيرُ سِلعَتِهِ وَيَتَصَدَّقُ بِالرِّبْحِ إنْ كَانَ قَدْ رَبِحَ وَلوْ تَرَاضَيَا بِذَلِكَ بَعْدَ الصَّلاةِ لمْ يَنْفَعْ ؛ فَإِنَّ النَّهْيَ هُنَا لِحَقِّ اللهِ تَعَالى فَهُوَ كَمَا لوْ تَرَاضَيَا بِمَهْرِ البَغِيِّ وَهُنَاكَ يَتَصَدَّقُ بِهِ عَلى أَصَحِّ القَوْليْنِ ؛ لا يُعْطَى لِلزَّانِي . وَكَذَلِكَ فِي الخَمْرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا أَخَذَ صَاحِبُهُ مَنْفَعَةً مُحَرَّمَةً فَلا يَجْمَعُ لهُ العِوَضَ وَالمُعَوَّضَ ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ أَعْظَمُ إثْمًا مِنْ بَيْعِهِ . وَإِذَا كَانَ لا يَحِلُّ أَنْ يُبَاعَ الخَمْرُ بِالثَّمَنِ فَكَيْفَ إذَا أَعْطَى الخَمْرَ وَأَعْطَى الثَّمَنَ وَإِذَا كَانَ لا يَحِلُّ لِلزَّانِي أَنْ يَزْنِيَ وَإِنْ أَعْطَى فَكَيْفَ إذَا أَعْطَى المَال وَالزِّنَا جَمِيعًا بَل يَجِبُ إخْرَاجُ هَذَا المَالِ كَسَائِرِ أَمْوَالِ المَصَالِحِ المُشْتَرَكَةِ فَكَذَلِكَ هُنَا إذَا كَانَ قَدْ بَاعَ السِّلعَةَ وَقْتَ النِّدَاءِ بِرِبْحٍ وَأَخَذَ سِلعَتَهُ فَإِنْ فَاتَتْ تَصَدَّقَ بِالرِّبْحِ وَلمْ يُعْطِهِ لِلمُشْتَرِي فَيَكُونُ أَعَانَهُ عَلى الشِّرَاءِ . وَالمُشْتَرِي يَأْخُذُ ثَمَنَهُ وَيُعِيدُ السِّلعَةَ فَإِنْ بَاعَهَا بِرِبْحٍ تَصَدَّقَ بِهِ وَلمْ يُعْطِهِ لِلبَائِعِ فَيَكُونُ قَدْ جَمَعَ لهُ بَيْنَ رِبْحَيْنِ))(٢) .

---

(١)متفق عليه بلفظ "نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن" -أخرجه البخاري-كتاب البيوع-باب ثمن الكلب- حديث (٢١٢٢)، ومسلم -كتاب المساقاة-باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن ومهر البغي..- حديث (١٥٦٧) كلاهما من حديث أبي مسعود الأنصاري

(٢)المجموع ٢٩/ ٢٩٠-٢٩٢.

أقسام المنهي عنه عند ابن تيمية

وهذا الموقف القوي من شيخ الإسلام له أبعاد أخرى ضابطة يعتني بشرحها وبيانها حتى لا يفهم قوله على غير مراده، وحتى لا يؤتى من حيث لا يريد، ولهذا فإنه مع تأكيده على اقتضاء النهي لفساد المنهي عنه على وجه الإجمال، إلا أنه عند التفصيل يفرق بين أمور، ويقسم المنهي عنه إلى قسمين:

الأول: ما كان منهيا عنه لحق الله

وهو ما كان مقصود الشارع في النهي عنه تحقيق مصلحة عامة، كنكاح المحرمات، الذي قصد به صيانة المجتمع من الفواحش والمحافظة على الآداب والأخلاق العامة، وبيوع الربا الذي يقصد به حماية اقتصاد الأمة، والصلاة في القبور، الذي يقصد به حماية عقيدة المسلمين من الوقوع في الشرك، ونحو ذلك.

الثاني: ما كان منهيا عنه لحق الآدمي

وهو ما كان مقصود النهي عنه تحقيق مصلحة خاصة للعبد، كالنهي عن العقود المشتملة على ظلم للغير، كبيع المصراة، والنجش، وكذلك العبادات المشتملة على ظلم للغير كالصلاة في الدار المغصوبة، والوضوء بماء مغصوب، ونحو ذلك، مما يقصد به منع الظلم عن العبد أو رفعه عنه.

ويعتبر الشيخ أن كلا القسمين يدل النهي على فسادهما، وبطلان آثارهما، على الوجه الذي سبق شرحه؛ إذ كما أنه لا معنى للصحة إلا ترتب آثارها عليها، ولهذا يقول: «لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده»[1]، كذلك لا معنى للفساد إلا تخلف آثار الفاسد كلها أو بعضها عنه؛ سواء كان في العبادات أو المعاملات؛ ولهذا عندما يعرف الباطل من العبادات يقول: «هو ما لم يحصل به مقصوده، ولم يترتب عليه أثره فلم يكن فيه المنفعة المطلوبة منه»[2]، ويوضح معنى الفساد في العقود والمعاملات بالمثال فيقول:

---

(١) المجموع ٢٩/١٤٦.

(٢) مجموع الفتاوى ١١/٣٤٩

((ومعنى فساده عدم ترتب أثره الذي يريده المنهي، مثل نهيه عن البيع والنكاح المحرم، فإن فساده عدم حصول الملك))[١].

ولكن يفرق بينهما في درجة الفساد، ومستوى البطلان، فبينما يعتبر القسم الأول فاسدا فسادا مطلقا، لا سبيل إلى تصحيحه، ولذا فهو غير مشروع الأصل فهو لم ينعقد ابتداء، فالفساد راجع لأصله.

بينما يعتبر الثاني أقل في درجة الفساد والبطلان من الأول، فهو مشروع الأصل، سبق عليه الانعقاد؛ ولهذا يمكن أن تترتب عليه بعض الآثار، التي لا تتنافى مع البطلان كالعقوبات والغرامات، كما يمكن أن يلحقه التصحيح بعد عقده إذا زال سبب فساده المتمثل في الصفة التي تعلق بها الفساد[٢].

وفي بحث خاص لهذه المسألة في فكر ابن تيمية توصلت إلى أنه يمكن تسمية الأول من هذين النوعين (غير المنعقد)، والثاني (المنعقد غير الصحيح)، فيبقى القسم الثالث هو (المنعقد الصحيح)، وبذلك تصبح القسمة ثلاثية، عند ابن تيمية نظير ما عند الحنفية الذين يرون انقسام التصرفات بحسب الصحة والفساد إلى صحيح وفاسد وباطل، بخلاف الجمهور الذي يرون ثنائية القسمة إلى صحيح وباطل أو فاسد، وقد شرحت باستفاضة في تلك الدراسة وجهة نظر ابن تيمية هذه وعلاقتها بنظريتي الجمهور والأحناف، وبينت أخذ الشيخ من الطرفين في نفس الوقت الذي يتميز فيه بموقفه الخاص[٣].

---

(١) الفتاوى الكبرى ٦/٧٣

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٢٨٣-٢٨٦.

(٣)انظر: دراسة هذه النظرية التيمية في صحة وفساد العقود من خلال دراستي لنظريته العقدية في بحثي للماجستير (القواعد والضوابط الفقهية عن ابن تيمية في الأيمان والنذور) ص٢١٥ وما بعدها.، وتجد طرفا منها في التمهيد من هذا البحث انظر ص[١٩٤] وما بعدها.

أدلة القاعدة

سبق في مناقشات ابن تيمية لمن خالف مذهبه ومذهب الجمهور في هذه القاعدة ذكر بعض ما يستدلون به على إثبات مقتضاها، والقائلون بهذه القاعدة ومنهم شيخ الإسلام يسوقون في الاستدلال عليها جملة من الأدلة أجملها فيما يلي:

١. حديث: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد)[١]، قالوا: والرد إذا أضيف إلى العبادة اقتضى عدم الاعتداد بها، وإذا أضيف إلى العقود اقتضى فسادها، وهو المطلوب[٢].

٢. أن الصحابة والتابعين ﷺ لا زالوا يستدلون بالنهي على الفساد، وهو أمر مشتهر بينهم من غير نكير فكان إجماعا، ومن ذلك استدلال عمر ﷺ على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ (البقرة ٢٢١)، واستدلالهم على فساد عقود الربا بحديث: (لا تبيعوا الذهب بالذهب...)[٣]، قال ابن عقيل: «فتعلقوا في فساد العقود بظواهر الألفاظ»[٤]، وقال ابن تيمية: «وَالصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ، وَسَائِرُ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا يَحْتَجُّونَ عَلَى فَسَادِ الْعُقُودِ بِمُجَرَّدِ النَّهْيِ، كَمَا احْتَجُّوا عَلَى فَسَادِ نِكَاحِ

---

(١) سبق تخريجه في ص[٥٢٦]

(٢)انظر: الواضح في أصول الفقه ٢٤٣/٣، شرح الكوكب المنير ٨٧/٣، المجموع ١٨/٣٣-١٩، ١٠١.

(٣)متفق عليه -أخرجه البخاري عن أبي بكرة-كتاب البيوع-باب بيع الذهب-حديث (٢٠٦٦)، ومسلم -كتاب المساقاة حديث (١٥٨٤)، من حديث أبي سعيد ولفظه: (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز)

(٤)انظر: الواضح في أصول الفقه ٢٤٣/٣، شرح الكوكب المنير ٨٧/٣.

ذَوَاتِ المَحَارِمِ بِالنَّهْيِ المَذْكُورِ فِي القُرْآنِ، وَكَذَلِكَ فَسَادُ عَقْدِ الجَمْعِ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ... وَكَذَلِكَ نِكَاحُ المُطَلَّقَةِ ثَلاثًا، اسْتَدَلُّوا عَلَى فَسَادِهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ (البقرة ٢٣٠)، وَكَذَلِكَ الصَّحَابَةُ اسْتَدَلُّوا عَلَى فَسَادِ نِكَاحِ الشِّغَارِ بِالنَّهْيِ عَنْهُ»[(١)].

٣. ومما استدل به ابن تيمية قوله: «الشارع يحرم الشيء لما فيه من المفسدة الخالصة أو الراجحة، ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد، وجعله معدوما، فلو كان مع التحريم يترتب عليه من الأحكام ما يترتب على الحلال فيجعله لازما نافذا كالحلال، لكان ذلك إلزاما منه بالفساد الذي قصد عدمه، فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه، مع أنه ألزم الناس به، وهذا تناقض ينزه عنه الشارع ﷺ»[(٢)].

من فروع وتطبيقات القاعدة

بنى شيخ الإسلام كغيره من العلماء على هذه القاعدة الأصولية كثيرا من المسائل والفروع الفقهية، والقضايا الكبرى في الأحكام الشرعية، ولا غرو وهو يعتبرها كما مر من الأصول التي عليها مدار كثير من الأحكام، ومن أهم المسائل المفرعة على هذه القاعدة، ما يلي:

أولا: مسائل عقود المعاملات الفاسدة:

وهي عنده نوعان:

النوع الأول: ما كان فساده مراعاة لحق الله، وتحصيلا لمصلحة عامة، فهو يقع فاسدا لا يترتب عليه شيء، ويجب فسخه على الفور، وإلغاء كل آثاره، سواء كان فساده أصليا

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٨٢/٢٩

(٢)الفتاوى الكبرى ٢٩٠/٣، وانظر: المجموع ٢٩/ ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٢/٢٥.

كعقود الربا، أو طارئا كالبيع بعد النداء يوم الجمعة، وفي هذا يقول: «البَيْعُ بَعْدَ النِّدَاءِ إذَا كَانَ قَدْ نُهِيَ عَنْهُ وَغَيْرُهُ يَشْغَلُ عَنْ الجُمُعَةِ؛ كَانَ ذَلِكَ أَوْكَدَ فِي النَّهْيِ وَكُلُّ مَا شَغَلَ عَنْهَا فَهُوَ شَرٌّ وَفَسَادٌ لا خَيْرَ فِيهِ، وَالمِلكُ الحَاصِلُ بِذَلِكَ كَالمِلكِ الذِي لمْ يَحْصُل إلا بِمَعْصِيَةِ اللهِ وَغَضَبِهِ وَمُخَالفَتِهِ، كَالذِي لا يَحْصُلُ إلا بِغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ المَعَاصِي؛ مِثْل الكُفْرِ وَالسِّحْرِ وَالكَهَانَةِ وَالفَاحِشَةِ، وَقَدْ قَال النَّبِيُّ ﷺ: (حُلوَانُ الكَاهِنِ خَبِيثٌ وَمَهْرُ البَغِيِّ خَبِيثٌ)[١]، فَإِذَا كَانَتْ السِّلعَةُ لا تُمْلكُ إنْ لمْ تُتْرَكْ الصَّلاةُ المَفْرُوضَةُ، كَانَ حُصُولُ المِلكِ بِسَبَبِ تَرْكِ الصَّلاةِ، كَمَا أَنَّ حُصُول الحُلوَانِ وَالمَهْرِ بِالكِهَانَةِ وَالبِغَاءِ؛ وَكَمَا لوْ قِيل لهُ: إنْ تَرَكْت الصَّلاةَ اليَوْمَ أَعْطَيْنَاك عَشَرَةَ دَرَاهِمَ، ، فَإِنَّ مَا يَأْخُذُهُ عَلى تَرْكِ الصَّلاةِ خَبِيثٌ كَذَلِكَ مَا يُمْلكُ بِالمُعَاوَضَةِ عَلى تَرْكِ الصَّلاةِ خَبِيثٌ، وَلوْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا بِشَرْطِ أَنْ لا يُصَلِّيَ كَانَ هَذَا الشَّرْطُ بَاطِلًا، وَكَانَ مَا يَأْخُذُهُ عَنْ العَمَلِ الذِي يَعْمَلُهُ بِمِقْدَارِ الصَّلاةِ خَبِيثًا، مَعَ أَنَّ جِنْسَ العَمَلِ بِالأُجْرَةِ جَائِزٌ، كَذَلِكَ جِنْسُ المُعَاوَضَةِ جَائِزٌ؛ لكِنْ بِشَرْطِ أَنْ لا يَتَعَدَّى عَنْ فَرَائِضِ اللهِ، وَإِذَا حَصَل البَيْعُ فِي هَذَا الوَقْتِ وَتَعَذَّرَ الرَّدُّ، فَلهُ نَظِيرُ ثَمَنِهِ الذِي أَدَّاهُ وَيَتَصَدَّقُ بِالرِّبْحِ، وَالبَائِعُ لهُ نَظِيرُ سِلعَتِهِ وَيَتَصَدَّقُ بِالرِّبْحِ، إنْ كَانَ قَدْ رَبِحَ، وَلوْ تَرَاضَيَا بِذَلِكَ بَعْدَ الصَّلاةِ لمْ يَنْفَعْ؛ فَإِنَّ النَّهْيَ هُنَا لِحَقِّ اللهِ تَعَالى، فَهُوَ كَمَا لوْ تَرَاضَيَا بِمَهْرِ البَغِيِّ، وَهُنَاكَ يَتَصَدَّقُ بِهِ عَلى أَصَحِّ القَوْليْنِ؛ لا يُعْطَى لِلزَّانِي، وَكَذَلِكَ فِي الخَمْرِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا أَخَذَ صَاحِبُهُ مَنْفَعَةً مُحَرَّمَةً، فَلا يَجْمَعُ لهُ العِوَضَ وَالمُعَوَّضَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ أَعْظَمُ إثْمًا مِنْ بَيْعِهِ، وَإِذَا كَانَ لا يَحِلُّ أَنْ يُبَاعَ الخَمْرُ بِالثَّمَنِ، فَكَيْفَ إذَا أَعْطَى الخَمْرَ وَأَعْطَى الثَّمَنَ، وَإِذَا كَانَ لا يَحِلُّ لِلزَّانِي أَنْ يَزْنِيَ وَإِنْ أَعْطَى، فَكَيْفَ إذَا أُعْطِى المَال وَالزِّنَا جَمِيعًا، بَل يَجِبُ إخْرَاجُ هَذَا المَالِ كَسَائِرِ أَمْوَالِ المَصَالِحِ المُشْتَرَكَةِ، فَكَذَلِكَ هُنَا إذَا كَانَ قَدْ بَاعَ السِّلعَةَ وَقْتَ النِّدَاءِ بِرِبْحٍ وَأَخَذَ سِلعَتَهُ، فَإِنْ فَاتَتْ تَصَدَّقَ بِالرِّبْحِ، وَلمْ يُعْطِهِ لِلمُشْتَرِي فَيَكُونُ أَعَانَهُ عَلى الشِّرَاءِ، وَالمُشْتَرِي يَأْخُذُ ثَمَنَهُ وَيُعِيدُ السِّلعَةَ، فَإِنْ بَاعَهَا بِرِبْحٍ تَصَدَّقَ بِهِ، وَلمْ يُعْطِهِ لِلبَائِعِ فَيَكُونُ قَدْ جَمَعَ لهُ بَيْنَ رِبْحَيْنِ»[٢].

---

(١) سبق تخريجه في ص[٥٨٧]

(٢) مجموع الفتاوى ٢٩/ ٢٩٠-٢٩٢

النوع الثاني: ما كان فساده لحق العاقد، فحكمه الفساد الجزئي، فيكون موقوفا على رضا المتضرر من الطرفين العاقدين، الذي به يزول سبب الفساد ويصح العقد، إذ كان سببه عدم الرضا والظلم الواقع على أحد الطرفين، فمتى رضي المتضرر والمظلوم، عاد العقد صحيحا لزوال سبب فساده، وذلك مثل: البيع الذي فيه غش أو تدليس، كبيع المصراة، والنجش، والمعيب، والبيع الذي فيه تغرير بأحد المتبايعين كتلقي الجلب، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وَالتَّحْقِيقُ: أَنَّ هَذَا النَّوْعَ لَمْ يَكُنْ النَّهْيُ فِيهِ لِحَقِّ اللهِ، ، كَنِكَاحِ الْمُحَرَّمَاتِ وَالْمُطَلَّقَةِ ثَلَاثًا وَبَيْعِ الرِّبَا ؛ بَلْ لِحَقِّ الْإِنْسَانِ ؛ بِحَيْثُ لَوْ عَلِمَ الْمُشْتَرِي أَنَّ صَاحِبَ السِّلْعَةِ يَنْجُشُ وَرَضِيَ بِذَلِكَ جَازَ، وَكَذَلِكَ إذَا عَلِمَ أَنَّ غَيْرَهُ يَنْجُشُ، وَكَذَلِكَ الْمَخْطُوبَةُ مَتَى أَذِنَ الْخَاطِبُ الْأَوَّلُ فِيهَا جَازَ، وَلَمَّا كَانَ النَّهْيُ هُنَا لِحَقِّ الْآدَمِيِّ: لَمْ يَجْعَلْهُ الشَّارِعُ صَحِيحًا لَازِمًا كَالْحَلَالِ ؛ بَلْ أَثْبَتَ حَقَّ الْمَظْلُومِ وَسَلَّطَهُ عَلَى الْخِيَارِ، فَإِنْ شَاءَ أَمْضَى وَإِنْ شَاءَ فَسَخَ، فَالْمُشْتَرِي مَعَ النَّجْشِ إنْ شَاءَ رَدَّ الْمَبِيعَ فَحَصَلَ بِهَذَا مَقْصُودُهُ، وَإِنْ شَاءَ رَضِيَ بِهِ إذَا عَلِمَ بِالنَّجْشِ، فَأَمَّا كَوْنُهُ فَاسِدًا مَرْدُودًا وَإِنْ رَضِيَ بِهِ: فَهَذَا لَا وَجْهَ لَهُ، وَكَذَلِكَ فِي الرَّدِّ بِالْعَيْبِ وَالْمُدلسِ وَالْمُصَرَّاةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ»[(١)]

ثانيا: مسائل عقود الأنكحة والطلاق المحرم

من أهم المسائل التي بناها ابن تيمية على هذه القاعدة، وطرد فيها أصله باقتضاء النهي فساد المنهي عنه، مسألة الطلاق المحرم كالطلاق في الحيض، وطلاق الثلاث بلفظ واحد، والأنكحة المحرمة كنكاح التحليل، ونكاح الشغار، ونحوها، فابن تيمية يرى أن كل هذه العقود لا تقع صحيحة لازمة، بناء على هذا الأصل الذي في هذه القاعدة من أن ما أباحه الله في حالة وحرمه في حالة أخرى، لا يمكن أن يكون في حالة تحريمه مثله في حالة إباحته، يقع في حالة التحريم كما يقع في حالة الإباحة، ويعتبر أن ذلك مقتضى أصول كل الأئمة وكبار الفقهاء، وعلى معناه تتخرج تفريعاتهم، وفي هذا يقول: «وكان أحمد يرى جمع الثلاث جائزا ثم رجع أحمد عن ذلك، وقال: تدبرت القرآن فوجدت الطلاق الذي فيه هو الرجعي

---

(١)مجموع الفتاوى ٢٩/٢٨٥

أو كما قال، واستقر مذهبه على ذلك، وعليه جمهور أصحابه، .... وليس عن النبي ﷺ ما يخالف ذلك بل القرآن يوافق ذلك، والنهي عنده يقتضي الفساد، فهذه النصوص، والأصول الثابتة عنه، تقتضي من مذهبه أنه لا يلزمه إلا واحدة... والذين لا يرون الطلاق المحرم لازما يقولون: هذا هو الأصل الذي عليه أئمة الفقهاء كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهو أن إيقاعات العقود المحرمة لا تقع لازمة، كالبيع المحرم والنكاح المحرم والكتابة المحرمة؛ ولهذا أبطلوا نكاح المحلل، وأبطل مالك وأحمد البيع يوم الجمعة عند النداء، وهذا بخلاف الظهار المحرم، فإن ذلك نفسه محرم، كما يحرم القذف، وشهادة الزور، واليمين الغموس، وسائر الأقوال التي هي في نفسها محرمة، فهذا لا يمكن أن ينقسم إلى صحيح وغير صحيح، بل صاحبها يستحق العقوبة بكل حال، فعوقب المظاهر بالكفارة، ولم يحصل ما قصده به من الطلاق، فإنهم كانوا يقصدون به الطلاق، وهو موجب لفظه فأبطل الشارع ذلك؛ لأنه قول محرم، وأوجب فيه الكفارة، أما الطلاق فجنسه مشروع كالنكاح والبيع؛ فهو يحل تارة، ويحرم تارة، فينقسم إلى صحيح وفاسد، كما ينقسم البيع والنكاح، والنهي في هذا الجنس يقتضي فساد المنهي عنه، ولما كان أهل الجاهلية يطلقون بالظهار فأبطل الشارع ذلك؛ لأنه قول محرم، كان مقتضى ذلك: أن كل قول محرم لا يقع به الطلاق، فهم كانوا يقصدون الطلاق بلفظ الظهار، كلفظ الحرام، وهذا قياس أصل الأئمة مالك والشافعي أحمد))[1].

(١)الفتاوى الكبرى ٣/٢٥٥-٢٥٧

الفصل الثالث: اللغة وقواعدها

المبحث الأول: تمهيد حول اللغة ودلالاتها

اللغة هي الوسيط الذي تؤدى عبره المعاني، وفي ضمنها الدلالات التي تعبر عن الأحكام، والأحكام هي الثمرة التي يخوض الأصوليون غمار هذا الفن من أجل الوصول إليها، للتأكد من صحة النتائج التي يؤصلون عليها، وليكون البناء على مقتضاها صادقا وصوابا في تعبيره عن مقصود الشارع الحكيم، وليكون التوقيع عن الشرع الحنيف دقيقا في محتواه ومضمونه، وكل ذلك لا يمكن أن يتم إلا بفهم ومعرفة أبعاد ومضامين لغة الخطاب، ووسيط الاتصال الذي يستعمله صاحب الشرع: هو اللغة العربية التي جاء بها القرآن والسنة، وكانت أحكامهما ومقاصدهما مضمنة فيها، وكانت لسان المخاطبين بالشرع في تنزله الأول، فجاءت مراعية لأفهامهم ومصطلحاتهم اللغوية والعرفية.

ولأهمية هذا الجانب اللغوي في أصول الفقه يقول ابن تيمية: ((ومعلوم أن "تعلم العربية؛ وتعليم العربية" فرض على الكفاية؛ وكان السلف يؤدبون أولادهم على اللحن، فنحن مأمورون أمر إيجاب أو أمر استحباب أن نحفظ القانون العربي ؛ ونصلح الألسن المائلة عنه؛ فيحفظ لنا طريقة فهم الكتاب والسنة؛ والاقتداء بالعرب في خطابها))[(١)]، ويقول: ((...وَلابُدَّ فِي تَفْسِيرِ القُرْآنِ وَالحَدِيثِ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ مَا يَدُلُّ عَلى مُرَادِ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ مِنْ الأَلْفَاظِ وَكَيْفَ يُفْهَمُ كَلامُهُ، فَمَعْرِفَةُ العَرَبِيَّةِ التِي خُوطِبْنَا بِهَا مِمَّا يُعِينُ عَلى أَنْ نَفْقَهَ مُرَادَ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ بِكَلامِه، وَكَذَلِكَ مَعْرِفَةُ دَلالَةِ الأَلْفَاظِ عَلى المَعَانِي؛ فَإِنَّ عَامَّةَ ضَلالِ أَهْلِ البِدَعِ كَانَ بِهَذَا السَّبَب فَإِنَّهُمْ صَارُوا يَحْمِلُونَ كَلامَ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ عَلى مَا يَدَّعُونَ أَنَّهُ دَالٌّ عَلَيْهِ وَلا يَكُونُ الأَمْرُ كَذَلِكَ وَيَجْعَلُونَ هَذِهِ الدَّلالَةَ حَقِيقَةً، وَهَذِهِ مَجَازًا، كَمَا أَخْطَأَ المُرْجِئَةُ فِي اسْمِ "الإِيمَانِ" جَعَلُوا لفْظَ "الإِيمَانِ" حَقِيقَةً فِي مُجَرَّدِ التَّصْدِيقِ))[(٢)].

ولهذا كان اعتناء الأصوليين دائما بهذا الجانب في دراسة الأصول قويا وشاملا، فخصصوا

---

(١) المجموع ٣٢/٢٥٢

(٢) المجموع ٧/١١٦

لها ضمن بحوثهم ودراساتهم الأصولية سواء في القديم أو الحديث قسما خاصا، اختلفت عباراتهم الاصطلاحية في تسميته، فمنهم من يسميه "مباحث اللغات" ومنهم من يطلق عليه "تقاسيم الكلام" و"دلالات الألفاظ"، ونحو ذلك من التسميات المتعددة ذات المضمون الواحد، وهو دراسة الجانب اللغوي في مباحث الأصول، بمعنى ما يخدم علم أصول الفقه من مباحث اللغة، من حيث دلالاتها اللفظية، ومقاصد أهلها في تسمياتهم وإطلاقاتهم، ومقارنة ذلك كله بالمقصود الشرعي من استعمال اللغة، وما يضيفه إلى اللفظ من زيادات، وما يضفيه عليه من تعديلات، لابد أن تراعي الاعتبار الوضعي له عند أهل اللسان؛ ولهذا كثيرا ما يكون للفظ في البحوث الشرعية المختلفة معنيان لغوي وشرعي، بينهما قدر ضروري ومفيد من التناسب والعلاقة، ضروري مراعاة لأصل النسبة على الأقل، ومفيد لما يعطيه من تفسير إضافي لمقصود اللفظ ومدلوله، خاصة عندما تتعدد الآراء في مفاهيم الألفاظ ومدلولاتها فيصبح الاعتبار الوضعي مرجحا لأحد جوانب الاختلاف، كما قال ابن فارس: «لغة العرب يحتج بها فيما اختلف فيه، إذا كان التنازع في اسم أو صفة، أو شيء مما يستعمله العرب، من سننها في حقيقة أو مجاز أو نحوه»[1].

لكل هذا كان لدراسة جوانب اللغة في أصول الفقه اعتباره الأصيل والمهم، ولم تكن قواعد ابن تيمية الأصولية التي يتناولها هذا البحث بالدراسة استثناء من هذا، فقد جاء قدر كبير منها-بل هو أكبر جزء من القواعد التي جمعتها خلال هذا البحث- جاءت كلها لتنصب في جانب اللغة ومدلولاتها الأصولية، وما تقدمه من خدمات في فهم الخطاب الشرعي، والوصول إلى مضامينه الحكمية، ومقاصده الكبرى؛ ولذا جاء تخصيص هذا الفصل لدراسة هذا الجانب من خلال دراسة هذه القواعد.

ولكننا قبل أن نخوض غمار هذه القواعد ذات الطبيعة اللغوية، لابد أن نمهد توطئة لها ببيان المراد باللغة في هذا الميدان، وعلاقتها به، مستشهدين على ذلك وممثلين، ونبين الأقسام التي يجري حديث الأصوليين حولها، في هذا السبيل ومرادهم منها، ومراد أصحاب اللسان

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢/ ٢٤-٢٥ نقلاً عن ابن فارس.

بها، لتظهر علاقة كل نوع من هذه الأنواع باللغة محل البحث، كل ذلك حتى يأتي حديثنا حول هذه المفاهيم في ضمن القواعد عن تصور صحيح، تنتج عنه أحكام صحيحة.

ولهذا قسمت هذا المبحث إلى المطلبين التاليين:

المطلب الأول: معنى اللغة والمراد باللغات في مباحث الأصول

سيكون حديثنا في هذا المطلب وصولا إلى المراد باللغات، وعلاقتها بأصول الفقه من خلال علاقتها بعلوم الشريعة، منحصرا في العناوين التالية:

معنى اللغة ومبدأ اللغات

اللغة في الأصل، قال الجوهري: أصلها لُغَى أو لُغَو، والهاء عوض، وجمعها: لُغًى مثل برة وبرًى، ولغات أيضا[١]، وقال الشنقيطي: هي فعلة من "لغا" بمعنى تكلم، أصلها لُغَوة حذف لامها، فهي من باب سنة[٢].

وأما في الاصطلاح، فقال الطوفي هي: ((الألفاظ الدالة على المعاني النفسية))[٣]، وقال ابن النجار هي: ((الألفاظ الدالة بالإسناد على إفادة معانيها))[٤]، وقال ابن الهمام: ((اللغات الألفاظ الموضوعة للمعاني))[٥].

وبهذا يظهر أن موضوع اللغة هو الألفاظ وما يعتريها من أحوال، كالإفراد والتركيب، والحقيقة والمجاز، وما تدل عليه من أمر أو نهي، ونوع هذه الدلالة، من فحوى اللفظ وإشارته وإيمائه، وعمومه وخصوصه، وإطلاقه وتقييده[٦].

أما واضع اللغات فقد اختلف فيه الأصوليون فقال بعضهم: هو الله تعالى ابتداء، فهي توقيفية، وقال آخرون: بل هي اصطلاحية، حيث جرى اتفاق كل قوم على لغة يتفاهمون

---

(١)انظر: الصحاح ٢٤٨٤/٦

(٢)انظر: نثر الورود ١١٧/١

(٣)شرح مختصر الروضة ٤٦٩/١

(٤)شرح الكوكب المنير ٦/٣

(٥)تيسير التحرير ٤٩/١

(٦)انظر: البحر المحيط ٦/٢، نهاية السول ١٤/٢-١٧

بها، ومنهم من قال: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي، وهي المسألة التي تعرف بمسألة (**مبدأ اللغات**)[١]، ورغم أن هذا الخلاف يذكر كثير من الأصوليين أنه لا جدوى منه؛ حتى قالوا عنه: "إنه طويل الذيل قليل النيل"[٢]، واعتبره الطوفي من رياضات هذا الفن، وليس من ضروراته[٣]، وبعد أن ساق ابن قدامة هذه الأقوال علق عليها قائلا: ((أما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقينا؛ إذ لم يرد به نص، ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته، ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه فضول فلا حاجة إلى التطويل))[٤].

إلا أن من الأصوليين من ذكر لهذه المسألة بعض الآثار التطبيقية في مثل: جواز قلب اللغة أو عدم جوازه، كمن سمى القعود قياما أو العكس، أو قال لزوجته طلقتك، وقال أعنى به اقعدي، فعلى قول من قال: إن اللغات اصطلاحية؛ يجوز أن يصطلح كل قوم على ما يشاءون من الألفاظ، ولو أدى إلى قلب اللغة ومعانيها المعروفة، وعلى قول أنها توقيفية من الله لا يجوز ذلك[٥].

وأما الشيخ ابن تيمية فيبني على هذه المسألة قضية ذات أهمية خاصة سواء في علم أصول الفقه أو في علم أصول الدين، وهي قضية الحقيقة والمجاز في القرآن، بناء على أن الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له، والمجاز استعماله في غير ما وضع له لقرينة، وعليه

---

(١)انظر: البرهان ١/١٣٠، روضة الناظر ٢/٢-٤، شرح مختصر الروضة ١/٤٧١-٤٧٢، البحر المحيط ٢/١٤-١٦، تيسير التحرير ١/٥٠

(٢)انظر: البحر المحيط ٢/١٨

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ١/٤٧٣

(٤)البرهان ١/١٣٠

(٥)انظر: البحر المحيط ٢/١٩، مذكرة الشنقيطي ص٢٠٦-٢٠٧، نثر الورود ١/١٢١

يكون المجاز قسيما للحقيقة ومقابلا لها، وهذا ما قال به بعض الأصوليين[١]، ومنعه ابن تيمية بانيا هذا المنع على إبطال مذهب الاصطلاح في مبدأ اللغات، حيث لم ينقل قط أن جماعة من الناس اجتمعوا واتفقوا على وضع لغة ثم استعملوها بعد ذلك، حتى يمكن أن يقال بأن للفظ وضع واستعمال، وإنما المعروف هو المنقول تواترا من استعمال كل لفظ فيما يستعمل فيه، وبالتالي فلا يصح القول بوجود مجاز في القرآن بهذا المعنى ؛لبطلان الأساس الذي يقوم عليه من وجود وضع للفظ واستعمال له، وهذا ما يتناوله قائلا:

«إنَّ الذينَ قَسَّمُوا اللفْظَ: حَقِيقَةً ومَجَازًا، قَالُوا: "الحَقِيقَةُ" هُوَ اللفْظُ المُسْتَعْمَلُ فِيمَا وُضِعَ له، "وَالمَجَازُ" هُوَ اللفْظُ المُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لهُ، كَلَفْظِ الأَسَدِ وَالحِمَارِ، إذَا أُرِيدَ بهِمَا البهِيمَةُ، أَوْ أُرِيدَ بهِمَا الشُّجَاعُ وَالبليدُ، وَهَذَا التقْسِيمُ وَالتحْدِيدُ يَسْتلزِمُ أَنْ يَكُونَ اللفْظُ قَدْ وُضِعَ أَوَّلًا لمَعْنًى، ثمَّ بعْدَ ذلكَ قَدْ يُسْتعْمَلُ فِي مَوْضُوعِهِ، وَقَدْ يُسْتعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ؛ وَلهَذَا كَانَ المَشْهُورُ عِنْدَ أَهْلِ التقْسِيمِ أَنَّ كُل مَجَازٍ فَلا بدَّ لهُ مِنْ حَقِيقَةٍ، وَليْسَ لكُل حَقِيقَةٍ مَجَازٌ، فَاعْترَضَ عَليْهِم بعْضُ مُتأَخِّرِيهِمْ، وَقَال: اللفْظُ المَوْضُوعُ قبل الاسْتعْمَال لا حَقِيقَةٌ وَلا مَجَازٌ، فَإِذَا اُسْتعْمِل فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ فَهُوَ مَجَازٌ لا حَقِيقَةَ لهُ، وَهَذَا كُلُّهُ إنَّمَا يَصِحُّ لوْ عُلمَ أَنَّ الأَلفَاظَ العَرَبيَّةَ وُضِعَتْ أَوَّلًا لمَعَانٍ ثمَّ بعْدَ ذَلكَ اُسْتعْمِلتْ فِيهَا؛ فَيَكُونُ لهَا وَضْعٌ مُتقَدِّمٌ عَلى الاسْتعْمَال.

وَهَذَا إنَّمَا صَحَّ عَلى قَوْل مَنْ يَجْعَلُ اللُّغَات اصْطِلاحِيَّةً فَيَدَّعِي أَنَّ قَوْمًا مِنْ العُقَلاءِ اجْتمَعُوا وَاصْطَلحُوا عَلى أَنْ يُسَمُّوا هَذَا بكَذَا وَهَذَا بكَذَا وَيَجْعَل هَذَا عَامًّا فِي جَمِيعِ اللُّغَات، وَهَذَا القَوْلُ لا نَعْرِفُ أَحَدًا مِنْ المُسْلمِينَ قَالهُ قَبل أَبي هَاشِمِ بنِ الجبائي[٢]؛ فَإِنَّهُ وَأَبا الحَسَنِ

---

(١)انظر: روضة الناظر ١/١٨٤

(٢)عبدالسلام بن محمد - أبي علي - الجبائي، المتكلم المشهور، العالم ابن العالم، من كبار الأذكياء، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، صنف كتاب (الجامع الكبير) وكتاب (العرض) و (المسائل العسكرية) وغيرها، توفي في

الأَشْعَرِيَّ كِلاهُمَا قَرَأَ عَلَى أَبِي عَلِيٍّ الجبائي لكِنَّ الأَشْعَرِيَّ رَجَعَ عَنْ مَذْهَبِ المُعْتَزِلَةِ وَخَالَفَهُمْ فِي القَدَرِ وَالوَعِيدِ وَفِي الأَسْمَاءِ وَالأَحْكَامِ وَفِي صِفَاتِ اللهِ تَعَالى وَبَيَّنَ مِنْ تَنَاقُضِهِمْ وَفَسَادِ قَوْلِهِمْ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ عَنْهُ، فَتَنَازَعَ الأَشْعَرِيُّ وَأَبو هَاشِمٍ فِي مَبدَأِ اللُّغَاتِ فَقَال أَبو هَاشِمٍ: هِيَ اصْطِلاحِيَّةٌ وَقَال الأَشْعَرِيُّ: هِيَ تَوْقِيفِيَّةٌ، ثُمَّ خَاضَ النَّاسُ بَعْدَهُمَا فِي هَذِهِ المَسْأَلةِ؛ فَقَال آخَرُونَ: بَعْضُهَا تَوْقِيفِيٌّ وَبَعْضُهَا اصْطِلاحِيٌّ وَقَال فَرِيقٌ رَابعٌ بالوَقْفِ.

وَالمَقْصُودُ هُنَا أَنَّهُ لا يُمْكِنُ أَحَدًا أَنْ يَنْقُل عَنْ العَرَبِ، بل وَلا عَنْ أُمَّةٍ مِنْ الأُمَمِ أَنَّهُ اجْتَمَعَ جَمَاعَةٌ فَوَضَعُوا جَمِيعَ هَذِهِ الأَسْمَاءِ المَوْجُودَةِ فِي اللُّغَةِ ثُمَّ اسْتَعْمَلُوهَا بَعْدَ الوَضْعِ، وَإِنَّمَا المَعْرُوفُ المَنْقُولُ بالتوَاترِ اسْتِعْمَالُ هَذِهِ الأَلفَاظِ فِيمَا عَنَوْهُ بهَا مِنْ المَعَانِي، فَإِنْ ادَّعَى مُدَّعٍ أَنَّهُ يَعْلمُ وَضْعًا يَتَقَدَّمُ ذَلكَ فَهُوَ مُبطِلٌ فَإِنَّ هَذَا لمْ يَنْقُلهُ أَحَدٌ مِنْ النَّاسِ، وَلا يُقَالُ: نَحْنُ نَعْلمُ ذَلكَ بالدَّلِيل؛ فَإِنَّهُ إنْ لمْ يَكُنْ اصْطِلاحٌ مُتقَدِّمٌ لمْ يُمْكِنْ الاسْتِعْمَالُ» هـ.(1)

وسيأتي الحديث -إن شاء الله- حول الحقيقة والمجاز بالتفصيل، وموقف الشيخ منهما، ولكن الذي يهمنا هنا موقفه -رحمه الله- من مسألة مبدأ اللغات، الذي يقرره بعد تلك المقدمة، على النحو التالي: «فَبالجُمْلةِ نَحْنُ لَيْسَ غَرَضُنَا إقَامَةَ الدَّلِيل عَلى عَدَمِ ذَلكَ؛ بل يَكْفِينَا أَنْ يُقَال: هَذَا غَيْرُ مَعْلُومٍ وُجُودُهُ بل الإِلهَامُ كَافٍ فِي النُّطْقِ باللُّغَاتِ مِنْ غَيْرِ مُوَاضَعَةٍ مُتقَدِّمَةٍ؛ وَإِذَا سُمِّيَ هَذَا تَوْقِيفًا؛ فَليُسَمَّ تَوْقِيفًا، وَحِينَئِذٍ فَمَنْ ادَّعَى وَضْعًا مُتقَدِّمًا عَلى اسْتِعْمَال جَمِيعِ الأَجْنَاسِ؛ فَقَدْ قَال مَا لا عِلمَ لهُ بهِ، وَإِنَّمَا المَعْلُومُ بلا رَيْبٍ هُوَ الاسْتِعْمَالُ»(2)

وعلى هذا فإن موقف الشيخ من المسألة يتلخص في القدر القطعي منها في رأيه، وهو عدم تقدم وضع اصطلاحي للغات، بل الأقرب أن الله أوجد ذلك في المخلوقات كما أوجدها

شعبان سنة ٣٢١هـ ببغداد .انظر : مرآة الجنان (٢/٢٠٩) - وفيات الأعيان (٢/٨٧)

(١)المجموع ٧/٩٠-٩١

(٢)المجموع ٧/٩٥-٩٧

ذاتها ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ (الصافات ٩٦) ، بأي طريقة من الإيجاد سواء كانت إلهاما أو تعليما أو توقيفا، أو ما سمي به، فلا مشاحة حينئذ في الاصطلاح، وهذا الموقف هو أقرب إلى مواقف أكثر الأصوليين، ومعه يقف الدليل القطعي الوحيد في المسألة، وهو قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة ٣١)، فهو قطعي الثبوت، راجح الدلالة على التوقيف في اللغات، وليس مع من يدعي الاصطلاح عليها ما يدانيه لا في قوة ثبوته، ولا في رجحان دلالته، والله أعلم.

أهمية اللغة العربية وعلاقتها بأصول الفقه

من الثابت المعروف كون اللغة العربية هي اللسان الذي نزل به القرآن، وجاءت به السنة، وكانت لغة الذين تلقوا تعاليم الإسلام الأولى، وتكوّن منهم ذلك الجيل الممتاز، الذي طبق صورة الإسلام المثلى، وشكلوا نموذجه الأكمل، ولهذا جاءت ملائمة لأعرافهم ومخاطباتهم، وكان فهمها الدقيق والصائب متوقفا على عرف تعاملاتهم، ولسان مخاطباتهم؛ ولهذا قال الشافعي رحمه الله: ((ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب))[1].

وعلى هذا المعنى نصوص الكتاب، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ (الشعراء ١٩٢-١٩٥)، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ (الرعد ٣٧)، وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى ٧)، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف ٣)، وقوله: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى

---

(١) الرسالة ص٤٠

عِوَجٍ﴾ (الزمر ٢٨).

وهذا ما يؤكده ابن القيم ويوضحه قائلا: ((دلالة القرآن والسنة على معانيها من جنس دلالة لغة كل قوم على ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللغة، وهذا لا يخص العرب، بل هو أمر ضروري لجميع بني آدم، يتوقف العلم بمدلول ألفاظهم على كونهم من أهل تلك اللغة، التي وقع بينهم بها التخاطب؛ ولهذا لم يرسل الله رسولا إلا بلسان قومه ليبين لهم، فتقوم عليهم الحجة بما فهموه من خطابه لهم))[١]، ويقول شيخه ابن تيمية في نفس المعنى: ((والقرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول ﷺ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه في معان بنوع من التشبيه والاستعارة، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو))[٢].

وكبرهان على أهمية اللغة العربية –لسان الشرع– يقرر الشيخ أنه لا يمكن التأكد من المراد الصحيح للشارع، إلا من خلال الفهم الصحيح لهذه اللغة، التي خوطب بها مكلفو الأمة، يقول –رحمه الله– في هذا: ((لا بدَّ فِي تفْسِيرِ القُرْآنِ وَالحَدِيث مِنْ أَنْ يُعْرَفَ مَا يَدُلُّ عَلى مُرَادِ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ مِنْ الأَلْفَاظِ وَكَيْفَ يُفْهَمُ كَلامُهُ، فَمَعْرِفَةُ العَرَبِيَّةِ التي خُوطِبْنَا بهَا مِمَّا يُعِينُ عَلى أَنْ نَفْقَهَ مُرَادَ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ بكَلامِهِ، وَكَذَلكَ مَعْرِفَةُ دَلالةِ الأَلْفَاظِ عَلى المَعَانِي))[٣]، وقد أشار الغزالي إلى ذات المعنى حين قال: ((ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة))[٤].

وإذا كان هذا يفسر لنا علاقة اللغة ومدلولاتها وعرف أهلها مع علوم الشريعة الإسلامية برمتها، فأصول الفقه واحد من هذه العلوم، يجري عليه ما يجري عليها، بل إن حاجة أصول الفقه وارتباطه باللغة قد تفوق حاجة غيره من بقية علوم الشريعة، كونه يقوم

---

(١)الصواعق المرسلة ٢/٥٤٢

(٢)درء تعارض العقل والنقل ١/٣١٦

(٣)المجموع ٧/١١٦

(٤)المستصفى ١/٣٣٩

على مدلولات هذه اللغة، وتتوقف مفاهيمه وأحكامه وقواعده وسائر قضاياه على ما قضت به هذه اللغة، وتواضع عليه أهلها، وتعارف عليه مستعملوها، ولهذا يؤكد علماء الأصول على عمق هذه الصلة، وتجذر هذه العلاقة، حتى غدت مباحث اللغة في رأيهم مدخلا أساسيا من مباحث هذا الفن، ومقدمة ضرورية من مقدماته، كما يقول الطوفي: ((واعلم أن الكلام في اللغات هو كالمدخل إلى أصول الفقه، من جهة أنه أحد مفردات مادته، وهي الكلام والعربية وتصور الأحكام الشرعية، فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بهما، اللذين هما أصول الفقه وأدلته، فمن لا يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة))[(١)].

ويقول إمام الحرمين الجويني: ((اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها؛ فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة))[(٢)].

وهذا يوضح عمق الصلة والرابطة القائمة بين اللغة وأصول الفقه، وأهميتها فيه، مما يجعل دراسة مباحث هذه اللغة أمرا لا مناص منه، في أي دراسة أصولية متخصصة، ولما كانت هذه المباحث اللغوية كثيرة ومتشعبة فقد توجهت عناية الأصوليين منها إلى ما تمس إليه حاجتهم مما يخدم قضاياهم الأصولية، وتركوا بقية الجوانب اللغوية الأخرى ليحال عليها في مظانها من كتب اللغة، إذ قد كفاهم أهلها هذه المهمة التخصصية العسيرة، كما يقول إمام الحرمين: ((... ولكنْ لما كان هذا النوع فنا مجموعا ينتحى ويقصد، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان، وظهور مقصد الشرع،

---

(١)شرح مختصر الروضة ١/٤٦٨

(٢)البرهان ١/١٣٠

وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وقضايا الاستثناء، وما يتصل بهذه الأبواب، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة، التي لا عدول عنها))[١].

وهذا القدر من علوم العربية هو الذي تمس إليه الحاجة في أصول الفقه؛ ولذا كان اهتمام الأصوليين منصبا على هذه المباحث الخادمة لبحوثهم، وهذا ما سأتناوله بشيء من التفصيل في المطلب التالي:

---

(١) البرهان ١/ ١٣٠

المطلب الثاني: أقسام اللغات ودلالاتها

عندما يتناول الأصوليون مباحث اللغة تصطبغ تناولاتهم بصبغة ذات لون خاص، أقرب ما تكون إلى أسلوب أهل المنطق منها إلى أسلوب أهل اللغة، وتلك ميزة علمية كثيرا ما تلازم المعالجة الفكرية لقضايا التجريد والمعاني، فاللغة بطبيعتها ذات نزعة حسية، بانصبابها في قوالب لفظية، ودورانها في دائرة اللفظ المنطوق، وطبيعته وأوضاعه المختلفة في حالتي الإفراد والتركيب، وإن كانت لا تهمل المعاني كليا في ذات الوقت، إلا أن اهتمامها على كل حال بالناحية الحسية في اللفظ، أكثر من اهتمامها بالناحية المعنوية التجريدية التي يمثلها المعنى، في حين أن الأمر بالعكس في حالة أصول الفقه، حيث الاهتمام بالمعاني ومحتويات اللفظ ومدلولاته أكثر وأشد، وكلا الجانبين لغوي ولا شك، ولكن لكل أهل فن مسحتهم الخاصة، التي لابد لها أن تبدو على ما يعالجون من علوم ومعارف؛ ولعل هذا ما أشار إليه الجويني فيما نقلته عنه قريباً من كون اهتمام أهل الأصول بالألفاظ والمعاني على حد سواء، في إيماء ذي دلالة إلى اقتصار المباحث اللغوية في غالبها على النواحي اللفظية بينما يركز الأصوليون على ما في ضمن الألفاظ من معاني، حتى لو صح أن يستغنوا بالمعاني عن ألفاظها لم يكن لذلك أثر كبير على بحوثهم، ولكن الشيء لا يمكن أن يعزل عن وعائه، ولا يجنى الثمر بغير قشره.

لذا كانت معظم قضايا الأصول اللغوية معنوية، مع عدم إغفال دور اللفظ وتأثيراته بالطبع، إلا أن أهمية هذا اللفظ يظل مقياسها مدى ما يؤديه من معنى، وقيمة الدلالات التي يحملها، ولعل هذا سر تعريفهم اللغة فيما سبق بأنها "الألفاظ الدالة على المعاني"، فليس للفظ في الأصول أي قيمة إلا بمقدار المعنى الذي يدل عليه، والدلالة التي فيه، ولهذا انحصر اهتمام الأصوليين في اللغويات بمجموعة من قضايا معينة، أشرت إليها فيما مضى، وسأحاول هنا تسليط الضوء عليها في إطارها العام، وأدع بقية تفصيلاتها التي يتناولها الأصوليون لترد في مواضعها ضمن القواعد الآتية في تضاعيف هذا الفصل، وعليه فسيكون الحديث في هذا المطلب التمهيدي مجرد لمحة تعريفية عن هذه النواحي الأصولية، وفكرة موجزة حولها توطئة لبقية البحوث التي تدور حولها ضمن تفصيلات الرسالة، وهذا الفصل خاصة.

وكثيرا ما يشير علماء الأصول إلى هذه الأنواع التي يدرسونها، فيما يرتبط باللغة من مسائل، تأكيدا على ما سبق أن قررته من انحصار اهتمامهم اللغوي في جانب معين من اللغة، فهذا الشافعي أقدم مصنف أصولي، بل واضع علم الأصول برمته، يقول: ((فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثرة))[1].

وفي هذا أقدم إشارة أصولية إلى نوع البحوث اللغوية في الأصول، وطبيعة هذه البحوث التي تركز على النواحي المعنوية أكثر من النواحي الحسية، ويمكن تصنيف هذه الأنواع باعتبارين رئيسين هما:

التقسيم الأول: من حيث الظهور والخفاء

يقسم الأصوليون معاني الألفاظ باعتبار ظهورها وخفائها، واحتياجها إلى دليل أو قرينة دالة على معناها، أو استغنائها عن ذلك، إلى أنواع حصرها بعض الأصوليين في ثلاثة، وأشار الشنقيطي إليها وإلى برهان حصرها فقال: ((الكلام المفيد ثلاثة أقسام: نص وظاهر ومجمل، وبرهان الحصر في الثلاثة، أن الكلام إما أن يحتمل معنى واحدا فقط، فهو النص نحو ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (البقرة ١٩٦)، وإن احتمل معنيين فأكثر فلابد أن يكون أحدهما أظهر

---

(١) الرسالة ص٥٢

من الآخر أو لا ، فإن كان أظهر في أحدهما فهو الظاهر، ومقابله المحتمل والمرجوح، كالأسد فإنه ظاهر في الحيوان المفترس، ومحتمل في الرجل الشجاع، وإن كان لا رجحان له في أحد المعنيين أو المعاني فهو المجمل، كالعين والقرء ونحوها)) [١].

وحيث إن اللفظ المجمل يحتاج إلى بيان، كما أن الظاهر قد يرد عليه تأويل وتفسير يخرجه من معنى إلى آخر، أو يضيف له معنى جديدا، كان هناك نوع يسمى المبين، ملحقا بالمجمل، ونوع يسمى المؤول، ملحقا بالظاهر، وهذه اللواحق من الأصوليين من يعدها أنواعا مستقلة، ومنهم من يلحقها بأصولها تلك، وقد اخترت سلوك هذا المسلك الأخير؛ إذ هو أقرب منهجية، وأدنى تناولا .

وبهذا تصبح الأنواع من هذه الحيثية خمسة: ثلاثة أصول هي: النص، والظاهر، والمجمل، واثنين ثانويين هما: المبين، والمؤول، فلنفرد لكل واحد حديثا توضيحيا موجزا نخصصه للأصول مع إلحاق الثانوي بما يناسبه منها، ونجعل الفرع فيه تابعا للأصل، فنقول مستعينين بالله تعالى:

النص

تعريفه

وهو في أصل اللغة يطلق على معان تدور حول"رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء".

كالظهور عكس الخفاء، ومنه سميت منصة العروس؛ لأنها تظهر عليها، ومنه أيضا قول امرئ القيس [٢]:

---

(١)مذكرة الشنقيطي ص٢١١، وانظر: المستصفى ١/٣٣٦، شرح مختصر الروضة١/٥٥٣

(٢)امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث بن عمرو بن حُجر، آكل المرار الكندي، رأس طبقة الشعراء الجاهليين الذين هم أشعر العرب، يقال أنه سبق إلى أشياء اتبعه فيها من بعده من الشعراء، كاستيقاف صحبه، والبكاء على الديار، ورقة النسيب، وقرب المأخذ، وغيرها، وله ديوان مطبوع، قتل بأنقرة سنة ٥٤٥م

وجيد كجيد الرئم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل

ورفع الشيء ليظهر ويشتهر، ومنه قولهم: "نص الحديث ينصه" أي رفعه، وكل ما أظهر فقد نُص.

واستخراج أقصى ما في الشيء معنى أو حسا، ومنه قولهم "نصصت الناقة" أي حركتها لتخرج أعلى ما فيها من سير، و"نصصت الرجل" إذا استقصيت سؤاله عن الشيء حتى تستخرج أقصى ما عنده، ونص كل شيء منتهاه وغايته، ومنه قول علي ﷺ (إذا بلغ النساء نص الحقاق)(١) أي منتهى البلوغ(٢).

وأما في الاصطلاح، فله عند الجمهور -ما عدا الأحناف- اصطلاحات لخصها الطوفي في ثلاثة:

الأول: ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (البقرة ١٩٦)، فإن وصف عشرة بكاملة قطع احتمال العشرة لما دونها مجازا، وكأسماء العدد، نحو اثنين وثلاثة.

الثاني: ما دل على معنى قطعا وإن احتمل غيره، كدلالة صيغ الجموع على العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعا مع احتمالها الاستغراق.

الثالث: ما دل على معنى كيفما كان، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة ٢٧٥)، دل نصا على مغايرة البيع للربا(٣).

.انظر : الأعلام للزركلي (٢/١١) – تاريخ أبي الفداء (١/١٢٩)

(١)أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١٢١/٧ عن معاوية بن سويد قال وجدت في كتاب أبي عن علي رضي الله عنه أنه قال إذا بلغ النساء نص الحقائق فالعصبة أولى ومن شهد فليشفع بخير

(٢)انظر: معجم مقاييس اللغة ٣٥٦/٥ (نص) الصحاح ١٠٥٨/٣، اللسان ١٦٢/١٤ (نصص)

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ٥٥٤/١-٥٥٥

وعرف **الأحناف** النص بما يقابل الظاهر ويزيد عليه في الوضوح فقالوا هو: ((ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة))[١]

حكمه

وحكم النص عند الأصوليين، وجوب العمل بمقتضاه، ما لم يثبت فيه نسخ، وهذا الوجوب قطعي عند جماهيرهم لقطعية مدلوله وعدم تطرق الاحتمال إليه[٢]، وهو كذلك أيضا عند جماهير الأحناف وخاصة العراقيين منهم، شأنه عندهم شأن الظاهر كما سيأتي، وهو ما عبر عنه البزدوي بقوله: "حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا، وكذلك النص، إلا أن هذا عند التعارض أولى منه"[٣].

الظاهر

تعريفه

في أصل اللغة، من الظهور بمعنى الوضوح والبيان، ومنه قولهم: "ظهر الشيء ظهورا"، أي تبين، قال ابن فارس: "هو أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز، من ذلك ظهر الشيء يظهر ظهورا فهو ظاهر، إذا انكشف وبرز"[٤].

وأما في الاصطلاح، فعرفه ابن قدامة بأنه: "ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره"، أو: "ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر"[٥]، ورجح ابن بدران في شرحه

---

(١)أصول البزدوي ٤٦/١

(٢)انظر: تفسير النصوص للدكتور محمد أديب الصالح ١٥٣/١، ٢١٣

(٣)انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار ٤٦/١-٤٨

(٤)انظر: معجم مقاييس اللغة ٤٧١/٣، الصحاح ٧٣٢/٢ (ظهر).

(٥)انظر: روضة الناظر ٢٩/٢-٣٠

عليه، أنه: "ما تبادر منه لذاته معنى مع تجويز غيره"[(١)].

وعرفه ابن الحاجب بأنه: "ما دل دلالة ظنية بالوضع كالأسد، أو بالعرف كالغائط"[(٢)].

وعرفه البزدوي الحنفي بأنه: "اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته"[(٣)].

وواضح تقارب هذه التعاريف في المعنى والغاية، فهي تركز كلها على ما أفاده الظاهر من دلالة على معناه، نشأت من ذاته بغير قرينة أو مؤثر خارجي، مع قيام الاحتمال من نفس اللفظ أيضا أن يراد به معنى آخر متى دلت قرينة على ذلك، وإن كان الأحناف لا يهتمون بورود الاحتمال على دلالة الظاهر، اهتمامهم بذاتية دلالته، بناء على اعتبارهم ذلك أساسا للتفريق بينه وبينه النص بكون وضوحه الزائد على الظاهر منشؤه سبب خارجي عن اللفظ.

وعليه فيمكن أن نختار لحد الظاهر التعريف التالي: (ما دل على معناه دلالة ظنية، مع احتمال غيره)[(٤)].

حكمه

وحكم الظاهر كحكم النص في وجوب العمل بمقتضاه، حتى يقوم دليل صحيح على تخصيصه أو تأويله أو نسخه، واختلفوا في قطعية هذا الوجوب وظنيته، بناء على اختلافهم في دلالة الظاهر، فجمهور الأحناف لا يفرقون بين الظاهر والنص في ذلك فيعتبرون دلالة الاثنين قطعية، ووجوب العمل بهما قطعيا، ومنهم من يفرق كما سبقت الإشارة، ومنشأ ذلك - والله أعلم- إغفالهم لورود الاحتمال على دلالة الظاهر، وأما الجمهور فيرون أن دلالة الظاهر ظنية لورود الاحتمال عليها كما سبق في التعريف، ولكنهم يرون أن ذلك لا يؤثر على وجوب العمل بمقتضاه ما لم يصرفه صارف؛ لوجوب العمل بالظن في موارد الشرع كخبر

---

(١) انظر: نزهة الخاطر بهامش روضة الناظر ٢/ ٢٩

(٢) انظر: بيان المختصر ٢/ ٤١٥، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/ ٧٩

(٣) كشف الأسرار ١/ ٤٦

(٤) انظر: أصول التشريع للدكتور محمد هيتو ص ٢٤٣

الآحاد[1].

التأويل

واحتمالية الظاهر هذه التي يراها الجمهور خصيصة من أهم خصائصه، وفرقا رئيسا بينه وبين النص، هي التي جعلت احتمال ورود التأويل على معناه دون النص؛ ولذا نص الغزالي على التفريق بينهما على هذا الأساس، فقال: ((النص هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله))[2].

فحتى الأحناف الذين لا يحفلون بهذه الخصيصة، أو لا يقرون بها كفرق بين النص والظاهر، بناء على أن الاثنين يرد عليهما الاحتمال نفسه، يعترفون بأنه في الظاهر أكثر ورودا منه في النص، ولهذا يقدمون النص عند التعارض[3].

وهذا ما جعل الأصوليين يتعرضون للتأويل والمؤول كقسم من أقسام اللفظ المفيد، وكمكمل ضروري للفظ الظاهر الدلالة عند الجمهور، وللنص والظاهر عند الحنفية، مما يستدعي تسليط الضوء على هذا النوع الفرعي، من هذه الجهة التي يكتسب أهميته منها، ويؤدي دوره الرئيس من خلالها، وهذا ما سأقوم به بإذن الله فيما يلي:

تعريفه

التأويل في اللغة، تفعيل من آل الشيء يؤول أوْلا ومآلا، أي رجع، وقال الجوهري: "التأويل تفسير ما يرجع إليه الشيء"، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ (يونس

---

(١)انظر: تفسير النصوص للدكتور محمد أديب الصالح ١/١٤٦، ١٥٣، ٢٢٢، الوجيز في أصول التشريع للدكتور محمد هيتو ص ٢٤٤

(٢)المستصفى ١/٣٨٤

(٣)كشف الأسرار ١/٤٨-٤٩، تفسير النصوص لمحمد أديب ١/١٥٣

٣٩)، ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران ٧)، وهو كثير في القرآن والسنة[(١)]

وأما في الاصطلاح، فقد عرفه الأصوليون بتعريفات متعددة، ولكنها ترجع كلها إلى معنى واحد تقريبا، وهو: "صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى احتمال مرجوح بدليل يدل على ذلك"[(٢)]، وهو التعريف الذي اختاره الدكتور أديب الصالح بعد جولة طويلة بين تلك التعريفات[(٣)]

أقسامه

ومن خلال هذا التعريف المختار يظهر لنا أن التأويل يرتكز عند الأصوليين على الدليل الذي يدل عليه، والقرينة التي تقتضيه، وبحسب هذا الدليل قوة وضعفا، وجودا وعدما، قسموا التأويل أقساما، يمكن إجمالها فيما يلي:

القسم الأول: التأويل الصحيح، وهو ما كان دليله قويا صحيحا، كتأويل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟....﴾ (المائدة ٦) أي إذا أردتم القيام، ويكون دليل التأويل صحيحا إذا كان مناسبا في قوته وضعفه لقرب المعنى المحتمل وبعده، فإذا كان الاحتمال قريبا فيكفيه أدنى قرينة ترجحه، كالمثال السابق، لوضوح المعنى المراد، وتبادره إلى الذهن، وقد يكون الاحتمال بعيدا فيحتاج قرينة أو دليلا له من القوة ما يناسب بعده، حتى يمكن حمله على ذلك التأويل.

القسم الثاني: تأويل فاسد، وهو ما كان دليله ضعيفا أو فاسدا، مثل تأويل الحنفية

---

(١)انظر: لسان العرب ١/٢٦٤، الصحاح ٤/١٦٢٧، معجم مقاييس اللغة ١/١٥٩ (أول).

(٢)انظر: المجموع ١٣/٢٨٨، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة لمحمد الجيزاني ص٣٩٤

(٣)انظر: تفسير النصوص ١/٣٦٨-٣٧٠، وانظر لتفصيلات التعريف لدى الأصوليين: كشف الأسرار ١/٤٤، المستصفى ١/٣٨٧، الآيات البينات ٣/١٣٠، الإحكام للآمدي ٣/٥٢، البرهان ١/٥١١، تيسير التحرير ١/١٤٤.

المرأة في حديث(أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل)[١] بأنها الكتابية، وهو احتمال بعيد، ولا دليل عليه يناسبه إذ إن لفظ (أيما) والنكرة (امرأة) في سياق الإثبات، كلها قرائن قوية ترجح العموم، فلا يصح صرف المعنى عنه إلا بدليل أقوى.

القسم الثالث: التأويل الباطل، وهو الذي لا دليل عليه ولا قرينة البتة، ضعيفة ولا قوية، وهو الذي يسميه العلماء (لعبا) كتأويل الرافضة -عليهم من الله ما يستحقون- البقرة في قوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ (البقرة ٦٧) ، بأنها أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها[٢].

شروطه

ومن خلال هذه الأقسام-أيضا- يبدو لنا واضحا أن التأويل لا يكون صحيحا عند جماهير الأصوليين، ومقبولا بحيث يؤخذ به ويعمل على مقتضاه، ما لم تتوفر فيه جملة من الشروط، عدها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أربعة في معرض بيانهما لحقائق الألفاظ ومجازاتها، ومتى يصح استعمال اللفظ في معناه المجازي دون الحقيقي[٣]، وكذلك ذكر له الآمدي شروطا لا تخرج في مضمونها عن ذلك[٤]، ولكن يمكن إرجاع الكل إلى شرطين

---

(١)حديث عائشة رضي الله عنها -أخرجه أبو داود-كتاب النكاح-باب في الولي- حديث (٢٠٨٣)، والترمذي-كتاب النكاح-باب ما جاء لا نكاح إلا بولي-حديث (١١٠٨) وقال: "حديث حسن" وأحمد في المسند (٦/ ٤٧، ١٦٥)، والنسائي في الكبرى-كتاب النكاح-باب الثيب تجعل أمرها لغير وليها- حديث (٥٣٩٤)، وصححه الألباني في الإرواء (٦/ ٢٤٣) برقم (١٨٤٠)

(٢)انظر: المجموع ١٣/ ٢٨٨ شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٦١-٤٧٢، تفسير النصوص / ٣٨٩-٣٩٦، الوجيز في أصول التشريع لهيتو ص٢٤٥-٢٤٦، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة لمحمد الجيزاني ص٣٩٤

(٣)انظر: المجموع ٦/ ٣٦٠، بدائع الفوائد ٤/ ٢٠٥

(٤)انظر: الإحكام للآمدي ٣/ ٥٠، وانظر أيضا: الوجيز في أصول التشريع لهيتو ص٢٥١-٢٥٢، معالم

أساسين فقط، خاصة إذا كان الميدان هو الأصول بمفهومه الواسع، والتأويل في جانبه الاستدلالي الذي يستنبط الحكم، ويؤول اللفظ ليتخذه دليلا على الفرع الفقهي، كما صرح به ابن تيمية عندما ذكر معنى التأويل الأصولي، ثم قرر ما يجب على المؤول في هذا العلم قائلا: ((والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر))[1]، وهذان هما الشرطان اللذان نتناولهما فيما يلي:

الشرط الأول: احتمال اللفظ للمعنى المراد تأويله به

ويشرح الدكتور محمد أديب الصالح هذا الشرط فيقول: وذلك يعني أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليها بطريق من طرق الدلالة بمنطوقه أو مفهومه، ويكون في الوقت نفسه موافقا لوضع اللغة، ولو على سبيل المجاز أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وذلك بالإضافة إلى كون اللفظ ظاهرا فيما عرف عنه.

فالعام مثلا إذا صرف عن العموم وأريد به بعض أفراده بدليل فهو تأويل صحيح؛ لأن العام يحتمل الخصوص، وحين يراد بعض أفراده فقد أُوِّل إلى معنى يحتمله، والمطلق إذا صرف عن الشيوع وحمل على المقيد بدليل فهو تأويل صحيح؛ لأن المطلق يحتمل التقييد، وحين حمل على المقيد فقد أُوِّل إلى معنى يحتمله، وكذلك الحقيقة إذا صرفت إلى المجاز بقرينة مقبولة فهو تأويل صحيح لأنه صرف اللفظ إلى معنى يحتمله بدليل.

ومن الأمثلة التطبيقية على توفر هذا الشرط: صرف البيع عن معناه الحقيقي إلى الهبة لقيام الدليل على أنه تمليك بالمجان فهو تأويل صحيح؛ لأنه صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله.

بخلاف ما لو أراد بالبيع الوقف، أو أراد بالقرء غير الحيض أو الطهر، فإن ذلك كله مما لا يحتمله اللفظ في الوضع ولا العرف ولا الاستعمال الشرعي، فهو تأويل باطل لا يصح ولا

أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة لمحمد الجيزاني ص٣٩٤-٣٩٥

(١) المجموع ١٣/ ٢٨٨

يقبل[١].

الشرط الثاني: وجود دليل صحيح وصالح يفيد تعين ذلك المعنى

وفي شرح هذا الشرط -أيضا- أجاد الدكتور الصالح فلنستمع إليه وهو يقول ما ملخصه: معنى هذا الشرط أن يقوم التأويل على دليل صحيح، يدل على صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله؛ وذلك لأن الأصل في عبارات الشارع ونصوص أحكامه، أنها قوالب لمدلولاتها الظاهرة، والواجب العمل بهذه الظواهر إلا إذا قام على دليل العدول عنها إلى غيرها.

فالمطلق على إطلاقه هو الظاهر، ولا يعدل عن هذا الظاهر الشايع إلى التقييد إلا بدليل على إرادة هذا القيد، وظاهر الأمر للوجوب فيجب العمل بهذا الظاهر، ولا يحمل على الندب أو الإرشاد أو غيرهما إلا بدليل، وكذلك النهي ظاهره التحريم فلا يتحقق مدلوله إلا بالكف، أما العدول إلى الكراهة مثلا فلا يقبل إلا بدليل صالح وغير معارض.

وهكذا دلت نصوص الشريعة وروحها أن مما يستقيم مع المنهج العام لاستنباط الأحكام أن لا يؤول الكلام فيصرف عن معناه الظاهر إلى غيره إلا بسند لهذا التأويل.

وقد اختلفت أنظار العلماء حول تقديم بعض الأدلة وقوتها على إمكان الصرف عن الظاهر إلى غيره، كاختلافهم في تخصيص العام بخبر الواحد والقياس، حيث يراه الجمهور ويخالفهم الحنفية، وكذا خلافهم في تقييد المطلق، وغير ذلك من الأمور التي قد يأتي الحديث حولها لاحقا إن شاء الله.

وعلى كل حال فالدليل الذي يبنى عليه التأويل قد يكون قرينة، أو نصا شرعيا، وقد يكون قياسا، أو مبدأ من مبادئ الشريعة، وقد يكون مقصدا من مقاصد التشريع، وحِكَمه، ونحو ذلك[٢].

---

(١)انظر: تفسير النصوص لمحمد أديب ١/٣٨١-٣٨٢

(٢)انظر: تفسير النصوص لمحمد أديب الصالح ١/٣٨٢-٣٨٤

المجمل

تعريفه

المجمل في اللغة مأخوذ من الجَمْل، بفتح الجيم وإسكان الميم، أو الإجمال، بمعنى الجمع والضم، كقولك: أجملت الشيء، وهذه جملة الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ (الفرقان ٣٢)، ويقال: أجملت الحساب، إذا رددته إلى الجملة، والجميل: الشحم يذاب ثم يجمل، أي يجمع[(١)]، وقال الفيومي[(٢)]: "أجملت الشيء إجمالا جمعته من غير تفصيل"[(٣)].

أما في الاصطلاح فيبدو أن الأصوليين لاحظوا ما في مادة (الجمل والإجمال) اللغوية من جمع لعدة أشياء، وما يؤدي إليه من اختلاطها وعدم تميز بعضها عن بعض، وما يستلزمه ذلك من إبهام في المراد، فاستعملوا هذا المعنى في المجمل الاصطلاحي؛ وهذا ما أشار إليه ابن النجار حين قال: "سمي ما يذكر في هذا الباب مجملا لاختلاط المراد بغيره"[(٤)].

ولهذا عرف الأصوليون المجمل فقالوا:

هو"ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك من نفس العبارة، بل

---

(١)انظر: معجم مقاييس اللغة ١/٤٨١، الصحاح ٤/١٦٦٢، اللسان ٢/٣٦٤ (جمل).

(٢)أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، أبو العباس، لغوي، ولد ونشأ بمصر ورحل إلى حماة وتولى الخطابة فيها، قال ابن حجر: كان عارفا باللغة والفقه، اشتهر بكتابه "المصباح المنير" الذي فرغ من تأليفه سنة ٧٣٤هـ وله غيره، توفي سنة ٧٧٠هـ تقريبا .انظر: الدرر١/٣١٤، بغية الوعاة١٧٠، كشف الظنون٥/٩٤، الأعلام١/٢٢٤

(٣) المصباح المنير ١/١٥٢ (جمل)

(٤)شرح الكوكب المنير ٣/٤١٣

بالرجوع إلى الاستفسار، ثم الطلب، ثم التأمل"، وهذا تعريف البزدوي الحنفي[(١)].

وقال الشيرازي الشافعي: هو"ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره"[(٢)].

وكذا الآمدي قال: هو "ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه"[(٣)].

وقال ابن النجار الحنبلي: هو "ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء"[(٤)].

وقال ابن الحاجب المالكي: هو "ما لم تتضح دلالته"[(٥)].

والفرق بين التعريفات ليس كبيرا ولا مؤثرا، ولذا قال الدكتور محمد أديب: والذي نراه أن مآل هذه التعريفات واحد تقريبا، فكلها تقوم على أن اللفظ لم يكن واضحا في الدلالة على المعنى المراد، وقد جاء ابن الحاجب بما أدى الغرض مما أراده هؤلاء العلماء في تعريف المجمل؛ لذا يمكن أن نعرفه بأنه: (اللفظ الذي دل على المعنى المراد دلالة غير واضحة)[(٦)].

مواضع الإجمال

وقد ذكر الأصوليون مواضع كثيرة يقع فيها الإجمال نشير إليها باختصار، وهي:

١. الإجمال بسبب معنى الحرف كالواو في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي

---

(١)انظر: كشف الأسرار ٥٤/١

(٢)انظر: شرح اللمع ٤٥٤/١

(٣)انظر: الإحكام للآمدي ١٠/٣

(٤)شرح الكوكب المنير ٤١٤/٣

(٥)انظر: بيان المختصر ٣٥٨/٢

(٦)انظر: تفسير النصوص للدكتور محمد أديب الصالح ٣٢٨/١

ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران ٧) فهي مترددة بين العاطفة، والمستأنفة، والمعنى يختلف في الحالين فهي من المجمل.

٢. الإجمال بسبب معنى الاسم (كالقرء) المتردد بين الحيض والطهر، ونحوها من المشتركات اللفظية.

٣. الإجمال بسبب التركيب (كالذي بيده عقدة النكاح)، في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (البقرة ٢٣٧)، فهو متردد بين الزوج والولي.

٤. الإجمال بسبب مرجع الضمير، كقوله ﷺ: (لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره)[١] فمرجع الضمير في (جداره) متردد بين (أحدكم) و(جاره) فهو مجمل.

٥. الإجمال بسبب مرجع الصفة، كقولك: (زيد طبيب ماهر)، فيحتمل عود الصفة إلى (زيد)، ويحتمل عودها إلى (طبيب) ويختلف المعنى في كل حالة فهو مجمل.

٦. الإجمال بسبب التصريف، كصيغة اسم الفاعل والمفعول من "افتعل" المعتل العين، نحو "المختار"، و"المصطاد" وكذا المضعف منه نحو "المضطر"، و"المحتل" فإنها تكون مترددة بين إرادة الفاعل أو المفعول.

٧. الإجمال بسبب تعدد المجاز عند تعذر الحقيقة، كقوله ﷺ: "لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنها"[٢]، فاللعن هنا مجمل

---

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة -أخرجه البخاري-كتاب المظالم-باب لا يمنع جاره أن يغرز خشبة في جداره-حديث (٢٣٣١)، ومسلم-كتاب المساقاة-باب غرز الخشب في جدار الجار- حديث (١٦٠٩)

(٢)متفق عليه من حديث عمر ﵁ -أخرجه البخاري-كتاب الأنبياء-باب ما ذكر عن بني إسرائيل- حديث (٣٢٧٣)، ومسلم-كتاب المساقاة-باب تحريم بيع الخمر والميتة والأصنام- حديث (١٥٨٢)

لتردده بين عدة مجازات وهي إذابة الشحوم، وبيعها، وأكل ثمنها.

٨. الإجمال بسبب التخصيص والاستثناء بالمجهول، كالاستثناء في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة ١)، وكقول: "اقتلوا المشركين إلا بعضهم" فالمستثنى في الحالين مجهول فيبقى العام بعدهما من المجمل[(١)].

حكم الإجمال

وأما حكم المجمل فقالوا: التوقف وعدم العمل به حتى يرد الدليل المبين للمراد به من الخارج؛ لأن الله لم يكلف عباده العمل بما لا دليل على المراد به[(٢)].

وقال السرخسي الحنفي حكمه: «اعتقاد الحقية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمِل، ثم استفساره ليبينه، بمنزلة من ظل الطريق وهو يرجو أن يدركه بالسؤال ممن له معرفة بالطريق، أو بالتأمل فيما ظهر له منه، فيحتمل أن يدرك به الطريق»[(٣)]، وقد رجح الدكتور محمد أديب هذا المنحى في حكم المجمل لما فيه من الاستيفاء وزيادة الإيضاح، بزيادة ذكر الحقية أي كون المراد به حقا، مع ذكر التوقف عن العمل به حتى ورود المبين

---

(١)انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٦٥٠-٦٥٤، شرح الكوكب المنير ٣/٤١٥-٤١٩، مذكرة الشنقيطي ص٢١٦، الإحكام للآمدي ٣/١١-١٣، شرح اللمع ١/٤٥٤-٤٥٥، بيان المختصر ٢/٣٦٢، تفسير النصوص لمحمد أديب الصالح ١/٣٢٨-٣٣١، الوجيز في أصول التشريع لمحمد هيتو ص ٢٢٥-٢٢٨.

(٢)انظر: روضة الناظر ٢/٤٥، شرح مختصر الروضة ٢/٦٥٥، شرح الكوكب المنير ٣/٤١٤، مذكرة الشنقيطي ص٢١٦، تفسير النصوص للدكتور محمد أديب الصالح ١/٣٢٨-٣٣١، الوجيز في أصول التشريع للدكتور محمد هيتو ص ٢٢٥-٢٢٨.

(٣)أصول السرخسي ١/١٦٨

كإحدى مسلمات المجمل التي تقضي بها طبيعته[١].

البيان

ولا شك أن توقف المجمل على البيان -باتفاق الأصوليين- يجعل المجمل بدونه عديم المعنى، مما يستلزم أن يلحق به، وإلا كان في نصوص الشرع ما يمكن أن يوصف بالعبث، أو يخلو من الحكمة؛ إذ لا حكمة في خطاب المكلفين بألفاظ لا يستفيدون منها أحكاما، ولا ينتج عنها تصرف ولا سلوك، فذلك ضرب من اللهو الفارغ الذي تتنزه عنه الشريعة الغراء، ويسمو فوقه الدين الحنيف؛ ولهذا يقول الدكتور محمد أديب بعد تقريره لحكم المجمل: ((ومعلوم مما سبق أن التوقف عن العمل قبل البيان إنما يكون في عهد الرسالة، أما بعد انقضاء تلك الفترة المباركة فاعتقادنا- وهو ما يؤيده الواقع- أن البيان قد وقع فلا مجال للتوقف))[٢].

ولهذا كان من توابع المجمل المبين، كما كان من توابع الظاهر المؤول، وتناول بعض الأصوليين كلا الفرعين كملحقين بهذين النوعين ومكملين لهما، كما تناولهما بعضهم كنوعين مستقلين، وحيث قد اخترت السبيل الأول، فسأذكر هنا -بإذن الله- ما تيسر حول المبين والبيان، أسوة بما سبقه من أنواع الكلام، فأقول مستعينا بالله، ومستلهما منه العون السداد:

تعريفه

في اللغة، من البيان بمعنى الوضوح والظهور، ويقال: بان الشيء، وأبان إذا اتضح وانكشف، وفلان أبين من فلان، أي أوضح كلاما منه[٣].

وأما في الاصطلاح فقد اختلفت عبارات الأصوليين في حده، وقد نبه بعضهم[٤] إلى أن

---

(١)انظر: تفسير النصوص للدكتور محمد أديب الصالح ١/٢٩٨-٢٩٩.

(٢)تفسير النصوص لمحمد أديب ١/٢٩٩

(٣)انظر: معجم مقاييس اللغة ١/٣٢٨، الصحاح ٥/٢٠٧٢ اللسان ١/٥٦٢ (بين)

(٤)ممن نبه لذلك ابن النجار انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٤٣٨، والطوفي انظر: شرح مختصر الروضة

مرجع ذلك أن لمفهوم البيان عدة اعتبارات مختلفة، فتباينت وجهات نظر الأصوليين في تعريفه بسبب اختلافهم في الجهة المعتبرة، وهذه الجهات هي:

الأول: البيان بمعنى اسم المفعول (المُبيَّن): وهو ما يقابل المجمل، وعرفوه في هذا الاستعمال بضد ما عرفوا به المجمل فقالوا: هو (اللفظ الناص على معنى غير متردد متساو)، أو (ما فهم منه عند الإطلاق معنى من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان)[١]

الثاني: البيان بمعنى المصدر (التبيين) يطلق على معان:

١. فعل التبيين نفسه، وعرفوه بهذا المعنى فقالوا: هو (إظهار المعنى للمخاطب وإيضاحه)، أو (إخراج المعنى من الإشكال إلى التجلي)، وورد عليه ما هو مبين ابتداء بلا سبق إشكال فقالوا: هو (إيضاح المشكل بالقوة أو الفعل).

٢. ما حصل به التبيين، وعرفوه هنا بـ(الدليل، وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن) أو (ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة).

٣. متعلق التبيين أي مدلوله، وعرفوه هنا بأنه: (العلم الحاصل عن دليل)[٢].

ما يحصل به البيان

ضبط الأصوليون هذه المسألة في قاعدة كلية، تجمع الأمور التي يحصل بها بيان المجمل، وتوضح المشكل، فقالوا: (كل مقيِّد من الشرع بيان)[٣].

٦٧٤/٢

(١)انظر: شرح الكوكب المنير ٤٣٧/٣، شرح مختصر الروضة ٦٧١/٢

(٢)انظر لتفصيلات تعريف البيان: شرح الكوكب المنير ٤٣٧/٣-٤٤٠، شرح مختصر الروضة ٦٧٢/٢-٦٧٥، روضة الناظر ٥٢/٢-٥٣، المسودة ص٥٧٢، البرهان ١٢٤/١، الإحكام للآمدي ٢٤/٣-٢٥، فواتح الرحموت ٤٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٤، كشف الأسرار ١٠٤/٣، المستصفى ٣٦٤/١، الإحكام لابن حزم ٤١/١.

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ٦٨١/٢، شرح الكوكب المنير ٤٤٥/٣، نشر البنود ٢٨٣/١

وقد فصل القرافي محتوى هذه القاعدة فقال: «المبين إما بنفسه كالنصوص والظواهر، وإما بالتعليل كفحوى الخطاب، أو باللزوم كالدالة على الشروط والأسباب، والبيان إما بالقول أو بالفعل كالكتابة والإشارة، أو بالدليل العقلي أو بالترك فيعلم أنه ليس واجبا، أو بالسكوت بعد السؤال فيعلم عدم الحكم الشرعي في تلك الحادثة»(١).

وقد تولى هو وغيره من الأصوليين مزيد التفصيل لهذه القاعدة بضرب الأمثلة والاستطرادات؛ وحيث ليس هنا مجال الإطناب في هذه التفصيلات فتكفينا هذه الإشارة الموجزة، لما يحصل به البيان، والله الموفق.

التقسيم الثاني: من حيث الدلالة والمحتوى

هذا هو التقسيم الثاني للمعاني التي تحتويها الألفاظ، فبعد أن عرفنا تقسيم هذه المعاني من حيث الظهور والخفاء في الدلالة على ما دلت عليه، ناسب أن نعرف كنه هذه الدلالة ومقتضاها، فكان هذا التقسيم بالنسبة لذلك بمثابة الخاص بعد العام، فوضوح المعاني أو خفاؤها، أمر يعتري الألفاظ كلها من حيث دلالاتها، فكل لفظ لابد أن يكون نصا في معناه أو ظاهرا أو مجملا، وحينئذ يكون مؤولا أو مبينا على الوجه الذي سبق، وكل ذلك بغض النظر عن دلالته ومحتواه، فذلك أمر آخر وراء هذا، فكأن التقسيم الأول يتناول قالب المعاني وغلافها، بينما يتناول هذا محتواها وما في باطنها.

وبهذا الاعتبار تنقسم الألفاظ إلى ما يلي:

الأمر والنهي

وهما المقصود الأول من الخطاب الشرعي، ودلالتهما هي الدلالة الكبرى التي ضمنها الشارع ما يقصد إليه من غايات ومرامي، ولهذا عادة ما يبدأ الأصوليون مثل هذه المباحث اللغوية بالحديث عنهما تفصيلا؛ قال السرخسي: «فأحق ما يبدأ به البيان الأمر والنهي؛ لأن

---

(١)شرح تنقيح الفصول ص٢٧٨

معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام»[(١)]، ولابن تيمية اهتمام خاص بالأمر والنهي سيأتي المجال للحديث عنه مفصلا إن شاء الله في قاعدة (الأمر والنهي هما شرع الله) مما يعكس الاهتمام الأصولي بهاتين الدلالتين، لما يقوم عليهما، وما يرتبط بهما من قضايا العقيدة، ومسائل التشريع.

ولذا كان من حق هذا البحث أن يفرد بدراسة مستقلة، ولكن بما أن بحثنا هذا ذو وجهة خاصة، لا يمثل فيها مثل هذا الحديث إلا جزءا عابرا، لم يكن من المناسب فيه ولا من الضروري الاسترسال في مثل هذه القضايا الجانبية، رغم أهميتها التي وصفت؛ ولذا سيكون حديثنا حول الأمر والنهي هنا محصورا في أضيق نطاق ممكن، بالشكل الذي يكفل لنا بعض الضوء الذي لا غنى عنه أثناء سيرنا في صلب الدراسة التقعيدية التي نوطئ لها، وستأتي معنا -ولاشك- جوانب أخرى عن الأمر والنهي أثناء ذلك، ولكننا هنا ستناولهما فقط وفق ما يلي:

أولا: الأمر

تعريفه

الأمر في اللغة، يطلق على معان عدة، منها: الطلب، والحال والشأن، والقضاء.

ويفرق أهل اللغة بين معانيه بواسطة الجمع، فقالوا الأمر الذي جمعه (أوامر)، هو ضد النهي، بمعنى الطلب، كقولك (افعل كذا)، والأمر الذي جمعه (أمور)، هو الشأن والحال، كقولهم (أمر فلان مستقيم، وأموره مستقيمة)[(٢)]، قال الراغب: «الأمر الشأن وجمعه أمور، ومصدر أمرته إذا كلفته أن يفعل شيئا، وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها، وعلى ذلك، قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ (هود ١٢٣)، ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ

---

(١)أصول السرخسي ١/ ١١

(٢)معجم مقاييس اللغة١/ ١٣٧، الصحاح٢/ ٥٨٠، اللسان ١/ ٢٠٤، المصباح المنير١/ ٢٩ (أمر)

لِلَّهِ﴾ (آل عمران ١٥٤))[١].

وأما في الاصطلاح، فللأصوليين عبارات مختلفة في حد الأمر، ولكن جمهورهم تكاد تتفق عباراتهم على أنه (طلب إيجاد الفعل على جهة الاستعلاء)[٢]، تأكيدا منهم على معنى الاستعلاء في الآمر، حتى قالوا إن الأمر الصادر من الأدنى إلى الأعلى، أو من الأعلى ولكن بغير استعلاء لا يعد أمرا، ومنهم من لم يلحظ ذلك، فقال هو (اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف)[٣]، ومنهم من رأى ضرورة كون الأمر حاصلا بالقول دون غيره من إشارة أو فعل فقال: هو (اقتضاء بالفعل بالقول على وجه الاستعلاء)[٤]، وعرفه الغزالي والجويني بأنه: (القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به)[٥]

صيغة الأمر واستعمالاتها

اتفق جمهور الأصوليين على أن للأمر صيغة تدل عليه بأصل الوضع اللغوي بلا قرينة، قال ابن قدامة والطوفي: "هذا قول الجمهور"[٦]، وقال ابن النجار: "هو قول الأئمة الأربعة والأوزاعي وجماعة من أهل العلم، وبه يقول البلخي[٧] من المعتزلة"[١].

---

(١)المفردات في غريب القرآن ص٢٤

(٢)انظر: اللمع١/١٩١، الإحكام للآمدي١/٣٦٥، كشف الأسرار١/١٠١، تيسير التحرير١/٣٣، بيان المختصر٢/ ١١

(٣)انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٥٧٩، منهاج الأصول للبيضاوي مع شرحه نهاية السول ٢/٢٢٦

(٤)انظر: روضة الناظر٢/٦٢، شرح مختصر الروضة٢/ ٣٥١، شرح الكوكب المنير٣/١٠

(٥)انظر: البرهان ١/١٥١، المستصفى ١/٤١١

(٦)انظر: روضة الناظر ٢/٦٣-٦٤، شرح مختصر الروضة ٢/ ٣٥٤

(٧)زكريا بن أحمد بن يحيى بن موسى القاضي، أبو يحيى البلخي، ولي قضاء دمشق أيام المقتدر، وكان من

وخالفهم في ذلك بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، فقالوا: الأمر لا صيغة له تخصه، بناء على مذهبهم في أن الكلام معنى قائم في النفس ليس له صيغة، والأمر نوع منه، ولكن هذا مذهب باطل أثبت الجمهور بطلانه من خلال أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، والعجيب أن القائلين بهذا القول الغريب لا حجة لهم سوى بيت من الشعر، ويقال إنه مصنوع، ينسب إلى الأخطل النصراني[(٢)] هو قوله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليل

وقال بعض محققيهم: لا خلاف في دلالة مثل قولك (أوجبت، وأمرت، وندبت) على الأمر، وإنما الخلاف في صيغة (افعل) وأخواتها فهي لا تدل على الأمر بخصوصها؛ لوقوع الإبهام فيها فهي تطلق في اللغة على معان متعددة، فلا يتعين أحدها إلا بقرينة[(٣)].

وبين الجمهور من القائلين بأن للأمر صيغة تدل عليه لغة بمجردها، ولا تصرف إلى غيره إلا بقرينة، بينوا بطلان هذا المذهب، بحجج كثيرة وقوية، يقول الموفق ابن قدامة مبينا المذهب الحق ورادا على من خالفه:

كبار الشافعية، حسن البيان في النظر عذب اللسان في الجدل، توفي بدمشق سنة ٣٣٠هـ .انظر : طبقات السبكي ٢٩٨/٣ – السير ٢٩٣/١٥

(١)شرح الكوكب المنير ١٣/٣

(٢)غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة، أبو مالك التغلبي، شاعر مصقول الألفاظ حسن الديباجة، نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة، وأتصل بالأمويين فكان شاعرهم، كانت إقامته طوراً في دمشق دار الخلافة وحيناً في الجزيرة حيث يقيم قومه، وأخباره مشهورة مع جرير والفرزدق وخلفاء بني أمية، له ديوان مطبوع، توفي سنة ٩٠هـ .انظر : السير (٥٨٩/٤) – الأعلام للزركلي (١٢٣/٥)

(٣)انظر للتفصل: الإحكام للآمدي ٣٦٦/٢، بيان المختصر ٢٠/٢، البرهان ١٥٦/١، تنقيح الفصول ص١٢٦، المستصفى ٤١٧/١، ٤١٣، شرح اللمع ١٩٩/١، حاشية البناني ٥٨٣/١، المسودة ص٤، الكوكب المنير ١٣/٣

«وللأمر صيغة مبينة، فتدل بمجردها على كونها أمرا، إذا تعرت عن القرائن، وهي (افعل) للحاضر (وليفعل) للغائب، هذا قول الجمهور، وزعمت فرقة من المبتدعة، أنه لا صيغة للأمر، بناء على خيالهم أن الكلام معنى قائم بالنفس، فخالفوا الكتاب والسنة، وأهل اللغة والعرف، أما الكتاب فإن الله تعالى قال لزكريا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٖ سَوِيّٗا ١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَيۡهِمۡ أَن سَبِّحُواْ بُكۡرَةٗ وَعَشِيّٗا ١١﴾ (مريم ١٠- ١١)؛ فلم يسم إشارته إليهم كلاما، وقال لمريم: ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ٢٦﴾ (مريم ٢٦)، فالحجة فيه مثل الحجة في الأول، وأما السنة فإن النبي ﷺ قال: (إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به)[(١)]، وقال لمعاذ: (أمسك عليك لسانك، قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول، قال: ثكلتك أمك وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم)[(٢)] وقال: (إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين)[(٣)] ولم يرد بذلك ما في النفس، وأما أهل اللسان فإنهم اتفقوا عن

---

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة -أخرجه البخاري بلفظ "إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم"-كتاب الطلاق-باب إذا قال لامرأته وهو مكره هذه أختي- حديث (٤٩٦٨)، ومسلم بلفظ "إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا أو يعملوا به"-كتاب الإيمان-باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر- حديث (١٢٧)

(٢)حديث معاذ رواه الخمسة إلا أبا داود -أخرجه النسائي في الكبرى-كتاب التفسير-باب قوله تعالى﴿تتجافى جنوبهم عن المضاجع﴾- حديث (١١٣٩٤)، والترمذي-كتاب الإيمان عن رسول الله ﷺ-باب ما جاء في حرمة الصلاة-حديث (٢٦١٦) وقال: "حديث حسن صحيح"، وابن ماجه-كتاب الفتن-باب كف اللسان في الفتنة-حديث (٣٩٧٣)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٣١) حديث (٢٢٠١٦)

(٣)متفق عليه من حديث أبي هريرة -أخرجه البخاري-كتاب صفة الصلاة-باب جهر المأمون بالتأمين- حديث (٧٤٩)، ومسلم-كتاب الصلاة-باب النهي عن مبادرة الإمام بالتكبير وغيره- حديث (٤١٥)

آخرهم على: أن الكلام اسم وفعل وحرف، واتفق الفقهاء بأجمعهم على: أن من حلف لا يتكلم، فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث، ولو نطق حنث، وأهل العرف كلهم يسمون الناطق متكلما، ومن عداه ساكتا أو أخرس، ومن خالف كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ وإجماع الناس كلهم على اختلاف طبقاتهم، فلا يعتد بخلافه، فأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر، فاتفاق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمرا، ولو قال رجل لعبده: (اسقني ماء) عد أمرا، وعد العبد مطيعا بالامتثال، عاصيا بالترك مستحقا للأدب والعقوبة، فإن قيل هذه الصيغة مشتركة بين الإيجاب، كقوله ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الإسراء ٧٨) والندب، كقوله ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ (النور ٣٣) والإباحة... فالتعيين يكون تحكما قلنا هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: مخالفة أهل اللسان، فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمرا، وفرقوا بين الأمر والنهي، فقالوا: باب الأمر (افعل)، وباب النهي (لا تفعل)، كما ميزوا بين الماضي والمستقبل، وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان، من العربية والعجمية والتركية، وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نوادر الأقوال.

الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة، وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع، وهو الفهم، والصحيح أن هذه صيغة الأمر، ثم تستعمل في غيره مجازا مع القرينة، كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها» انتهى كلامه رحمه الله[1].

وبهذا يظهر بأن للأمر صيغة تدل عليه بأصل الوضع اللغوي، ويتبادر الذهن إلى مقتضاها بمجرد سماعها وإن تجردت عن القرينة، هذا المذهب الحق الذي ترضاه العقول، وتميل إليه الفطر، وإلا ما كان للكلام معنى، ولا أفادت تراكيبه ومفرداته المختلفة معانيها ومقتضياتها الوضعية، وقد أشار ابن قدامة فيما نقلته عنه أعلاه إلى صيغة الأمر اللغوية،

---

(١) روضة الناظر ٢/٦٣-٦٦

وفصل العلامة الشنقيطي إشارته هذه في شرحه عليه، فبين أن للأمر صيغا أربعا جاء بها القرآن هي:

١. فعل الأمر، نحو ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الإسراء ٧٨)

٢. المضارع المجزوم بلام الأمر، نحو﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ (النور٦٣)

٣. اسم فعل الأمر، نحو ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ (المائدة ١٠٥)

٤. المصدر النائب عن فعله، نحو ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ (محمد ٤)[(١)].

وتطلق هذه الصيغة في اللغة على معان متعددة أوصلها بعضهم إلى ما يربو على الثلاثين، بينما وضعها آخرون في أقل من هذا، وهي في كثير منها متداخلة، وتصنيفاتها نسبية إلى حد كبير، فما قد يعده بعضهم نوعا قد لا يعتبره غيره كذلك، كما أن للقرينة دور كبير في اعتبار وجه الاستعمال والصنف الذي ينتمي إليه، ولهذا اكتفى الغزالي بذكر بعض من هذه الإطلاقات ثم قال: ((وهذه الأوجه عدها الأصوليون شغفا منهم بالتكثير وبعضها كالمتداخل))[(٢)]، ولذا سأكتفي بجملة ملخصة منها، مكتفيا بمثال واحد على كل استعمال خشية التطويل، فمنها:

١. الطلب الجازم وهو الإيجاب، نحو قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الأنعام٧٢)

٢. الندب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور ٣٣)

٣. الإباحة نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ (المائدة ٢)

---

(١)انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢٢٥

(٢)المستصفى ١/٤١٩

٤. التعجيز نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ (الإسراء٥٠)

٥. التسخير نحو قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة٦٥)

٦. التسوية نحو قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾ (الطور١٦)

٧. الإهانة نحو قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان ٤٩)

٨. الإكرام نحو قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ (الحجر ٤٦)

٩. التهديد نحو قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت ٤٠)

١٠. الدعاء نحو ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ (الأعراف ١٢٦)

١١. الخبر كحديث: (إذا أنت لم تستحي فاصنع ما شئت)[(١)]

١٢. التمني كقول امرىء القيس: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي

١٣. الإرشاد نحو: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة ٢٨٢)

١٤. الامتنان نحو: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (البقرة ٥٧)

١٥. الإنذار نحو: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ (النساء ٧١)

١٦. الاحتقار نحو: ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ (يونس ٨٠)

١٧. التفويض نحو: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ (طه ٧٢)

---

(١) حديث أبي مسعود عقبة بن عمرو الأنصاري البدري -أخرجه البخاري-كتاب الأدب-باب إذا لم تستح فأصنع ما شئت- حديث (٥٧٦٩)، وأبو داود-كتاب الأدب-باب في الحياء- حديث (٤٧٩٧)، وأحمد في المسند (٤/١٢١)

١٨. المشورة نحو: ﴿فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰ﴾ (الصافات ١٠٢)

١٩. الاعتبار نحو: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ﴾ (الأنعام ٩٩)

٢٠. التكذيب نحو: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ﴾ (البقرة ١١١)

٢١. الالتماس كقولك لنظيرك: (افعل)

٢٢. التلهيف نحو: ﴿مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡ﴾ (آل عمران ١١٩)[١].

وقد اتفق الجمهور القائلون بصيغة الأمر على أنها حقيقة لغوية في الطلب الجازم، وهو الوجوب، مجاز في بقية المعاني المذكورة، وفي المسألة آراء وتفصيلات متعددة لا يتعلق غرضنا بسردها، ويمكن الرجوع إليها في مظانها[٢].

كما أن ثمة مسائل متعددة تتعلق بمباحث الأمر سندع بحثها لمواضعها في القواعد إذ هي المقصود الأعظم من وراء البحث، والله الموفق،،،

ثانيا: النهي

تعريفه

النهي في أصل اللغة، خلاف الأمر، مصدر نهى، ينهى، بمعنى: كف[٣]، قال الراغب: "النهي الزجر عن الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿أَرَءَيۡتَ ٱلَّذِي يَنۡهَىٰ ۝ عَبۡدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝﴾ (العلق ٩-١٠)"[٤].

---

(١)انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٣٥٥-٣٥٧، شرح الكوكب المنير ٣/١٧-٣٧

(٢)انظر تفصيلات آراء الأصوليين في ذلك: في المسودة ص١٦، شرح تنقيح الفصول ص١٢٦، الإحكام للآمدي ١/٣٥٦، ، فواتح الرحموت ١/٣٦٧، أصول السرخسي ١/١١، تيسير التحرير ١/٣٣٤

(٣)انظر: الصحاح ٦/٢٥١٧، معجم مقاييس اللغة ٥/٣٥٩، اللسان ١٤/٣١٢ (نهى)

(٤)مفردات القرآن للراغب الأصفهاني ص٥٠٧

وأما في الاصطلاح، فعرفوه بأنه: (اقتضاء كف على جهة الاستعلاء)، أو هو: (القول الطالب للترك دلالة أولية) أو هو: (القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء)، أو هو: (استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه)[١]، وكلها عبارات متقاربة، كما أشار البزدوي بعد أن ذكر بعض هذه الحدود[٢].

صيغ النهي واستعمالاتها

جرى الخلاف بين الأصوليين في اعتبار صيغة للنهي أو عدمه، على الوجه الذي جرى به في الأمر، بناء على قاعدتهم بمقابلة النهي للأمر في كل ما له وما عليه[٣]؛ ولذا قال ابن قدامة وهو يستهل باب النهي: «اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر، تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي على العكس، فلا حاجة إلى التكرار، إلا في اليسير»[٤].

وبناء عليه فما ترجح من كون الأمر له صيغة تدل عليه وضعا، وتنصرف إليه إذا تجردت من القرائن، يترجح نظيره بالنسبة للنهي، وهو قول الجمهور هنا كما هو قولهم هناك.

وصيغة النهي هي (**لا تفعل**) وما يجري مجراها، كفعل الأمر الدال على الكف، نحو قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة ٩)، وكمادة (نهى) نحو قوله تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ

---

(١)انظر لمزيد من تفصيلات تعريف النهي: الإحكام للآمدي ١/٤٠٦، نهاية السول٢/٢٩٣، فواتح الرحموت ١/٣٩٥، أصول السرخسي ١/٢٧٨، تيسير التحرير ١/٣٧٤، المستصفى ١/٤١١، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٦١٣

(٢)انظر: كشف الأسرار ١/٢٥٦

(٣)انظر: الإحكام للآمدي ١/٤٠٦،، فواتح الرحموت ١/٣٩٥، أصول السرخسي ١/٢٧٨، تيسير التحرير ١/٣٧٤، المستصفى ١/٤١١، شرح الكوكب المنير ٣/٧٦، شرح مختصر الروضة ٢/٤٢٩

(٤)روضة الناظر ١/١١١

ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ (النحل ٩٠)، وكالجمل الخبرية المستعملة في النهي من طريق التحريم أو نفي الحِل، نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ...﴾ (النساء ٢٣)، وقوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ...﴾ (البقرة ٢٢٩)[١].

وكالحال في الأمر تستعمل صيغة النهي في معاني متعددة، وإن كانت حقيقة في طلب الترك الجازم الذي يقتضي التحريم في رأي أكثر الأصوليين، مجاز في بقية المعاني، ومما تستعمل فيه:

١. التحريم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ (النساء ٢٩)

٢. الكراهة كقوله: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ (البقرة ٢٦٧)

٣. التحقير كقوله: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ (طه١٣١)

٤. بيان العاقبة كقوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ (إبراهيم ٤٢)

٥. الدعاء كقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ﴾ (البقرة ٢٨٦)

٦. اليأس كقوله: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم﴾ (التوبة ٦٦)

٧. الإرشاد كقوله: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة١٠١)

٨. الأدب كقوله: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة ٢٣٧)[٢].

---

(١)انظر: تفسير النصوص ٣٧٨/٢

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ٧٨/٣-٨١، تيسير التحرير ٣٧٥/١، فواتح الرحموت ٣٩٥/١، المستصفى ٤١٨/١، الإحكام للآمدي ٤٠٦/١، نهاية السول ٢٩٣/٢-٢٩٤، تفسير النصوص ٣٧٨/٢

العام والخاص

في أول قاعدة تعرضنا لها في بحثنا هذا، عرفنا شمول نصوص الشرع وأدلته لكل قضايا وأحكام الدين والدنيا، صغيرها وكبيرها، جليلها وحقيرها، وحينذاك عرفنا وأثبتنا الدور المحوري والأساس الذي يلعبه العموم في أداء هذه المهمة البالغة الخطورة، ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على ما قلناه هناك لنتذكر فورا هذه الحقيقة، التي تجعل مبحث العام والخاص كملحق به، من ركائز العلم الشرعي الركيزة، بمحورية دورهما، وخطورة وظيفتهما؛ إذ من خلالهما حقق الشارع المعجزة الكبرى التي ضمنها تشريعاته الخالدة، بتحقيق المعادلة الصعبة وهي (إحاطة ما يتناهى من النصوص الشرعية المحدودة، بما لا يتناهى من القضايا والوقائع غير المحدودة).

ولعل هذه الأهمية التي كان لنا معها وقفات في مواضع متعددة من هذا البحث أهمها قاعدة الشمول التي استهللناه بها، هي ما جعل ابن تيمية يضمن مسائل العموم في قواعد ذات دلالات عميقة ومتينة، كما سيظهر إن شاء الله، ونحن توطئة لهذه القواعد وأسوة ببقية مباحث هذه الرسالة، سنمهد لهذا المبحث بأهم ما لا يستغنى عنه في التمهيد له، وندع بقية التفاصيل لمواضعها الأصلية في البحث، فنقول وبالله التوفيق:

أولا: العام

تعريفه

العام في اللغة، اسم فاعل من العموم بمعنى الشمول، من عمّ الشيء يعمّ عموما، أي شمل الجماعة، يقال: عمهم بالعطية، أي شملهم، ويقال: عم المطر، أي شمل الأمكنة كلها[(١)]، قال ابن فارس: "العام الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئا، وذلك قول الله جل ثناؤه: ﴿خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ (النور ٤٥) وقوله ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام

(١)انظر: معجم مقاييس اللغة ١٨/٤، (عم) الصحاح ١٩٩٣/٥، اللسان ٤٠٦/٩ (عمم)

١٠٢)"[١]

وأما في الاصطلاح، فقد اختلفت عبارات الأصوليين في حد العام بناء على اعتبارات متعددة، منها: النظر إلى درجة الاستغراق التي يتضمنها العام وكميتها، ومنها: النظر إلى كيفية هذا الاستغراق، والتفريق بينه وبين المطلق، إلى غير ذلك، ولن نخوض في تفاصيل ذلك الآن، إلا أننا نذكر جملة من هذه التعريفات، ونحيل إلى البقية، ونختار ما نرى ترجيحه.

فمنها: تعريف الطوفي وابن النجار: (لفظ دال على جميع أجزاء ماهية مدلوله)[٢]، وتعريف أبي الحسين البصري، وأبي الخطاب[٣]: (اللفظ المستغرق لما يصلح له)[٤]، وقد عدل العلامة الشنقيطي هذا التعريف ليصبح: (اللفظ المستغرق لما يصلح له بحسب الوضع دفعة بلا حصر)[٥]، وتعريف القاضي أبي يعلى[٦] الباقلاني: (ما عم شيئين فصاعدا)[١]،

---

(١)انظر: الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس ص١٧٨-١٧٩ (نقلا عن تفسير النصوص)

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ٤٥٩/٢، شرح الكوكب المنير ١٠١/٣

(٣)محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، أبو الخطاب البغدادي الأزجي الحنبلي، إمام الحنابلة في عصره، كان عالم زمانه، وفريد عصره، وكان له القدم العالي في الأصول والفروع، وانتهت إليه رياسة الحنابلة في وقته، صنف التمهيد في أصول الفقه وغيره، توفي في جمادى الآخرة سنة ٥١٠هـ ببغداد ودفن قريباً من الإمام أحمد .انظر : طبقات الحنابلة مع الذيل (٢٥٨/٢-١١٦/٣) - السير (٣٤٨/١٩) ت (٢٠٦)

(٤)انظر: المعتمد ١٨٩/١، التمهيد ٥/٢

(٥)انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢٤٣

(٦)محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء، أبو يعلى، الإمام العلامة، شيخ الحنابلة، القاضي، ولد سنة ٣٨٠هـ، أفتى ودرس وتخرج به الأصحاب وانتهت إليه الإمامة في الفقه، ألف كتاب (أحكام القرآن) و (المعتمد) و (العدة) في أصول الفقه وغير ذلك، توفي سنة ٤٥٨هـ .انظر : السير (٨٩/١٨) - طبقات الحنابلة (١٩٣/٢) - الأنساب (٣٥١/٤)

وقريب منه تعريف الغزالي [٢]، وتعريف ابن الحاجب: (ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه ضربة) [٣]، وتعريف السرخسي: (كل جمع ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى) [٤]

وإذا كان لنا أن نختار من بين هذه التعريفات ما يكون أقرب إلى أداء المقصود، وإن كانت كل واحد منها لا يعدم دلالة من حيث يفقدها الآخر، ويكتمل من جهة في حين ينقص من جهة أخرى؛ فإننا نفضل اتباع خطى من سبقنا في هذا الميدان، وكان له باع فوقنا واطلاع؛ فقد تتبع الدكتور محمد أديب الصالح تعريفات العام ثم وضع تعريفا انتقى ألفاظه من مجموع ما درس، مما استعرضنا أكثره هنا، وهذا التعريف الذي وضعه الدكتور ونرى ترجيحه معه هو:

(اللفظ الموضوع وضعا واحدا للدلالة على جميع ما يصلح له من الأفراد على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصر في كمية أو عدد معين) [٥].

صيغ العام

يرى جمهور الأصوليين من الأئمة الأربعة والظاهرية وعامة المتكلمين، أن للعموم صيغا تخصه، وهي حقيقة فيه مجاز في الخاص على الأصح عندهم؛ لأن كونها للعموم أحوط من كونها للخصوص، ويعرف هؤلاء بأرباب العموم، وقال بعضهم بل هي حقيقة في الخصوص مجاز في العموم؛ لأنه القدر المتيقن من الدلالة وما زاد فمحتمل، ويسمون أرباب

---

(١)انظر: العدة ١/١٤٠، المسودة ص٥٧٤

(٢)انظر: المستصفى ٢/٣٢

(٣)انظر: بيان المختصر ٢/١٠٤

(٤)انظر: أصول السرخسي ١/١٢٥

(٥)انظر: تفسير النصوص ٢/٩-١٠

الخصوص، ويحكى هذا القول عن أبي هاشم الجبائي ومحمد بن شجاع الثلجي[١]، وجماعة من المعتزلة، وقال بعضهم هي مشتركة بينهما، وهم الواقفية، وهذا قول القاضي أبي بكر الباقلاني، ويحكى عن أبي الحسن الأشعري.

والمشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري وأصحابه، ومنهم الآمدي أن العموم لا صيغة له، بل توقف الألفاظ الصالحة له حتى يدل دليل على إرادة العموم أو الخصوص[٢].

ومذهب الجمهور أقوى من أن يحتاج إلى ترجيح أو اختيار، وحججه كثيرة مبثوثة تولى علماء السلف قديما وحديثا الرد بها على المخالفين، مع ندرتهم وغرابة قولهم؛ إذ لو لم يكن مع قول الجمهور إلا سبق الفهم إلى العموم والشمول من مثل صيغة (كل وجميع)، وتبادر الذهن إلى تلقي ذلك بلا إيحاء ولا تعليم لكان كافيا لكل طالب حق، متنزه عن الشطط والغلوائية في التفكير، فكيف وهناك من أدلة الشرع وإجماع الصحابة وهم أهل التنزيل وأعلم بالتأويل، بالإضافة إلى مسلمات اللغة ومقتضيات العقل والمنطق، ما يؤكد صدق هذا القول ووجاهة هذا المذهب، ويمكن الرجوع إلى المراجع التي أحلت إليها في الهامش للاطلاع على تفصيلات هذه الحجج.

وقد ذكر الجمهور من الأصوليين للعام صيغا متعددة يمكن أن أجملها فيما يلي:

١. ما عرف (بأل) غير العهدية (أي التي ليست للعهد) وهو أنواع:

---

(١)أبو عبدالله، الفقيه البغدادي الحنفي، ويعرف بابن الثلجي، وكان من الواقفة في القرآن إلا أنه يرى رأي أهل العدل والتوحيد، له كتاب (المناسك)، توفي سنة ٢٦٦هـ عن خمس وثمانين سنة. انظر: السير (٣٧٩/١٢) - الأنساب (٥١٢/١) - الفهرست (صـ٣٤٨)

(٢)انظر تفصيلات هذه الأقوال مع أدلتها ومناقشاتها في: شرح الكوكب المنير ١٠٨/٣، المسودة ص٨٩، التمهيد ٦/٢، المستصفى ٣٤/٢، ٣٦، ٤٦ شرح اللمع ٣٠٨/١، الإحكام للآمدي ٤١٦/١، أصول السرخسي ١٣٢/١، نهاية السول ٣٤٣/٢، بيان المختصر ٢/ ١١١، روضة الناظر ١٢٥/٢، شرح مختصر الروضة ٢/ ٤٧٧، شرح تنقيح الفصول ص١٩٢، الإحكام لابن حزم ٣٨٨/١

- ما كان مفردا كـ (السارق والسارقة)
- ما كان جمعا له واحد من لفظه كـ(المسلمين والمشركين)
- ما كان جمعا لا واحد له من لفظه كـ(الناس والحيوان والماء والتراب)

٢. ما أضيف من ألفاظ العموم إلى معرفة كـ(عبيد زيد) و(مال عمرو) فالأول لفظه جمع، والثاني اسم جنس، فلو قلت: "رأيت عبيد زيد ومال عمرو" اقتضى ذلك: أن الرؤية كانت لجميع ذلك.

٣. أدوات الشرط نحو (مَن) بفتح الميم فيما يعقل، و(ما) فيما لا يعقل، وقيل: إن (ما) في الخبر والاستفهام تكون للعاقل وغيره، و(أي) للعاقل وغيره، وتعم (مَن) و(أي) المضافة إلى الشخص ضميرهما فاعلا كان أو مفعولا، و(أين) و(أنى) و(حيث) للمكان، و(متى) و(أيان) للزمان.

٤. لفظتي (كل) و(جميع) وما تصرف منهما، ونحوهما (معشر) و(معاشر) و(عامة) و(كافة) و(قاطبة) وما أشبه هذه الألفاظ.

٥. النكرة في سياق النفي أو الأمر، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ (الأنعام ١٠١) ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾ (الإسراء ١١١)، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ (الإخلاص ٤)، ونحو (أعتق رقبة)، وكذا النكرة الواقعة في سياق النهي نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا ﴿٢٤﴾﴾ (الإنسان٢٤)، وفي سياق الشرط كقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ﴾ (التوبة ٦)، وفي سياق الامتنان كقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴿٤٨﴾﴾ (الفرقان ٤٨)[١].

---

(١)انظر: روضة الناظر٢/١٢٣، شرح مختصر الروضة٢/ ٤٦٥،شرح الكوكب المنير ٣/١١٩، المسودة

ثانيا: الخاص

تعريفه

الخاص في اللغة، اسم فاعل من الخصوص، بمعنى الإفراد بالشيء والانفراد به، يقال: خصه بكذا يخصه، خصا، وخصوصا، وخصوصية، بالفتح والضم والفتح أفصح، أي أفرده به دون غيره، ومنه قول الشاعر:

إن امرأ خصني عمدا مودته   على التنائي لعندي غير مكفور[(١)].

وأما في الاصطلاح، فالخاص كما عرفه البزدوي والسرخسي: (كل لفظ موضوع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة، وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد)[(٢)]، وكما عرفه الطوفي هو: (اللفظ الدال على شيء بعينه)[(٣)].

وأما **التخصيص**، وهو المقصود، وعليه مدار البحث في باب الخصوص؛ لكونه الفعل الذي يتوصل من خلاله إلى دلالة اللفظ من حيث العموم والخصوص، وبه يحكم عليه بأنه خاص أو لا، ولهذا انصب اهتمام الأصوليين في هذا الباب به تعريفا وتحديدا، فمعظمهم عرفوه بأنه: (قصر العام على بعض أفراده، أو مسمياته، أو أجزائه) وبعضهم حده بأنه: (إخراج بعض ما يتناوله الخطاب أو اللفظ عنه) وقيل هو: (بيان أن بعض مدلول اللفظ غير

ص١٠٠، التمهيد ٥/٢، المستصفى ٣٥/٢-٣٦ شرح اللمع ٣٠٢/١، الإحكام للآمدي ٤١٥/١، أصول السرخسي ١٥١/١، بيان المختصر ٢/ ١١٣، شرح تنقيح الفصول ص١٧٩، مذكرة الشنقيطي ص٢٤٧

(١)انظر: مقاييس اللغة ١٥٣/٢، الصحاح ١٠٣٧/٣، اللسان ١٠٨/٤، المصباح المنير ٢٢٢/١ (خصص)

(٢)انظر: كشف الأسرار ٣٠/١-٣١، أصول السرخسي ١٢٤/١-١٢٥

(٣)انظر: شرح مختصر الروضة ٥٥٠/٢

مراد بالحكم)[١].

ومن هذه التعريفات المتقاربة المعاني صاغ الدكتور محمد أديب تعريفا عصريا يبدو ملائما وجامعا هو: (صرف العام عن عمومه وإرادة بعض ما ينطوي تحته من أفراد)[٢].

أنواع المخصصات

ولأن قيمة الخاص، ودلالة التخصيص يتوقفان على المخصِّص، فدوره في العملية رئيس ومهم، ولهذا اعتنى الأصوليون عناية شديدة ببيان المخصصات وأنواعها، وقيودها وشروطها ودلالاتها، وخصصوا لذلك بحوثا وأبوابا؛ ولهذا لا يسعنا إلا أن نسلط بعض الضوء على هذا الجانب في حديثنا حول الخاص، ولو بصورة إجمالية، وفي لمحة سريعة، فنقول:

المخصصات التي ذكرها الأصوليون أنواع، منهم من ذكرها هكذا سردا، ومنهم من وضعها في تصنيفات، واختلفوا في كثير من تفصيلاتها، والتزاما بمنهجنا هنا سوف لن نخوض في تلك الاختلافات التفصيلية، وسنكتفي بعرض إجمالي لهذه المخصصات، كما ذكرت عند الأصوليين على اختلاف مذاهبهم فيها، وتباين مواقفهم منها؛ واضعين في اعتبارنا الإحاطة بجملة هذه المخصصات-ما أمكن- مع التمثيل وبعض البيان، وهي نوعان رئيسان هما:

الأول: المخصصات المنفصلة

ويقصد بها الأدلة التي تفيد الخصوص في دلالة مستقلة لا تتوقف على غيرها، وهي أنواع، منها ما يلي:

---

(١)انظر تعريفات التخصيص في: بيان المختصر ٢٣٥/٢كشف الأسرار ٣٠٦/١، نهاية السول ٢٦٨/٢، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٣/٢، شرح تنقيح الفصول ص٥١، الإحكام للآمدي ٤٨٥/١، المحصول ٣٩٦/١، شرح مختصر الروضة ٥٥٠/٢، شرح الكوكب المنير ٢٦٧/٣، تيسير التحرير ٢٧٢/١، فواتح الرحموت ٣٠٠/١

(٢)انظر: تفسير النصوص ٧٨/٢

١. الحس، ومثلوا له بقوله تعالى في صفة الريح العقيم: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ (الأحقاف ٢٥)، قالوا: فإنا علمنا بالحس أنها لم تدمر السماء والأرض مع أشياء كثيرة فكان الحس مخصصا لذلك، وكذا قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل ٢٣) فقد شهد الحس على أنه ثم أشياء لم تؤت منها.

٢. العقل، وبه خص من لا يفهم من عموم النص نحو: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (آل عمران ٩٧)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ (البقرة٢١)، فإن هذا الخطاب يتناول بعمومه من لا يفهم من الناس، كالصبي والمجنون لكنه خرج بدليل العقل، فكان مخصصا للعموم الذي به.

٣. العرف، وهو أن يتعارف الناس ويعتادوا استعمال لفظ عام في معنى مخصوص، كتعارفهم على استعمال لفظ الطعام على المقتات منه فيخص به، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ (المجادلة٤)، وهذا يسمى العرف القولي، ولا خلاف عندهم في التخصيص به، وإنما الخلاف في العرف العملي، كما إذا كان من عادتهم أن يأكلوا طعاما مخصوصا، فهل يخص به العام؟ خلاف بينهم.

٤. الإجماع، لأنه نص قاطع شرعي، والعام ظاهر؛ لأنه يدل على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراده بطريق الظهور لا بطريق القطع، وإذا اجتمع القاطع والظاهر كان القاطع متقدما ، ومن أمثلته: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ (الجمعة ٩)؛ قال

الصيرفي[١] وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة" فخرجا من عموم الآية بالإجماع.

٥. النص الخاص، كتخصيص قوله ﷺ (لا قطع إلا في ربع دينار)[٢] لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة ٣٨)، فإن هذا يقتضي عموم القطع في القليل والكثير، فخص بالحديث ما دون ربع دينار، فلا قطع به وسواء كان العام كتابا أو سنة، متقدمة أو متأخرة؛ لقوة الخاص وهو قول الجمهور.

٦. المفهوم[٣] فإن كان مفهوم موافقة كان مخصصا اتفاقا، وإن كان مفهوم مخالفة فإنه يكون مخصصا عند القائل به، وخالف القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب أيضا، والمالكية، وابن حزم، مثال الأول: قوله ﷺ (في أربعين شاة شاة)[٤]

---

(١)محمد بن عبدالله، أبو بكر، المعروف بالصيرفي، فقيه شافعي من أهل بغداد، أخذ الفقه عن ابن سريج، قال أحمد بن خلكان: حكى أبو بكر القفال في كتابه الذي صنفه في الأصول أن أبا بكر الصيرفي كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، من تصانيفه (شرح الرسالة) و (كتاب الإجماع)، توفي سنة ٣٣٠هـ .انظر : طبقات السبكي (١٨٦/٣) – وفيات الأعيان (٣٢٨/٢) – الأنساب (٥٧٤/٣)

(٢)متفق عليه معنىً من حديث عائشة –أخرجه البخاري–كتاب الحدود–باب قول الله تعالى ﴿والسارق والسارقة...﴾– حديث (٦٤٠٧)، ومسلم–كتاب الحدود–باب حد السرقة ونصابها– حديث (١٦٨٤)، وأما لفظه فأخرجه ابن حبان في صحيحه–كتاب الحدود–باب حد السرقة– حديث (٤٤٦٥)

(٣)سيأتي الحديث حول المفهوم وأنواعه ضمن أقسام دلالات الألفاظ في هذا السياق، انظر: ص ٦٧٠ وما بعدها

(٤)أخرجه البخاري–كتاب الزكاة–باب زكاة الغنم–حديث (١٣٨٦)، وأبو داود–كتاب الزكاة–باب زكاة

فإنه يعم كل أربعين من الشاء، سواء كانت سائمة أو غيرها، ولكنه خص بقوله: (في سائمة الغنم الزكاة)؛ فإن مفهومه يقتضي أن غير السائمة لا زكاة فيها، ومثال الثاني: قوله ﷺ (خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه)[(١)]؛ فإنه عام وخصص بمفهوم قوله: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا)[(٢)].

٧. فعل النبي ﷺ كتخصيص قوله عز وجل في الحيض ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ﴾ (البقرة ٢٢٢) بكونه ﷺ كان يباشر الحائض دون الفرج متزرة، فإن الآية اقتضت عموم عدم القربان في الفرج وغيره، وفعله ﷺ خص النهي بالفرج، وأباح القربان لما سواه.

٨. تقرير النبي ﷺ على خلاف العموم، مع قدرته على المنع من خلافه؛ لأن

السائمة–حديث (١٥٦٨)، والنسائي في الكبرى–كتاب الزكاة–باب زكاة الإبل– حديث (٢٢٢٧)

(١)هو بهذا اللفظ ضعيف –أخرجه البيهقي في الكبرى (١/٢٥٩)، وابن ماجه–كتاب الطهارة وسننها– باب الحياض– حديث (٥٢١)، وأخرجه بلفظ "إن الماء طهور لا ينجسه شيء) من غير استثناء أبو داود– كتاب الطهارة–باب ما جاء في بئر بضاعة– حديث (٦٧)، والترمذي–كتاب الطهارة–باب ما جاء إن الماء لا ينجسه شيء–حديث رقم (٦٦)، وأحمد في المسند (٣/١٥، ٣١، ٨٦)، وصححه الألباني في الإرواء (١/٤٥) حديث (١٤) جميعاً من حديث أبي سعيد

(٢)أخرجه أصحاب السنن من حديث ابن عمر، أخرجه أبو داود–كتاب الطهارة–باب ما ينجس الماء– حديث (٦٣)، والترمذي–كتاب الطهارة–باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء–حديث (٦٧)، والنسائي–كتاب الطهارة–أبواب المياه–التوقيت في الماء– حديث (٥٠)، وابن ماجه–كتاب الطهارة وسننها–باب مقدار الماء الذي لا ينجس–حديث (٥١٧)، وصححه الألباني في الإرواء (١/٦٠) برقم (٢٣)

إقراره كصريح إذنه؛ إذ لا يجوز له الإقرار على الخطأ لعصمته، ومثاله افتراضا: أن النهي عن شرب الخمر إنما هو عام قطعا، فلو فرض أنه رأى أحدا يشرب مقدارا يسيرا منها وأقره عليه، كان إقراره تخصيصا للعموم.

٩. قول الصحابي عند من يرى أنه حجة؛ فما كان حجة يكون مخصصا، وأما من لا يحتج بقول الصحابي فلا يجيز التخصيص به.

١٠. قياس النص الخاص يقدم على عموم نص آخر فيخص به، مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ (البقرة ٢٧٥) فهو عام في جواز كل بيع، ثم ورد النص بتحريم الربا في البر بعلة الكيل، وقياسه تحريم الربا في الأرز، فهو قياس نص خاص يخص به عموم إحلال البيع[١].

الثاني: المخصصات المتصلة

ويقصد بها الأدلة التي تفيد تخصيص العموم في دلالة غير مستقلة، بل ترتبط في أدائها لمعناها بغيرها من الألفاظ التي تتصل بها، ولهذا تميزت على المخصصات المنفصلة بأمرين:

أحدهما: أنها يجب اتصالها بالعام المخصَّص لعدم استقلالها عنه، بخلاف المخصصات المنفصلة فلا يجب اتصالها به لاستقلالها بدلالتها.

والثاني: دخولها في النصوص كألفاظ العدد، بالإضافة إلى دخولها على الظواهر، بخلاف المخصصات المنفصلة فلا تدخل إلا على الظواهر دون النصوص[٢].

وهذه المخصصات المتصلة أنواع، منها ما يلي:

---

(١)راجع هذه المخصصات في: بيان المختصر٢/٣٠٦، كشف الأسرار١/٢٩٤، نهاية السول٢/٤٥٦، جمع الجوامع مع حاشية البناني٢/٣٦، الإحكام للآمدي١/٥١٧، المحصول١/٤٢٧، شرح الروضة ٢/٥٥٢، شرح الكوكب المنير٣/٢٧٧، المدخل ص٢٥٥، تيسير التحرير١/٣١٦، فواتح الرحموت١/٣٤٥، تفسير النصوص ٢/٨٥

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٥٨٤، المدخل ص٢٦١

١. الاستثناء، وهو: "إخراج بعض الجملة بـ(إلا) أو إحدى أخواتها"، وأخواتها هن: (غير) و(سوى) و(عدا) و(خلا) و(حاشا) و(ليس) و(لا يكون)، وقيل هو: "قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول" والتعريف الأول أشهر، وأمثلته كثيرة منها قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ (النحل ١٠٦) فإن قوله ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ﴾ عام يشمل كل كافر، ولكن الاستثناء في قوله ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ صرف هذا العام عن عمومه، وجعله قاصرا على من كفر راضيا مختار.

والاستثناء أهم المخصصات على الإطلاق، وله في علم أصول الفقه شأن خاص؛ ولهذا اهتم به الأصوليون كثيرا، وخصصوا له بحوثا خاصة، ومنهم من أفرده بمصنفات مستقلة، وذكروا فيه أحكاما كثيرة، ومسائل متعددة، ولكننا سنكتفي منها بهذا القدر، بناء على منهجيتنا المتفق عليها، ولعل منها ما سيرد أثناء صلب البحث.

٢. الشرط، وهو: "ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته" أو "ما توقف عليه تأثير المؤثر"، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ (النساء١٢)؛ فحالة عدم الولد للزوجة، هي الشرط الذي قصر استحقاق الزوج لنصف تركة الزوجة، ولولا هذا الشرط لأفاد النص استحقاق الزوج النصف في عموم الحالات.

وقد سبق لنا عند حديثنا حول الحكم الوضعي، الحديث حول الشرط، وتعريفه، وأنواعه، وذكرنا ثمَّ أنها أربعة: عقلي كالحياة للعلم، وشرعي كالطهارة للصلاة، وعادي كالسلم لصعود السطح، ولغوي

كالتعليقات، نحو (إن تقم أقم)، ولكنهم نصوا على أن اللغوي هو المخصص؛ فإن قولك: (إن جئتني أكرمك) مقتضاه في اللغة اختصاص الإكرام بالمجيء، ولذا نزل منزلة الاستثناء، واشترط فيه الاتصال مثله، دون بقية الأنواع(١).

٣. الصفة، والمراد بها هنا: المعنوية على ما حققه علماء البيان، لا مجرد النعت المذكور في علم النحو، فتشمل كل ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام، سواء كان الوصف نعتا، أو عطف بيان، أو حالا، وسواء كان ذلك مفردا، أو جملة، أو شبهها وهو الظرف والجار والمجرور، ولو كان جامدا مؤولا بمشتق، ولكن استثنوا من ذلك الوصف الخارج مخرج الغالب، أو المسوق لمدح أو ذم أو ترحم أو توكيد أو تفصيل، فليس شيء من ذلك مخصصا للعموم، ومثال الصفة المخصصة قوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُم مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ (النساء ٢٥) فلفظ (الفتيات) في الآية عام يشمل المؤمنات وغير المؤمنات، ولكن وصفه بـ(المؤمنات)، جعله مقصورا على المؤمنات دون غيرهن.

وقال الأصوليون: إن كانت الصفات كثيرة، وذكرت على الجمع عقب جملة تقيدت بها، أو على البدل فلواحدة غير معينة منها، وإن ذكرت عقب جمل ففي العود إلى كلها، أو إلى الأخيرة خلاف، وأما إذا توسطت بين جمل فلا وجه للخلاف في ذلك، فإن الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها(٢).

٤. الغاية، وهي: نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها، ولها

---

(١)انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/٣٢، الإحكام للآمدي ١/٥١٤، روضة الناظر ٢/١٩٠ شرح الكوكب المنير ٣/٣٤٠، حاشية المطيعي على نهاية السول ٢/٤٣٩

(٢)انظر: الفائق للصفي الهندي٢/٣٤٠، المستصفى ٢/٢٠٤ المدخل لابن بدران ص٢٦٥

لفظتان وهما: (حتى) و(إلى) كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة ٢٢٢) وقوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ (المائدة ٦)، ومن ألفاظها عند بعضهم (اللام) ومثالها قوله تعالى: ﴿سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ (الأعراف ٥٧) أي إلى بلد، و(أو) ومثالها قول الشاعر: (لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى) أي إلى أن أدرك المنى.

وأكثر الأصوليين متفقون على أن ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها، لأنه بغير ذلك لا يكون غاية، بل وسطا بلا فائدة، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ (البقرة ١٨٧)، قالوا: ليس شيء من الليل داخل قطعا، واختلفوا في الغاية نفسها هل تدخل في المغيا أم لا؟ والذي صرح به الأكثر: أن ما بعدها محكوم عليه بنقيض حكم ما قبلها، ما لم يتقدم على الغاية عموم يشملها، فإذا تقدمها ذلك نحو (قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام)، لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها، ومثله: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ (القدر ٥)

٥. بدل البعض من الكل، نحو (أكرم القوم علماءهم) فإنه يخصص عموم القوم بلفظ (علماءهم) لأنه بدل منه، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ (المائدة ٧١)، ولم يذكر هذا النوع إلا بعض الأصوليين كابن الحاجب والشوكاني[1].

---

(١)راجع هذه المخصصات في: بيان المختصر ٢/٢٨٤، نهاية السول ٢/٤٠٧، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/١٤، الإحكام للآمدي ١/٤٩١، المحصول ١/٤٠٦، شرح مختصر الروضة ٢/٥٨٠، شرح الكوكب المنير ٣/٢٨١، المدخل ص٢٦١، تيسير التحرير ١/٢٧١، فواتح الرحموت ١/٣١٦.

وفي كلمة موضوعية مجملة يقرر ابن تيمية مدى قدرة هذه المخصصات المتصلة على تخصيص ما تدخل عليه، والمقدار الذي تأتي عليه في العام الذي تقترن به، وهي مسألة فرعية وقع الخلاف عريضا فيها بين الأصوليين، فمنهم من رأى أن الاستثناء يعود في تخصيصه إلى مجموع ما دخل عليه، في حالة تعدده كالجمل أو المفردات المتعاقبة أو المتعاطفة، ومنهم من رأى اقتصار مدى الاستثناء على ما يليه مباشرة أي (الجملة أو المفردة الأخيرة)، وحيث إن هذا الخلاف الجانبي ليس من منهجنا استقصاؤه وبحثه، فسنكتفي بموقف لابن تيمية يتسم في هذه المسألة بالموضوعية والاختصار، ويشير فوق المخصصات المتصلة السابقة إلى بعض شبيهاتها، في إضافة مفيدة ومثمرة، مع ما يبني عليه هذا الموقف من إلحاق للمتشابهات ببعض بناء على قاعدة تيمية مطردة ذات أبعاد فكرية قوية وراسخة، مما يرتبط ارتباطا وثيقا بهذا البحث، وطبيعته، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

((فأما الصفات وعطف البيان والتوكيد والبدل، ونحو ذلك من الأسماء المخصصة، فينبغي أن تكون بمنزلة الاستثناء، وأما الجار والمجرور، مثل أن يقول: (على أنه) أو (بشرط أنه) ونحو ذلك، فينبغي أن يتعلق بالجميع قولا واحدا؛ لأن هذه الأشياء متعلقة بالكلام لا بالاسم، فهي بمنزلة الشرط اللفظي، فإذا قال: (أكرم بنى تميم وبنى أسد وغطفان المجاهدين) أمكن أن يكون (المجاهدين) تماما لغطفان فقط، فإذا قال: (بشرط أن يكونوا مؤمنين، أو على أن يكونوا مؤمنين) فان هذا متعلق بالإكرام، وهو متناول للجميع تناولا واحدا، بمنزلة قوله: (إن كانوا مؤمنين)، فيجب أن يفرق بين ما يكون متعلقا بالاسم، وما يكون متعلقا بالكلام، وهذا فرق بين محقق يجب اعتباره))[1].

إرشاد الفحول ص١٥٤، تفسير النصوص ٢/٩٥

(١)المسودة ص١٥٧، وانظر: القواعد والفوائد الأصولية ص٢١٤، شرح الكوكب المنير ٣/٣٥٤، المدخل لابن بدران ص٢٦٥

المطلق والمقيد

الإطلاق والتقييد من المباحث اللفظية المهمة، في أنواع اللغات من الوجهة الأصولية، وهما من التقسيمات التي تندرج تحت الاعتبار الثاني من الاعتبارات التي درجنا عليها هنا، وهو التقسيم بالنظر إلى محتوى اللفظ ودلالته، فهما أقرب -كما سيظهر إن شاء الله- إلى هذا مع عدم إلغاء الاعتبارات الأخرى؛ ولهذا لم تتفق اصطلاحات الأصوليين في تصنيفهما، فمنهم من اعتبرهما مندرجين تحت الخاص، ومنهم من عدهما نوعين مستقلين ضمن دلالات الألفاظ، وطرق استنباط المعاني والأحكام.

والحق الذي ظهر لي -والله أعلم بالصواب- أن المطلق والمقيد نوعان هما أقرب إلى الاستقلال بنفسهما عن الارتباط بغيرهما من بقية المباحث، وهما من هذه الجهة أشبه ببقية الأنواع التي سبقت ضمن هذا المطلب، غير أن هذه الاستقلالية الثابتة لهما عن غيرهما، يقابلها ارتباط بينهما يكاد يكون كليا، يجعل منهما وحدة لا يستغني جزءاها، أحدهما عن الآخر، وهما من هذه الجهة يختلفان عن بقية الأصناف الواردة في سياقهما، وهذا -فيما بدا لي- هو الأمر الذي جعل تناولهما في هذه الصورة المندمجة أمرا لا مناص منه، وهو ما درج عليه كثير من الأصوليين؛ ولأن تناولهما بهذه الصورة المستقلة من حيث الجنس، المرتبطة من حيث النوع، هي وسط بين المنهجين والأسلوبين، أسلوب الاستقلال الكلي خارجيا وداخليا، والدمج الكلي لهما كذلك بغيرهما؛ ولذا اخترت سلوكها، وسيكون تناولي لهما بناء على ذلك وفق ما يلي:

أولا: تعريف المطلق والمقيد

المطلق

المطلق في اللغة، اسم مفعول من أطلق يطلق إطلاقا، وهو الرباعي من مادة (طلق) التي تدور معانيها كما يقول ابن فارس حول (التخلية والإرسال)، ومن ذلك قولهم: (أطلق

القوم) إذا تركوا أبلهم ترعى بلا قيود، و(أطلقت الأسير) أي خليته[١].

وأما في الاصطلاح، فعرفوه بتعريفات متعددة منها:

تعريف أكثر الحنابلة أنه: (اللفظ المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه)[٢]، وبعض الشافعية قالوا هو: (اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه)[٣]، وبعضهم قال هو: (اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي بلا قيد)[٤]، ومنهم من قال هو: (النكرة في سياق الإثبات)[٥]، وعرفه الأحناف بأنه: (اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات)[٦].

وقد أشار الطوفي إلى تقارب هذه الحدود الشديد حتى لا يبقى بينها فرق في الحقيقة، وبرهن على ذلك من خلال المثال فقال -رحمه الله- بعدما ذكر بعض هذه التعريفات: «معاني ما ذكرناه في المطلق والمقيد متقاربة لا يكاد يظهر بينها تفاوت؛ لأن قولنا: (رقبة) هو لفظ تناول واحدا من جنسه غير معين، وهو لفظ دل على ماهية الرقبة من حيث هي هي، أي مجردة عن العوارض، وهو نكرة في سياق إثبات»[٧].

---

(١)انظر: معجم مقاييس اللغة ٤٢٠/٣، الصحاح ١٥١٨/٤، اللسان ١٨٨/٨، (طلق)

(٢)انظر: المسودة ١٤٧، روضة الناظر١٩١/٢، مختصر الروضة ٦٣٠/٢، الكوكب المنير ٣٩٢/٣، المدخل٢٦٦

(٣)انظر: الإحكام للآمدي ٥/٣، بيان المختصر ٣٤٩/٢

(٤)انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٦٦/٢، شرح تقيح الفصول ص٢٦٦، فواتح الرحموت ٣٦٠/١، البحر المحيط ٤١٣/٣

(٥)انظر: الإحكام للآمدي ٥/٣

(٦)انظر: كشف الأسرار ٢٨٦/٢

(٧)شرح مختصر الروضة ٦٣٢/٢

وهذه التعريفات تلتقي -كما لاحظ الدكتور محمد أديب- عند دلالة المطلق على الحقيقة من حيث هي، مجردة عن معنى إضافي؛ وذلك لأن المطلق يدل على فرد غير مقيد لفظا بأي قيد، فهو شائع في جنسه؛ ولهذا فهو يرى تعريف المطلق بناء على ما فهمه من هذه التعريفات بأنه: (اللفظ الذي يدل على الماهية بدون قيد يقلل من شيوعه)(١).

ومن أمثلة المطلق قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المجادلة ٣) فكلمة (رقبة) لفظ مطلق؛ لأنه يتناول واحدا غير معين من جنس الرقاب، لم يقيد بأي قيد يقلل من شيوعه في أفراده، وكذا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ (المائدة ٣) (فالدم) فرد شائع في جنس الدماء كذلك، لم يقلل من شيوعه أي قيد من القيود فهو مطلق، وكذا قوله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي)(٢)، فلفظ (ولي) مطلق فهو يتناول واحدا غير معين من جنس الأولياء، لعدم تقيده بأي وصف من عدالة أو رشد أو غير ذلك(٣).

المقيَّد

المقيد في اللغة، اسم مفعول، من قيَّد -المضعف- يقيِّد تقييدا، وهو تفعيل من (القيد) واحد القيود والأقياد، قال ابن فارس: "القيد معروف، ثم يستعار في كل شيء يحبس"، ومنه

---

(١)انظر: تفسير النصوص ١٨٧/٢

(٢)أخرجه أبو داود-كتاب النكاح-باب في الولي-حديث (٢٠٨٥)، والترمذي-كتاب النكاح-باب ما جاء لا نكاح إلا بولي-حديث (١١٠١)، وابن ماجه-كتاب النكاح-باب لا نكاح إلا بولي-حديث (١٨٨١)، وأحمد في المسند (٤١٣/٤) والبيهقي في السنن(١١٢/٧)، وغيرهم من حديث أبي موسى وابن عباس وجابر وأبي هريرة بألفاظ متعددة منها: "لا نكاح إلا بولي" " لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"، "لا نكاح إلا ولي مرشد وشاهدي عدل"، وقد تتبع الألباني -رحمه الله- طرقه ورواياته وألفاظه في الإرواء (٢٣٥/٦) برقم (١٨٣٩) ثم قال: "وخلاصة القول الحديث صحيح بلا ريب"

(٣)انظر: شرح الكوكب المنير ٣٩٢/٣، تفسير النصوص ١٨٧/٢-١٨٨

قولهم: (قيدت الدابة) أي ربطتها منعا لها من الحركة، و(قيدت الكتاب) أي شكلته حتى لا تضطرب قراءته[١]

وأما في الاصطلاح، فقد عرفوا المقيد بما يقابل المطلق، وصرحوا في كل موضع بهذا التقابل، ليؤكدوا -ربما- على أن المفهومين يرتبطان، حتى لا يكاد يفهم أحدهما إلا مقرونا بالآخر؛ وقد أشرت إلى هذا آنفا، فمن المعاني ما لا يتميز إلا بضده، كما قيل: (وبضدها تتمايز الأشياء).

قال ابن النجار: "ويقابل المطلق المقيد، وهو: (ما تناول معينا أو موصوفا بوصف زائد على حقيقة جنسه)"[٢]، وهذا التعريف هو اختيار الأصوليين الذي عرفوا المطلق بغير المعين في جنسه، وهم جمهور الحنابلة[٣]، وأما الذين ركزوا في تعريف المطلق على شيوعه في جنسه، فقد نصوا على هذا التقابل كذلك في تعريفهم للمقيد فقالوا: "المقيد بخلاف المطلق وهو (لفظ دال على معنى غير شائع في جنسه)"[٤]، ومنهم من يحد من التعريف، فيقول: هو (ما دل على مدلول معين)[٥]، وهذا لا يشمل غير المعين الموصوف بوصف زائد على حقيقته؛ ولهذا لم يرتضه أكثرهم، ونصوا على شمول الحد لكلا اللفظين: المعين، والموصوف غير المعين[٦]، وأما الأحناف فعرفوه بما يقابل تعريفهم للمطلق فقالوا: هو (اللفظ

---

(١)انظر: معجم مقاييس اللغة ٤٤/٥، الصحاح ٥٢٩/٢، اللسان ٣٦٨/١١، (قيد)

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ٣٩٣/٣

(٣)انظر: روضة الناظر ١٩١/٢، شرح مختصر الروضة ٦٣٠/٢، المدخل ص٢٦٧

(٤)انظر: بيان المختصر ٣٤٩/٢

(٥)انظر: الإحكام للآمدي ٥/٣

(٦)انظر: بيان المختصر ٣٥٠/٢، روضة الناظر ١٩١/٢

الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة)[١].

ومرة أخرى يؤكد الطوفي تقارب هذه المعاني في تعريف المقيد، كما هي متقاربة في تعريف المطلق، ويؤكد ندرة الاختلاف بينها في الحقائق التطبيقية، وخفائه لدرجة أنه لم يظهر له في صورة من الصور، مع طول بحثه، ويضرب على ذلك مثالا كذلك، فيقول: ((وقولنا: (رقبة مؤمنة)، هو لفظ تناول موصوفا بأمر زائد على ماهيته، وهو لفظ دل على الماهية مع بعض عوارضها، وهو لفظ دل على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، وربما ظهر التفاوت بين هذه التعريفات، عند تدقيق النظر بصور نادر أو خفية، لكنا لم نسبر ذلك))[٢].

وقد اختار الدكتور محمد أديب هو الآخر تعريفا للمقيد، يقابل تعريفه السابق للمطلق، ومثل له بعدة أمثلة تطبيقية، فلا بأس من نقل نص كلامه؛ لفائدته في بيان مفهوم المقيد، وتوضيح المقصود به؛ إذ يقول:

((من الممكن تعريفه بأنه: (اللفظ الذي يدل على الماهية بقيد يقلل من شيوعه)، فهو يتناول عند دلالته على موضوعه واحدا، توفر فيه قيد من القيود، فلفظ (رقبة مؤمنة) مثلا في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء ٩٢)، من الخاص المقيد، فالمراد بالتحرير رقبة موصوفة بالإيمان، لا يجدي غيرها للخروج من عهدة الامتثال، وفي قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ (النساء ٩٢) قُيد الشهران بالتتابع، وفي قوله: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ (الأنعام ١٤٥) قيد الدم بكونه مسفوحا، ومن الأمثلة يتبين أن القيد جاء وصفا زائدا على حقيقة اللفظ نفسه، فـ(الإيمان) وصف زائد على حقيقة الرقبة نفسها؛ لأن الرقبة قد تكون مؤمنة وقد تكون كافرة، كما أن (التتابع) وصف زائد على حقيقة الشهرين نفسيهما، كذلك (السفح) وصف زائد على حقيقة نفس الدم، فكان اللفظ في كل هذا من

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٢/٢٨٦

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/٦٣٢

المقيد))[١].

ثانيا: مراتب الإطلاق والتقييد

من مظاهر ارتباط المطلق والمقيد ببعضهما حتى يكادان يتحدان كما أشرت؛ تداخلهما حتى يطلق الاسم نفسه على لفظ واحد في حالين من مختلفين، فهو من جهة مطلق، ومن جهة مقيد، وهو ما جعل كثيرا من العلماء ينبه على أن الإطلاق والتقييد إنما هو أمر نسبي، فكل واحد من المطلق والمقيد، يصح أن يسمى باسم الآخر في حالة من الحالات، وباعتبار من الاعتبارات، كما قال ابن النجار: ((وهما أمران نسبيان باعتبار الطرفين، فمطلق لا مطلق بعده كـ(معلوم)، ومقيد لا مقيد بعده كـ (زيد)، وبينهما وسائط تكون من المقيد باعتبار ما قبل، ومن المطلق باعتبار ما بعد كـ (جسم) و(حيوان) و(إنسان)))[٢].

ويشرح الطوفي هذا المعنى في مثال تطبيقي فيقول: ((الإطلاق والتقييد قد يجتمعان في لفظ واحد باعتبار الجهتين، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء ٩٢)، قيدت من حيث الدين بالإيمان، وأطلقت من حيث ما سواه، كالصحة والسقم، والطول والقصر، والنسب والبلد، فهي مقيدة من جهة، مطلقة من جهة))[٣].

وهذا ما جعلهم يعتبرون للإطلاق والتقييد مراتب متعددة بحسب ما يمكن تسميته قاعدة (تعدد القيود)، وتعني هذه القاعدة أن عدد الصفات الملحقة باللفظ المطلق هي التي تحدد درجة إطلاقه وتقييده، وتبين مرتبته في كل واحد من السُلّمين -سلم الإطلاق والتقييد- وفق القانون الذي أشار إليه ابن النجار أعلاه، وهو ما يتولى الطوفي بيانه بصورة أكبر باستخدام الأمثلة فيقول:

---

(١)تفسير النصوص ٢/١٨٩-١٩٠

(٢)شرح الكوكب المنير ٣/٣٩٥، وانظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٦٦، روضة الناظر ٢/١٩١-١٩٢

(٣)شرح مختصر الروضة ٢/٦٣٤

«وتتفاوت مراتبه، أي مراتب المقيد في تقييده، باعتبار قلة القيود وكثرتها، فما كانت قيوده أكثر كانت رتبته في التقييد أعلى، وهو فيه أدخل، فقوله: (اعتق رقبة مؤمنة، مصلية، سنية، حنبلية) أعلى رتبة في التقييد، من وقوله: (اعتق رقبة مؤمنة)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿أن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ۝﴾ (التحريم ٥)، أعلى رتبة في التقييد من قوله: ﴿مؤمنات قانتات﴾ لا غير، وقوله عز وجل: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة ١١٢) أعلى وأدخل في التقييد من اقتصاره على بعض الصفات المذكورة، فكلما كثرت الأوصاف المخصصة المميزة للذات من غيرها، كانت رتبة التخصيص والتقييد فيها أعلى»[(١)].

وبهذا يظهر أن للإطلاق والتقييد مراتب متعددة يمكن وضعها في فئات ثلاث:

المرتبة العليا

وهي غاية الإطلاق، أي اللفظ الذي بلغ مداه في الشيوع في جنسه بحيث لم يقيد بأي قيد، وهو نحو لفظ: (معلوم) كما مثل له ابن النجار، فهو مطلق تام الإطلاق لم يتقيد من أي جهة، فالمطلق في هذه المرتبة، هو الماهية المجردة من كل وصف، وهو ما سماه الصفي الهندي[(٢)] المطلق الحقيقي وعرفه بأنه: «لفظ دال على الماهية فقط»[(١)]، «أي من غير تقييد

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/٦٣٣-٦٣٤

(٢) محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي، صفي الدين أبو عبد الله، فقيه أصولي شافعي من المتكلمين، ولد بالهند سنة ٦٤٤هـ ونشأ في بلدته (دهلي) ثم خرج منها سنة ٦٦٧هـ فمكث بمكة مدة وبالروم، ثم استوطن دمشق وتولى فيها التدريس ومشيخة الشيوخ، له مناظرات مع ابن تيمية، توفي سنة ٧١٥هـ بدمشق، له مصنفات منها "الفائق" في الأصول .انظر: الذيل ١٦٠، البداية ١٤/٦٠،

بوحدة أو تعيين خارجي أو ذهني))، كما أوضح العلامة الشنقيطي[٢] .

المرتبة الدنيا

وهي منتهى التقييد، أي اللفظ البالغ مداه في التقييد، بحيث لا يتناول غير ماهية معينة لا يشاركها غيرها، وذلك كالعَلم، نحو (زيد)، والمشار إليه، نحو (هذا الرجل)، وهو المقيد الحقيقي، في مقابل المطلق الحقيقي، ويمكن تعريفه بأنه (لفظ دال على الماهية بكل القيود والصفات الممكنة)، حسب ما يفهم من عبارة الهندي بناء على تقابلهما في رأيه كبقية الأصوليين[٣]

المرتبة الوسطى

وهذه التي لا حد لطرفيها، فكل ماهية اتصل بها وصف أو قيد، يحد من شيوعها في جنسها، تخرج من الإطلاق المطلق إلى التقييد المقيد، وتزداد تقييدا كلما ازدادت القيود، وهكذا، نحو (رجل مسلم) مقيد، ولكن أقل تقييدا من (رجل مسلم عدل) ، وعلى هذا فقس، وهذه المرتبة ما يمكن تسميته بالمطلق والمقيد الإضافي أو النسبي أو الاعتباري كما سبق بيانه[٤] .

هذا وللإطلاق والتقييد مباحث أخرى كثيرة، منها حكمهما، وحمل أحدهما على الآخر، إلى غير ذلك، مما ليس من منهجنا دراسته في التمهيد، بل نرجئ الحديث حول ما نبحثه من تلك القضايا الجزئية حتى يرد في موضعه المناسب، ضمن القواعد التي هي بمثابة المسائل التفصيلية لقضايا هذا البحث ، والله ولي التوفيق، ،

الدرر ٤/١٤ ، الأعلام ٦/٢٠٠

(١)الفائق ٢/٤١١

(٢)نثر الورود ١/٣٢٠

(٣)انظر: الفائق ٢/٤١١

(٤)انظر: الفائق ٢/٤١١

المنطوق والمفهوم

دلالة اللفظ على معناه هي المقصود الأول والأخير الذي يسعى وراءه الأصوليون، وهي هدفهم الأكبر في باب اللغات، وغايتهم من دراستها، بل إن اللفظ ودلالته هو محور العملية الأصولية برمتها، فاللفظ هو وعاء الحكم، والحكم هو ثمرة علم أصول الفقه كله، فطرق دلالة هذا اللفظ على معناه، وسبل استنباط هذا الحكم من تضاعيف اللفظ وزواياه، لا شك مسألة بالغة الأهمية والخطورة في هذا العلم، والأداة والوسيلة المنوط بها هذا الدور الحيوي الهام لابد أن يكون لها من الأهمية ما يوازي دورها ووظيفتها، ومن هنا تأتي أهمية (المنطوق والمفهوم)كنوعين من أنواع المبادئ اللغوية، يؤديان هذا الدور، ويقومان بهذه الوظيفة، وهما النوع الأخير في التقسيم الذي سرنا عليه في هذا البحث، وهو التقسيم الثاني باعتبار المحتوى والدلالة.

وفي هذين النوعين خاصة يبدو معنى الدلالة اللفظية، فهما الطريقان اللذان اصطلح جمهور الأصوليين على أنهما طريقا دلالة الألفاظ على معانيها، وهي طريقة المتكلمين ومن سار على منهجهم، وخالفهم الأحناف في مدرسة الرأي، الذين اعتمدوا تقسيما مغايرا بعض الشيء، وإن كان التغيير في حقيقته لا يخرج عن الشكلية كثيرا، فدلالة الألفاظ عندهم تنحصر في أربعة أشياء (دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء)، ولكن الدخول في تفاصيل المذهب الحنفي يكشف بوضوح عدم وجود خلاف جوهري بين المدرستين، ولكننا لن ندخل في تفاصيل ذلك؛ فيكفينا أن هذا التقسيم الذي درجنا عليه، باعتبارنا المنطوق والمفهوم هما الطرق الرئيسة للوصول إلى مضامين اللفظ، وتفسير النص، هي طريقة جماهير الأصوليين، قديما وحديثا، وأن الطريقة الأخرى لا تخالفهم إلا شكليا فقط؛ ولهذا سنعتمد هذا التقسيم الذي على وفقه أيضا جاءت قواعد ابن تيمية الذي لم يخرج في هذا الإطار عن منهج الجمهور، وهو وقواعده محل بحثنا، فكان لزاما توطئة لها أن نسلط بعض الضوء على هذين المفهومين وما يتعلق بهما من جوانب تعريفية، حتى نستطيع أن نتناولهما فيما بعد على بصيرة وهدى.

ولذا سيكون حديثنا في هذا الصدد وفق المحاور التالية:

أولا: تعريف المنطوق والمفهوم

المنطوق

المنطوق لغة، اسم مفعول غير مسموع من النطق، بمعنى التكلم، خلاف السكوت، قال ابن منظور: نطق الناطق ينطق نطقا: تكلم، والمنطق: الكلام، والمنطيق: البليغ(١).

وأما اصطلاحا، فالمعنى عند الأصوليين شديد الارتباط باللغة؛ مما يفسر الصياغة التي تكاد تختص بأهل هذا الفن، حيث عرفوه بأنه: (المعنى المستفاد من اللفظ من حيث النطق به)، أو هو (دلالة اللفظ في محل النطق)(٢).

أي دلالة اللفظ المتكلم به، من حيث التكلم به، وليس من حيث السكوت عنه، وهذا ما يشرحه بعض الأصوليين بقوله: «والمراد بكون المعنى مدلولا عليه في محل النطق، أنه لا تتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق، لا على انتقال إليه من معنى آخر، فإن ما توقفت استفادته على الانتقال من معنى آخر –هو المنطوق– إليه هو المفهوم»(٣)، والمفهوم هو المستفاد من اللفظ المتكلم به، ولكن من حيث السكوت عنه، وليس من حيث التكلم به، كما سيأتي إن شاء الله بمزيد من التفصيل.

ولعل في تعريف الدكتور محمد أديب للمنطوق، ما يزيل بعض جوانب القصور التي لازمت تلك التعريفات القديمة، فيجمع ما تناثر من حدوده، ويشير إلى بعض التفاصيل التي غابت وراء تلك الألفاظ المختزلة، أو اختفت بسبب وعورة تلك التراكيب أحيانا؛ ولهذا رأيت أنه أنسب ما يعرف به المنطوق، لاسيما والخلاف غير واقع أصلا بين الأصوليين القائلين به حول معناه وحدِه، بقدر ما كانت عباراتهم –والله أعلم– هي التي لا تخلو من بعض

---

(١)انظر: اللسان ١٨٨/١٤، الصحاح ١٥٥٩/٤، معجم مقاييس اللغة ٤٤٠/٥، (منطق)

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ٤٧٣/٣، تيسير التحرير ٩١/١، الآيات البينات ٣/٢، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٣٧٤/١، فواتح الرحموت ٤١٣/١، الإحكام للآمدي ٦٣/٣، بيان المختصر ٤٣٢/٢

(٣)الآيات البينات ٣/٢

القصور في الوفاء بمقصوداتهم، وتعريف الدكتور هو: (دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به مطابقة أو تضمنا أو التزاما)[١]، فنلاحظ هنا اشتمال التعريف على أنواع دلالة المنطوق –التي سيأتي الحديث حولها إن شاء الله مفصلا– وهذا أكمل للتعريف وأجمع، بالإضافة إلى عطفه النطق على الكلام عطفا يبين أنه بمعناه، مما يعالج جانبا من جوانب القصور في التعريف القديم الذي يستعمل الكلمة نفسها في المسمى وفي تعريفه.

وحتى يزداد الأمر وضوحا لا بأس باستخدام التمثيل، فبالمثال يتضح المقال، وهذا ما تولاه الدكتور أديب أيضا، فقد وضع التعريف، وبين معناه وشرحه بالمثال، فقال:

((نحو دلالة قوله تعالى في آية المحرمات: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ (النساء ٢٣)،على تحريم نكاح الربيبة في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها، فدلالة هذا القسم من آية المحرمات التي جاءت لبيان من يحرم على الرجل الزواج بهن على تحريم الربيبة، هي دلالة بالمنطوق))[٢].

وبهذا يبدو واضحا ما يقصده الأصوليون بدلالة المنطوق، أو القدر المجمع عليه بينهم على الأقل[٣]، من أن المعنى الذي ينطق به اللفظ، ويدل عليه بوضعه اللغوي، هو المقصود بهذه الدلالة، وليس ما يمكن أن يستدل به عليه، باستخدام التعليل أو القياس، أو أي لون من ألوان النشاط العقلي الخالص، أي بعبارة أوجز، منطوق اللفظ هو: دلالاته التي يفهمهما كل سامع له أدنى معرفة بلغة الخطاب، والله أعلم بالصواب.

المفهوم

والمفهوم في اللغة، اسم مفعول قياسي من (فَهِم) المتعدي، تقول: فَهِم الشيء يفهمه فهْما وفَهَما وفهامة، فهو فاهم وفهِم، والشيء مفهوم، قال ابن منظور: الفهم معرفتك

---

(١)انظر: تفسير النصوص ١/ ٥٩٢

(٢)تفسير النصوص ١/ ٥٩١

(٣)انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢٨٢

الشيء بالقلب، وفهمت الشيء: عقلته وعرفته[1]، فالفهم في اللغة درجة من العلم فوق مجرد المعرفة، تتميز بقدرة على تشكيل المفهوم والتصرف فيه بما لا يخرجه عن حقيقته، والله أعلم.

وأما في اصطلاح الأصوليين، فواضح أنهم يعرفونه جميعا بما يقابل تعريفهم للمنطوق، ويجعلون تعريف كل واحد بما يقابل تعريف الآخر بمنزلة البيان له، كصنيعهم مع المطلق والمقيد فيما سبق معنا، كما يلتزمون السير في ظل المعنى الوضعي لكلمة (الفهم) التي اشتق منها الاسم الذي أطلقوه على هذا المسمى الاصطلاحي.

ولذا عرفوه بأنه: (ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق)، أو (المعنى المستفاد من حيث السكوت اللازم للفظ)[2].

وهذا يعني أن المفهوم في عرف الأصوليين يقصد به المعنى الذي يلمح من اللفظ بنوع من الاجتهاد العقلي، بدون أن يكون مصرحا به فيه، ولهذا يسمى عندهم أيضا (فحوى الخطاب) (ولحن الخطاب) (وإشارة الخطاب) ونحو ذلك من التسميات التي تفيد بكونه دلالة إشارية، يشير إليها ولا يصرح بها اللفظ، تلمح من خلاله، ولا تتهجى في حروفه؛ ولهذا اختلفوا في دلالته، هل هي عقلية محضة، أو مستفادة من اللفظ؟[3]، مع اتفاقهم على أنها لا تستفاد من اللفظ بصفته الوضعية؛ لأن العرب لم تضع اللفظ ليدل على شيء مسكوت عنه، فدلالة المفهوم إذن ليست وضعية على كل حال، وإنما هي إشارات ذهنية من باب التنبيه

---

(١)انظر: اللسان ٣٤٣/١٠، الصحاح ٢٠٠٥/٥، معجم مقاييس اللغة ٤٥٧/٤ (فهم)

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير٤٨٠/٣، ٤٧٣، تيسير التحرير٩١/١، الآيات البينات١٩/٢، جمع الجوامع مع حاشية البناني٣٨٢/١، فواتح الرحموت٤١٣/١، الإحكام للآمدي٦٣/٣، بيان المختصر٤٣٢/٢، المستصفى١٩١/١

(٣)انظر: البرهان ٣٠٨/١، ٣١٣، المستصفى ٧٠/٢، ٢١٢

بشيء على شيء، والله أعلم[(١)].

ولعل في تعريف الدكتور محمد أديب -وهو في ميدان تفسير النصوص فارس لا يجارى- فلعل في تعريفه للمفهوم مع شرحه، بعبارته العصرية الرشيقة، وأسلوبه العلمي الرصين، ما يضع في تصورنا فهما سريعا ومبسطا له، يقول -جزاه الله خيرا- في تعريف المفهوم والتمثيل له: «أما دلالة المفهوم فهي: (دلالة اللفظ على حكم في الكلام ولم ينطق به) نحو دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (الإسراء ٢٣) على تحريم أي نوع من أنواع أذى الوالدين، فهذه الدلالة ليست دلالة بالملفوظ الذي هو محل النطق، ولكنها دلالة بما فهم من هذا الملفوظ، وهو المفهوم»[(٢)].

ثانيا: أنواع المنطوق و المفهوم

هذه الدلالة التي قررناها للفظ، وعرفنا أنها تستفاد منه نطقا، أو فهما، في محل النطق، أو محل السكوت، ليست في درجة واحدة، بل تتفاوت دلالتها، باعتبارات معينة، ولهذا قسمها الأصوليون أقساما أصلية وفرعية، بحسب مستوى هذه الدلالة، ونوعها، بناء على اختلاف أنظارهم في الجهتين كليهما المستوى والنوع؛ ولهذا أحسن الشنقيطي بتصنيفه المنطوق والمفهوم بحسب مواقف الأصوليين منها إلى أصناف ثلاثة:

١. قسم من المنطوق باتفاق بينهم
٢. قسم من المفهوم باتفاق بينهم
٣. وقسم مختلف فيه، منهم من عده من المنطوق ومنهم من عده من المفهوم[(٣)].

ولأني وجدت هذا التقسيم هو أحسن ما يمكن أن تجمع على أساسه آراء الأصوليين

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٤٨٠، الإبهاج ١/٣٦٧

(٢) تفسير النصوص ١/٥٩٢

(٣) انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢٨١-٢٨٢

من الجمهور أصحاب هذه المدرسة في تصنيف دلالات الألفاظ، التي تنتهج طريقة المنطوق والمفهوم؛ لذا رأيت اعتماد هذا التقسيم لقرب دلالته، وسهولة تناوله، وجمعه بين الآراء، وعليه فسأتناول هذه الأقسام بهذا التصنيف، لأسلط بعض الضوء على كل قسم على حدة، فأقول وبالله التوفيق:

القسم الأول: المتفق على أنه من المنطوق

اتفق أصحاب مدرسة المتكلمين من أهل الأصول على أن ما دل عليه اللفظ نطقا بحسب وضعه اللغوي هو من المنطوق، سواء كانت دلالته على هذا المعنى الوضعي مطابقة أو تضمنا، حقيقة أو مجازا، كدلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة ٢٧٥) على جواز البيع وتحريم الربا، ومن هذه الدلالة دلالة الألفاظ على مسمياتها اللغوية، كدلالة كلمة البيع على المعاملة المعروفة، ودلالة الصلاة على العبادة المعروفة، ونحو ذلك[(١)]، وهذا النوع هو ما يسميه بعض الأصوليين بالمنطوق الصريح؛ لدلالته الصريحة على ما وضع له[(٢)].

وتشمل هذه الدلالة كما هو واضح نوعين رئيسين هما:

دلالة المطابقة

وهي دلالة اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي، وذلك كدلالة أسماء الأجناس كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ (البقرة ٦٧) فلفظة (بقرة) اسم جنس سيق ليدل على تمام معناه حقيقة وهو الحيوان المعروف، فأي بقرة كانت كافية لتنفيذ الأمر لو ذبحها بنو إسرائيل، وكذا قولك (رأيت أسدا يقاتل) فلفظة (أسد)

---

(١)انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢٧٩

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير٤٧٣/٣، بيان المختصر ٤٣٣/٢، فواتح الرحموت٤١٣/١، تيسير التحرير٩٢/١، تفسير النصوص٥٩٤/١

سيقت هنا لتدل دلالة مجازية على تمام المعنى المجازي وهو الإنسان الشجاع، وكذا دلالة الأعلام على مسمياتها، كدلالة (زيد) على رجل معين هي دلالة مطابقة، وكذا دلالة الأفعال على تمام معانيها الحقيقية أو المجازية ، والجمل الكلامية كذلك[(١)].

دلالة التضمن

وهي دلالة اللفظ على جزء معناه الحقيقي أو المجازي، وسميت دلالة تضمن لأن جزء المعنى قد فهم في ضمن فهم تمام المعنى، إلا أنه لم يكن فهم تمام المعنى مقصودا، بل المقصود هو فهم هذا الجزء، وحين جاء اللفظ دالا عليه وعلى غيره أمكن التقاط الجزء المقصود الموجود في ضمن المعنى الذي يشتمل عليه وعلى غيره، كدلالة لفظ (الإنسان) على الحيوان فقط، أو الناطق فقط، وكدلالة لفظ (السلف) على الصحابة فقط أو التابعين فقط، وكدلالة (العلم بالفقه) على العلم بمسائل الطهارة فقط، أو مسائل الصلاة فقط، وغير ذلك من الألفاظ والجمل التي تتضمن دلالة جزئية على معانيها، كأن يقول: (أنت بحاجة إلى الإكثار من السنن والنوافل، فصم الاثنين والخميس)، فيدل هذا القول ضمنا على كون صيام الاثنين والخميس من النوافل والسنن، وهكذا..[(٢)].

القسم الثاني: المتفق على أنه من المفهوم

كذلك اتفق جماهير الأصوليين على أنواع أخرى من الدلالة على أنها مما يفهم من اللفظ لا في محل النطق، حسب المعنى المصطلح عليه للمفهوم، وهو نوعان:

---

(١)انظر: تسهيل القطبي ص٢٩، ضوابط المعرفة لحبنكة الميداني ص ٢٨، جمع الجوامع مع البناني ٣٧٧/٢

(٢)انظر: تسهيل القطبي ص٣٠، ضوابط المعرفة لحبنكة الميداني ص ٢٨-٢٩، جمع الجوامع مع البناني ٣٧٩/٢

مفهوم الموافقة

ومعناه: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه، وموافقته له نفيا وإثباتا، لاشتراكهما في معنى يدرك بمجرد اللغة، دون بحث واجتهاد بالغ، وسمي مفهوم موافقة؛ لأن المسكوت عنه موافق في الحكم للمذكور، ويسمى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب[١].

وشرطه: أن يعرف مقصود المتكلم من الكلام حتى يعلم الحكم في محل السكوت، فمن خلال قصده يحكم على المسكوت بأنه أولى بالحكم من المنطوق أو مساوي له، وإلا فقد يقصد التنصيص على الأعلى دون أن يقصد دخول الأدنى فيه بطريق الأولى، كمن يقول: (اقتلوا هذا لأنه آذاني) فيعرف أنه لا يقصد دخول مجرد الضرب في الأمر، مع أنه أدنى من القتل فكان أولى به؛ وذلك لأن مقصود القائل منتهى العقاب، وليس مجرد الإيذاء، فبان بذلك أهمية القصد، في الحكم بمفهوم الموافقة؛ وهذا ما جعل بعض الأصوليين يعتبرونه من القياس، وليس مما يستفاد من دلالة اللفظ، ويسميه بعضهم القياس الجلي[٢]، ومن هنا يظهر أن هذا المفهوم له صورتان هما:

١. **مفهوم الموافقة الأولوي:** وهو أن يكون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق، كتحريم ضرب الوالدين، المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء ٢٣)؛ فإنه أولى بحكم التحريم من التأفيف المنطوق به، وكذا قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝﴾ (الزلزلة٧)؛ فإن مثقال الجبل المسكوت عنه، أولى بهذا الحكم من مثقال الذرة المنطوق، وهذا من التنبيه بالأدنى على الأعلى، ومثله التنبيه بالأعلى على الأدنى، كقوله

---

(١)انظر: شرح الكوكب المنير٣/٤٨١، فواتح الرحموت١/٤١٤، تيسير التحرير١/٩٣، بيان المختصر ٢/٤٤٠تفسير النصوص١/٥٩٤

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٧١٦، شرح الكوكب المنير٣/٤٨٢، بيان المختصر ٢/٤٤١

تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران ٧٥)؛ حيث نبه بالقنطار على ما هو دونه، فمن أدى القنطار أولى أن يؤدي ما هو دونه كالدينار، وهذا المفهوم هو ما يسمى فحوى الخطاب عند بعضهم، دون لحنه.

٢. **مفهوم الموافقة المساوي**، وهو أن يكون الحكم المسكوت عنه مساويا للمنطوق في استحقاق الذكر، وفي الأولوية بالحكم المنصوص عليه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ (النساء ١٠)؛ فهو دال بمنطوقه على تحريم أكل مال اليتيم، ودال بمفهومه على تحريم حرقه كذلك، والأكل والحرق متساويان في استحقاق حكم التحريم؛ إذ كلاهما إتلاف لمال اليتيم، وهو المقصود، وهذا هو الذي يسميه بعض الأصوليين لحن الخطاب[١].

مفهوم المخالفة

ومعناه: أن يكون المسكوت عنه مخالفا في الحكم للمنطوق، هكذا عرفه معظم الأصوليين[٢]، ومنهم من عرفه فقال: هو (الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه)[٣]، وقد استقى الدكتور محمد أديب من أقوالهم التعريف التالي: (دلالة

---

(١)انظر: شرح الكوكب المنير٣/٤٨١، فواتح الرحموت١/٤١٤، تيسير التحرير١/٩٣، بيان المختصر ٢/٤٤٠، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٣٨٣، الإبهاج ١/٣٦٧، تفسير النصوص١/٥٩٤

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير٣/٤٨٩، شرح مختصر الروضة ٢/٧٢٤ فواتح الرحموت١/٤١٤، تيسير التحرير١/٩٨، بيان المختصر ٢/٤٤٤، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٣٩٠، شرح تنقيح الفصول ص٥٣

(٣)انظر: روضة الناظر ٢/٢٠٣، شرح مختصر الروضة ٢/٧٢٤، المستصفى ٢/١٩١

اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم)[(١)] ؛ وأهمية هذا التعريف تكمن في إشارته إلى أهم ما في مفهوم المخالفة وهو (القيد) الذي عليه -كما سنرى إن شاء الله- مدار تنوع هذا المفهوم، وسمي مفهوم مخالفة كما هو واضح لما يرى من المخالفة بين حكم المذكور وغير المذكور، ويسمى أيضا ؛ دليل الخطاب ؛ قالوا: لأن دلالته من جنس دلالات الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه، أو لمخالفته لمنظوم الخطاب[(٢)].

شروطه: فقد ذكر الأصوليون لمفهوم المخالفة شروطا لا يعتبر إلا بها، وضابط هذه الشروط، كما ذكر ابن النجار وغيره: (أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت)[(٣)]، ومنها:

١. أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه ؛ إذ لو ظهر فيه ذلك كان مفهوم موافقة، وقد سبق.
٢. وأن لا يكون مخرجا مخرج الغالب، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم﴾ (النساء ٢٣)، فإن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج أي تربيتهم، فلا مفهوم لقوله (في حجوركم) لخروجه مخرج الغالب عند الجمهور، فتحرم الربيبة سواء كانت في الحجر أم لا.
٣. أن لا يقترن بالمنطوق ما يدل على تخصيصه بالحكم دون المسكوت، ، ولذلك صور كثيرة منها:

- أن يكون خرج لجواب سؤال عنه، أو حادثة تتعلق به، أو للجهل بحكمه دون حكم المسكوت، كما لو سئل ﷺ (هل في الغنم

---

(١)انظر: تفسير النصوص١/٦٠٩

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير٣/٤٨٩

(٣)شرح الكوكب المنير ٣/٤٩٦، وانظر: فواتح الرحموت ١/١٤١، الآيات البينات ٢/٣٢

السائمة زكاة؟) أو قيل بحضرته: (لفلان غنم سائمة) أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة، فقال: (في الغنم السائمة زكاة)[1]، فلا يكون لقيد السائمة مفهوم في مثل هذه الحالة، فتلحق بها غيره، إذ القصد في هذه الحالة الحكم على تلك الحادثة لا نفي الحكم عن ما عداها.

- أن يكون لموافقة الواقع، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران٢٨)، نزلت: في قوم من المؤمنين والوا اليهود دون المؤمنين، فلا مفهوم لقوله (من دون المؤمنين) لأنه قيد ذكر موافقة لواقعة النزول فقط فيكون تحريم موالاة الكفار مطلقا، سواء كان إزاء المؤمنين أو منفردين، والله أعلم.
- كون الكلام خرج مخرج التفهيم أو الامتنان، نحو: ﴿لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ (النحل ١٤)، فإنه لا يدل على منع القديد من لحم ما يؤكل مما يخرج من البحر كغيره، فلا مفهوم لقيد (طريا) لخروجه مخرج الامتنان.
- كون الكلام خرج لرفع خوف عن المخاطب، كقولك لمن يخاف من ترك الصلاة الموسعة (تركها في أول الوقت جائز)، ليس مفهومه عدم جوازها في باقي الوقت، لخروج قيد (أول الوقت) مخرج رفع الخوف من فوات الوقت عن المخاطب[2].

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٥١]

(٢)انظر: الكوكب المنير٣/٤٨٩، المدخل ص٢٨٢، فواتح الرحموت١/٤١٤، تيسير التحرير١/٩٩، بيان

أنواعه: ذكر الأصوليون لهذا النوع من المفاهيم أنواعا متعددة أوصلها بعضهم إلى عشرة، واختلفوا فيها كثيرا، بين الاعتبار وعدمه، فمنهم احتج بها ومنهم من منع، مع اتفاقهم من حيث الجملة على اعتبار هذه الأنواع من مفهوم المخالفة، ونحن نذكر هذه الأنواع إجمالا مع التمثيل، ونرجئ بقية النواحي التفصيلية من مثل حجية المفهوم، ونحوها من المسائل الفرعية، حتى ترد في موضعها ضمن القواعد، ولكنني أحب أن أنبه قبل سرد هذه الأنواع إلى أمرين مهمين، هما -حقيقة- ضابطان لا يستغنى عنهما في باب المفهوم، وهما:

الأول: أن تعدد هذه الأنواع إنما يأتي بناء على غياب أو حضور (القيد) المعتبر في المنطوق، وهذا القيد قد يكون صفة، أو غاية، أو شرطا، أو غير ذلك، فكل ما قيد به المنطوق، وثبت كونه قيدا فيه، يعتبر سببا خالفه بموجبه المسكوت، وهذا ضابط مهم في هذا الباب تتمحور حوله جميع الأنواع التي ذكرها الأصوليون، ما ذكرته منها وما لم أذكره، وقد أشار الدكتور محمد أديب إلى هذا المعنى حين قال: ((فإذا كان الكلام مقيدا بقيد، ودل النص بمنطوقه على حكم، دل بمفهومه المخالف على نقيض ذلك الحكم؛ لانتفاء القيد الذي من أجله كان ذلك الحكم))(١).

والثاني: أن مسألة حجية المفهوم مسألة طال فيها كلام الأصوليين، وكثر فيها جدلهم، وتنوعت تصنيفاتهم له، بسبب تباين مواقفهم هذه؛ ولذا فمن المفيد لطالب العلم أن يتمسك بقاعدة عامة في هذا الباب، يجمع بها ما تناثر من تلك الأقوال، بين الحجية والتنويع، وثمة قاعدة جميلة تفيد في هذا الصدد، هي قول الطوفي: ((والضابط في باب المفهوم: أنه متى أفاد ظنا، عرف من تصرف الشارع الالتفات إلى مثله، خاليا عن معارض، كان حجة يجب العمل به، والظنون المستفادة من دليل الخطاب، متفاوتة بتفاوت مراتبه، ومن

المختصر ٤٤٥/٢، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٣٩١/١، الآيات البينات ٣١/٢، مذكرة الشنقيطي ص ٢٨٨

(١) تفسير النصوص ٦٦٦/١

تدرب بالنظر في اللغة، وعرف مواقع الألفاظ، ومقاصد المتكلمين، سهل عنده إدراك ذلك التفاوت، والفرق بين تلك المراتب، والله أعلم))[(١)]

وهذه المراتب والأنواع منها:

١ مفهوم الصفة، وهو: تعقيب ذكر الاسم العام بصفة خاصة، في معرض الاستدراك والبيان، نحو: (في الغنم السائمة الزكاة)[(٢)]، فالغنم اسم عام، يتناول السائمة والمعلوفة، فاستدرك عمومه بخصوص السائمة، وبين أنها المراد من عموم الغنم، وليس المراد بالصفة هنا النعت، بل الصفة المعنوية كما سبق في مخصصات العام، وهي كل ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام، ومن أمثلته قوله ﷺ: (مطل الغني ظلم)[(٣)]، فمفهومه أن غير الغني لا يكون مطله ظلما.

٢. مفهوم الشرط، وهو: تعليق الحكم على شرط، نحو: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ (الطلاق ٦)، فإنه يفيد انتفاء الإنفاق عند انتفاء الحمل، ولا فرق بين تعليقه بشرط أو شرطين أو أكثر، والمقصود الشرط اللغوي بإحدى أدواته، ومنها (إن)و(إذا) ونحوها.

٣. مفهوم الغاية، هو: الحكم إلى غاية بـ(حتى) أو (إلى) أو (اللام) نحو: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ (البقرة ٢٣٠) ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/ ٧٧٩، وانظر أيضا: المدخل لابن بدران ص٢٨٣

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٥١]

(٣)متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب الحوالات-باب في الحوالة-حديث (٢١٦٦)، ومسلم-كتاب المساقاة-باب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة- حديث (١٥٦٤)

ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ (البقرة ١٨٧) فيفيد أن حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها.

٤. مفهوم التقسيم، وهو: أن يقسم المحكوم عليه، ويحكم على البعض بخلاف ما حكم به على البعض الآخر، فيدل تقسيمه وتخصيص كل واحد بحكم على انتفاء ذلك الحكم عن القسم الآخر؛ إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة، ومثاله حديث: (البكر تستأذن، والثيب أحق بنفسها)[1]؛ فمفهومه أن البكر تجبر والثيب لا تجبر.

٥. مفهوم العدد، وهو: تخصيص نوع من العدد بحكم، نحو قوله ﷺ: (لا تحرم المصة ولا المصتان)[2] يعني في الرضاع، وهذا يدل على مخالفة ما فوقه، يعني تحريم ثلاث رضعات، وشرطه أن لا يقصد به التكثير كالألف والسبعين نحو: ﴿إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةً﴾ (التوبة ٨٠) فلا مفهوم له حيث قصد به التكثير.

٦. مفهوم اللقب، وهو: تخصيص اسم بحكم، وضابط اللقب عند

---

(١)حديث ابن عباس، أخرجه مسلم بلفظ "الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنها سكوتها"- كتاب النكاح حديث (١٤٢١)، والنسائي-كتاب النكاح-باب استئذان البكر في نفسها-حديث (٥٣٧٥)، وأبو داود-كتاب النكاح-باب في الثيب-حديث (٢٠٩٩)، وأحمد في المسند (٢١٩/١)

(٢)حديث عائشة أخرجه مسلم وأصحاب السنن وأحمد، أخرجه مسلم-كتاب الرضاع حديث (١٤٥٠)، والنسائي-كتاب النكاح-باب نكاح المحرم-حديث (٥٤٥٨)، وأبو داود-كتاب النكاح-باب هل يحرم ما دون خمس رضعات-حديث (٢٠٦٣)، والترمذي-كتاب الرضاع-باب ما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان-حديث (١١٥٠)، وابن ماجه-كتاب النكاح-باب لا تحرم المصة ولا المصتان- حديث (١٩٤١)، وأحمد في المسند (٣١/٦، ٩٥)

الأصوليين: هو كل اسم جامد سواء كان اسم جنس، أو اسم جمع، أو اسم عين، لقبا كان أو كنية، نحو (زيد) (إنسان) (المجاهدون)، وقد أدخل بعضهم المشتق كذلك كحديث: (لا تبيعوا الطعام إلا مثلا بمثل)[١]؛ فإن الطعام مشتق من الطعم، فتخصيص الحكم بواحد من هذه الأسماء، هل يعني نفيه عما عداها؟ محل خلاف عريض بين الأصوليين، وهذا هو مفهوم اللقب، وهو أضعف المفاهيم[٢].

القسم الثالث: المختلف على أنه من المنطوق أو المفهوم

هناك أنواع من الدلالة هي وسط بين النوعين السابقين، ففيها شبه من المنطوق من جهة، وهي تشبه كذلك المفهوم من جهة أخرى؛ ولهذا من الأصوليين من عدها من الأول معتبرا فيها جانبه، مغلبا محل النطق على محل السكوت، وفريق آخر منهم عدها من الثاني، ناظرا إلى كونها إنما تفهم من اللفظ، فهما يحتاج إلى نظر واجتهاد، حتى ولو كان اللفظ دالا عليها بمنطوقه، وهذا الجانب يعتبر الفهم فيه أقوى من النطق؛ ولذلك عدها من المفهوم.

ونحن جمعا بين هذه الآراء التي لا يبدو لها أثر تطبيقي في الواقع، وإنما ينحصر أثرها - فيما ظهر لي- في جانب الترتيب والاصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح، إذ إن الحجية التي هي المقصود الأعظم وراء دلالة اللفظ منطوقة كانت أو مفهومة، لا يختلفون حولها كثيرا بالنسبة لهذا النوع من الدلالات اللفظية، وإن اختلفوا في اعتبارها اصطلاحيا من المنطوق أو

---

(١)حديث معمر بن عبدالله ﷺ، أخرجه مسلم-كتاب المساقاة-باب بيع الطعام مثلاً بمثل-حديث (١٥٩٢)، وابن حبان-كتاب البيوع-باب الربا-حديث (٥٠١١)، وأحمد في المسند (٦/٤٠٠)

(٢)انظر: الكوكب المنير٣/٤٩٧، المدخل ص٢٨٢، فواتح الرحموت١/٤١٤، تيسير التحرير١/٩٨، بيان المختصر ٢/٤٤٧، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٣٩٥، الآيات البينات ٢/٣٥، مذكرة الشنقيطي ص ٢٨٤

من المفهوم، كما أن واقع الحال يؤكد أن كل الاصطلاحين له وجهه، وله اعتباره، فهذا النوع من الدلالات يجتمع فيها المفهوم المصطلح عليه للمنطوق والمفهوم في وقت واحد من جهتين، كما سيظهر فيما يأتي إن شاء الله، ولهذا رأينا تصنيف هذا النوع تحت هذا العنوان الأكثر حيادية، والأقرب ترتيبا، بحسب ما رأينا، والله الموفق،

وهذا النوع المختلف فيه بين الأصوليين من حيث اعتباره منطوقا أو مفهوما هو دلالة **(الالتزام)**؛ ولهذا ستناول هذه الدلالة، بالتعريف بها، وبيان أنواعها، والتمثيل لها، حتى يظهر لنا أكثر وجه اعتبارها في كلا الدلالتين المنطوقة والمفهومة، فنقول وبالله التوفيق:

تعريفها، هي: دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الحقيقي أو المجازي، إلا أنه لازم له عقلا أو عرفا أو شرعا؛ وسميت دلالة التزام؛ لأن المعنى المستفاد لم يدل عليه اللفظ مباشرة، ولكن معناه يلزم منه في العقل أو العرف أو الشرع هذا المعنى المستفاد، بمعنى أن صحة معنى هذا اللفظ في العقل أو العرف أو الشرع تتوقف على تقدير هذا المعنى الالتزامي[1].

ومثال المعنى الالتزامي للفظ، كما لو قلت: (رأيت فلانا يتوضأ في مكان كذا) يلزم من لفظ (يتوضأ) وجود الماء في ذلك المكان، رغم أن لفظ الوضوء لم يوضع في اللغة للدلالة على الماء، لا حقيقة ولا مجازا، ولكنه يلزم عنه لزوما عقليا، ولهذا الذين قالوا: هو من المنطوق، تمسكوا بأن اللفظ وإن لم يدل عليه وضعا إلا أنه دل عليه عقلا أو عرفا أو شرعا، وكل هذه دلالات نطقية، ولكنها غير مباشرة؛ ولهذا سموه منطوق غير صريح[2]، والذين قالوا هو من المفهوم وليس من المنطوق، قالوا: إن اللفظ لم يدل عليه إلا بواسطة النظر والاجتهاد، وهذا حد المفهوم[3]، وأنت ترى أن كلا المعنيين قريب من المثال وعليه فقس.

---

(١)انظر: تسهيل القطبي ص٣٠، ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة الميداني ص ٢٩

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ٤٧٤/٣

(٣)انظر: روضة الناظر ١٩٨/٢، مذكرة الشنقيطي ص٢٨٣

وهذه الدلالة الالتزامية تنقسم إلى أقسام ثلاثة، تلزم من اللفظ، ويدل عليها بطريق غير مباشرة، وقد حصر الأصوليون هذه الأقسام في هذا المقدار فقالوا: (المعنى المستفاد من اللفظ إما أن يكون مقصودا للمتكلم متضمنا لما يتوقف عليه صدق اللفظ، أو لما تتوقف عليه صحته عقلا، أو لما تتوقف عليه صحته شرعا، أو لا يكون مقصودا له، أو لا يكون متوقفا على شيء، فإن كان الأول فهو الاقتضاء، وإن كان الثاني فهو الإشارة، وإن كان الثالث فهو التنبيه)[1]، وبهذا يظهر لنا وجه انقسام هذه الدلالة إلى هذه الأقسام فلنفصل الحديث حول كل واحد منها حسب الحاجة:

دلالة الاقتضاء

وواضح من خلال التقسيم أعلاه أن المقصود بدلالة الاقتضاء: المعنى الذي توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصودا المتكلم، وعلى هذا فدلالة الاقتضاء لا تكون أبدا إلا على محذوف دل المقام عليه، وتقديره لابد منه حتى يستقيم الكلام، وهو أنواع بحسب ما توقف عليه، ومن خلالها يتضح معناه، وهي:

١. ما توقف عليه صدق المتكلم نحو: (لا عمل إلا بنية)[2] أي لا عمل (صحيح) إلا بالنية؛ إذ لولا ذلك لم يكن ذلك صدقا؛ لأن صورة الأعمال كلها كالصلاة والصوم وسائر العبادات، يمكن وجودها بلا نية، فكان إضمار الصحة من ضرورة صدق المتكلم.

٢. ما توقف عليه الصحة عقلا، كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (يوسف٨٢)، التقدير (واسأل أهل القرية)؛ إذ القرية لا تسأل؛ ومثله قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة ١٨٤)، تقديره (فأفطر فعدة من أيام أخر)؛ لأن قضاء الصوم على

---

(١)انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٤٧٤

(٢) سبق تخريجه في ص[٢٨٣]

المسافر إنما يجب إذا أفطر في سفره، أما إذا صام في سفره فلا موجب للقضاء.

٣. ما توقف عليه صحة الحكم شرعا، كما لو قال: (اعتق عبدك عني على كذا) فإن يلزم لصحة هذا التصرف شرعا تقدير بيع ضمني، فيكون دالا عليه التزاما.

دلالة الإشارة

وهي: دلالة اللفظ على معنى ليس مقصود باللفظ في الأصل، ولكنه لازم للمقصود فكأنه مقصود بالتبع، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ (الأحقاف ١٥) مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيْنِ﴾ (لقمان ١٤) فيستفاد من ذلك أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وكذا قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ (البقرة ١٨٧)، فإنه يلزم منه جواز الإصباح جنبا؛ لأن إباحة الجماع في الجزء الأخير من الليل ليس بعده ما يتسع للاغتسال من الليل فيلزم إصباحه جنبا.

دلالة الإيماء والتنبيه

وهي: لم يتوقف اللفظ فيها على شيء مقدر، ولكن اقترن به وصف لو لم يكن علة لذلك الحكم لكان الكلام معيبا، وهي خاصة بعلة الحكم؛ ولذلك مكانها في باب القياس، وتسمى الوصف المناسب، وقد سبق لنا هناك الإشارة إليه، ومثاله، قوله ﷺ: (من مس ذكره فليتوضأ)[1] فيه إيماء إلى أن مس الذكر علة لوجوب الوضوء، فيعتبر اللفظ دال

---

(١) حديث بسرة بنت صفوان أخرجه أحمد وأصحاب السنن، أخرجه أحمد في المسند (٦/٤٠٦-٤٠٧)، وأبو داود-كتاب الطهارة-باب الوضوء من مس الذكر-حديث (١٨١)، والترمذي-كتاب الطهارة-باب الوضوء من مس الذكر-حديث (٨٢)، والنسائي-كتاب الطهارة-باب الأمر بالوضوء من مس الرجل ذكره-حديث (١٥٩)، وابن ماجه-كتاب الطهارة وسننها-باب الوضوء من مس الذكر-حديث (٤٧٩)، وصححه الألباني في الإرواء (١/١٥٠) برقم (١١٦)

عليه إيماء وتنبيها، ومثله قوله ﷺ للرجل الذي قال: (واقعت أهلي في رمضان) (أعتق رقبة)[1] فلو لم يكن وقاعه لأهله في رمضان علة لهذا العتق كان الكلام معيبا، فدل على عليته له التزاما بدلالة التنبيه، والله أعلم[2].

ولعل في هذا ما يكفي في التمهيد لهذين النوعين من أنواع اللغات، مع بقاء الفرصة قائمة بإذنه تعالى لبحث المزيد لاحقا، وبه نختم هذا المبحث التمهيدي، لنشرع بعون الله وتوفيقه في أصل مقصودنا من القواعد والضوابط المتعلقة باللغات، والتي قسمناها كذلك على وفق التقسيم الذي درجنا عليه في التوطئة لها ضمن هذا المبحث، ليكون تناولنا لكل مجموعة منها على وفق الرابط الأقوى بينها رغم تداخل كثير منها ببعضها في الجوانب الفرعية للبحث، وهو أمر طبيعي نظرا لأن هذه التقسيمات كلها إنما هي اجتهادات تنظيمية الغرض منها تسهيل تناول مواد هذا العلم وفقراته المتشعبة.

وبهذا نستعين الله ونبدأ في دراسة هذه القواعد من خلال المبحث التالي:

---

(١) سبق تخريجه في ص[٣٧٢]

(٢)انظر: الكوكب المنير٣/٤٧٤، روضة الناظر ٢/١٩٨، المدخل ص٢٧٨، الإحكام للآمدي ٣/٦١، فواتح الرحموت١/٤١٣، تيسير التحرير١/٩٢، بيان المختصر ٢/٤٣٣، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٣٨٠، الآيات البينات ٢/٩، مذكرة الشنقيطي ص ٢٨٢

المبحث الثاني: قواعد اللغة ودلالاتها

المطلب الأول: قواعد عامة في اللغات

القاعدة الرابعة عشرة

الأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها[1]

شرح القاعدة

مر معنا ضمن ما تناولناه من المسائل التي يتعرض لها الأصوليون فيما يتعلق باللغات ودلالات الألفاظ، مسألة (مبدأ اللغات)، وهي مسألة تدخل ضمن إطار هذه القاعدة، كما يدخل في مجالها أيضا وبدرجة أعمق مسألة(نقل اللغة)، و(القياس في اللغة)، و(الحقيقة والمجاز) وهي كلها مسائل مهمة في علم أصول الفقه؛ وقد جاءت صياغة القاعدة بهذا النص -فيما أرى- لتشكل محورا لهذه القضايا مجتمعة، ولتمثل في عبارة موجزة موقف شيخ الإسلام منها كلها؛ وسيظهر لنا -بإذنه تعالى- من خلال شرح القاعدة ما تقوم به من معالجة جيدة لكل هذه القضايا، ولا سيما الوضع والنقل اللغويين، وهما محورا حديثنا في هذه القاعدة، فالوضع اللغوي هو ما تمثل مسألة مبدأ اللغات التي أشرنا إليها آنفا طرفا منه، وسيكون المجال هنا لاستكمال بقية جوانبه، كما أن النقل اللغوي هو مسألة أخرى حيوية تدخل في عصب البنية الأصولية، وتتشعب أفرعها حتى لا تكاد تبقي بابا من أبواب علوم الشريعة إلا دخلته، وللأصوليين مواقفهم وبحوثهم المستفيضة اللائقة بأهمية هاتين المسألتين، ولابن تيمية أيضا موقفه المتميز -كما هو شأنه دائما- في هذه القضية برمتها، وهو الموقف الذي صاغه في نص هذه القاعدة؛ التي بذلك يتضح ما تمثله من أهمية، باعتبارها مسألة أصولية من كبريات مسائل الأصول اللغوية، وتندرج تحتها مسائل فرعية متعددة، وتنبني عليها قضايا كبرى في أصول الدين كمسألة مسمى الإيمان، وفروعه كمسائل الأيمان والطلاق، ونحوها مما يرتبط بدلالة الألفاظ، فضلا عن مسائل أصول الفقه التي هي مجال

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ١٦/٢٩، ١٤٤/٣١، وفي الفتاوى الكبرى ٢٣٤/٦، ٢٦٩

بحثنا، وبناء على ذلك وحتى نعطي الأمر ما يستحق من البحث سنتناول القاعدة وفق المحاور التالية:

الوضع اللغوي

يقصد بالوضع اللغوي الصفة والمعنى الذي جعل فيه اللفظ من قبل واضعيه، يقول الطوفي: «هو تخصيص الواضع لفظا باسم، بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ، فهم ذلك المسمى، كما إذا أطلق لفظ الأسد، فهمنا منه حد الحيوان الخاص المفترس»[1]، والمقصود بالواضع في حالة الإطلاق، هو الواضع الأصلي للفظ بمعناه، سواء كان الله تعالى، أو كل قوم بحسب اصطلاحهم على الخلاف المعروف في مسألة مبدأ اللغات، وقد ذكرنا طرفنا منه؛ وعلى هذا عندما يقال معنى الكلمة بأصل الوضع كذا.. فالمقصود المعنى الموضوع بإزاء اللفظ بحسب وضعه الأول قبل أن يتطرق إليه تغيير.

ويشرح الزركشي ذلك فيقول: هو «جعل اللفظ دليلا على المعنى، كتسمية الإنسان ولده زيدا، وكإطلاقهم على الحائط مثلا الجدار، وما في معناه، وذلك بأن يخطر المعنى ببال الواضع فيستحضر لفظا يعبر به عن ذلك المعنى، ثم يعرفه غيره بطريق من الطرق، فمن تكلم بلغته يجب أن يحمله على ذلك المعنى عند عدم القرائن»[2].

وهذا الأمر يجعل قضية كون اللفظ موضوعا أمرا مسلما لا خلاف فيه، وهي كذلك؛ إذ إن العلماء وإن اختلفوا في واضع اللغة، بين التوقيف والاصطلاح، لم يختلفوا في كون الألفاظ موضوعة من حيث الجملة، يقول الزركشي: «لا خلاف أن المفردات موضوعة كوضع لفظ (إنسان) للحيوان الناطق، وكوضع (قام) لحدوث القيام في زمن مخصوص، وكوضع (لعل) للترجي ونحوها»[3].

---

(١) شرح مختصر الروضة ١/٤٨٤، وانظر أيضا: شرح الكوكب المنير ١/١٠٧

(٢) البحر المحيط ٢/٧

(٣) البحر المحيط ٢/٩، وانظر أيضا: شرح الكوكب المنير ١/١٠٨

النقل مصدرا للمعاني الوضعية

وبناء على هذا كان اتفاق الأصوليين على أن النقل عن أهل اللغة، والسماع منهم، هو المصدر الأول لمعرفة المعاني اللفظية، وبناء عليه أيضا كان قول أهل اللغة هو الفيصل في مسائل النزاع اللغوية، التي يكون فيها المعنى الأصلي للكلمة محورا للخلاف؛ إذ هم أعرف به، فقولهم فيه حجة، كما قال ابن فارس: ((لغة العرب يحتج بها فيما اختلف فيه، إذا كان التنازع في اسم أو صفة، أو شيء مما يستعمله العرب، من سننها في حقيقة أو مجاز أو نحوه))[1]

وهذا المفهوم قد حرص شيخ الإسلام ابن تيمية على إثباته والتأكيد عليه كثيرا، بل قد بنى عليه فروعا ومسائل متعددة حتى كان أشبه بقاعدة مستقلة، فهو من أهم المسائل التي تندرج في فكر الشيخ الأصولي ضمن إطار هذه القاعدة التي نحن بصدد شرحها، ففي نظرة شاملة ومتعمقة، تأتي في سياق ما دلت عليه هذه القاعدة من اعتبار الوضع اللغوي الأصلي صاحب الأولوية، وواضعوه أصحاب الحق في تحديد المعنى المراد باللفظ، يتناول الشيخ هذا المعنى وفق ما يلي:

أولا: التأكيد على أن دلالة الألفاظ على معانيها تقوم أساسا على (مراد المتكلم من اللفظ) الذي عليه تتوقف دلالته، وبه يتغير معناه، بحسب كل متكلم، وبحسب قصده، وهو أمر يتوقف كليا على السمع والنقل عن المتكلم، ومعرفة لغته وعادته في خطابه، وطريقته في حديثه، ولذلك فهو يؤكد مرارا على أن دلالة الألفاظ على معانيها دلالة سمعية قصدية اختيارية، مما يجعل أمر نقل اللغة أساسيا ومحوريا في قضية الدلالة، يقول رحمه الله: ((إذَا عُرِفَ الْمُتَكَلِّمُ فُهِمَ مِنْ مَعْنَى كَلَامِهِ مَا لا يُفْهَمُ إذَا لَمْ يُعْرَفْ لأَنَّهُ بِذَلِكَ يُعْرَفُ عَادَتُهُ فِي خِطَابِهِ، ، وَاللَّفْظُ إنَّمَا يَدُلُّ إذَا عُرِفَ لُغَةُ الْمُتَكَلِّمِ التي بِهَا يَتَكَلَّمُ وَهِيَ عَادَتُهُ وَعُرْفُهُ التي يَعْتَادُهَا فِي خِطَابِهِ، وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى دَلَالَةٌ قَصْدِيَّةٌ إرَادِيَّةٌ اخْتِيَارِيَّةٌ، ، فَالْمُتَكَلِّمُ يُرِيدُ

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢/٢٤-٢٥

دَلالةَ اللفْظِ عَلى المَعْنَى ؛ فَإِذا اعْتادَ أَنْ يُعَبرَ باللفْظِ عَنْ المَعْنَى كَانَتْ تلكَ لُغتهُ ولهذا كُلُّ مَنْ كَانَ لهُ عِنَايَةٌ بألفَاظِ الرَّسُول ﷺ وَمُرَادِهِ بهَا : عَرَفَ عَادَتهُ فِي خِطَابهِ وَتبيَّنَ لهُ مِنْ مُرَادِهِ مَا لا يَتبيَّنُ لغَيْرِه»[1] ، ويعتبر أن اللفظ لا يمكن أن يحمل أي دلالة إلا وفق مراد المتكلم، ويجعل من ذلك مناط الفهم الفقهي الذي يتميز به التعامل مع الألفاظ في علم أصول الفقه، ويستشهد على ذلك بنصوص قرآنية تؤكد ذلك، فيقول: «لا يَدُلُّ شَيْءٌ مِنْ الأَلفَاظِ إلا مَقْرُونًا بغَيْرِهِ مِنْ الأَلفَاظِ، وَبحَال المُتكَلمِ الذِي يَعْرِفُ عَادَتهُ بِمِثل ذَلكَ الكَلام، وَإِلا فَنَفْسُ اسْتِمَاعِ اللفْظِ بدُونِ المَعْرِفَةِ للمُتكَلمِ وَعَادَتهُ لا يَدُلُّ عَلى شَيْءٍ ؛ إِذا كَانَتْ دَلالتهَا دَلالةً قَصْدِيَّةً إرَادِيَّةً تدُلُّ عَلى ما أَرَادَ المُتكَلمُ أَنْ يَدل بهَا عَليْهِ، لا تدُلُّ بذَاتهَا ، فَلا بدَّ أَنْ تعْرِفَ مَا يَجِب أَنْ يُرِيدَهُ المُتكَلمُ بهَا ؛ وَلِهَذَا لا يُعْلمُ بالسَّمْعِ ؛ بل بالعَقْل مَعَ السَّمْعِ ، وَلِهَذَا كَانَتْ دَلالةُ الأَلفَاظِ عَلى مَعَانِيهَا سَمْعِيَّةً عَقْليَّةً تسَمَّى الفِقْهُ ؛ وَلِهَذَا يُقَالُ لِمَنْ عَرَفَهَا: هُوَ يَفْقَهُ وَلِمَنْ لم يَعْرِفْهَا: لا يَفْقَهُ، قَال تعَالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۝٧٨﴾ (النساء ٧٨)، وَقَال تعَالى: ﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ۝٩٣﴾ (الكهف٩٣)، وَقَال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء٤٤)، وَلِهَذَا كَانَ المَقْصُودُ مِنْ أُصُول الفِقْهِ: أَنْ يَفْقَهَ مُرَادَ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ بالكِتاب وَالسُّنَّةِ»[2] .

ثانيا: التأكيد على أن مجرد مناسبة المعنى للفظ لا يمكن أن تكون سببا يسوغ تفسيره به، ما لم يثبت ذلك المعنى عن طريق النقل عن أهل اللغة، واستعمالهم، وفي هذا يقول: «المَعَانِيَ: تنْقَسِمُ إلى حَقٍّ وَباطِل، فَالباطِلُ: لا يَجُوزُ أَنْ يُفَسَّرَ بِهِ كَلامُ اللهِ، وَالحَقُّ: إنْ كَانَ هُوَ الذِي دَل عَليْه القُرْآنُ فُسِّرَ بهِ، وَإِلا فَليْسَ كُلُّ مَعْنًى صَحِيحٍ يُفَسَّرُ بِهِ اللفْظُ لِمُجَرَّدِ مُنَاسَبَة،

---

(١)المجموع ١١٤/٧

(٢)المجموع ٤٩٦/٢٠

كَالْمُنَاسِبَةِ التي بيْنَ الرُّؤْيَا وَالتعْبِيرِ؛ وَإِنْ كَانَتْ خَارِجَةً عَنْ وُجُوهِ دَلالَةِ اللفْظِ كَمَا تفْعَلُهُ القَرَامِطَةُ وَالباطِنِيَّةُ؛ إِذْ دَلالَةُ اللفْظِ عَلى المَعْنَى سَمْعِيَّةٌ: فَلا بدَّ أَنْ يَكُونَ اللفظ مُسْتعْمَلًا فِي ذَلكَ المَعْنَى بحَيْث قَدْ دَل عَلى المَعْنَى بِهِ لا يُكْتفى فِي ذَلكَ بمُجَرَّدِ أَنْ يَصْلُحَ وَضْعُ اللفْظِ لِذَلكَ المَعْنَى؛ إِذْ الأَلفَاظُ التي يَصْلُحُ وَضْعُهَا للمَعَانِي وَلمْ توضَعْ لهَا: لا يُحْصِي عَدَدَهَا إلا الله»[1]

وتطبيقا لهذا المفهوم المتكامل فلنأخذ هذا المثال من فقه الشيخ: فها هو مثلا يؤكد على ضرورة الرجوع إلى استعمالات اللغة، والنقل عن أهلها في حكم العطف بـ(الواو) و(ثم)، وهل يتفقان في المعنى أو يختلفان، ويؤكد على أن المرجع في ذلك هو موقف أهل اللغة وحكمهم؛ إذ إن المسألة من مسائل الوضع اللغوي التي يرجع فيها إلى قول أصحاب الوضع الأصلي؛ فهم به أدرى، ورأيهم فيه أقوى، وهذا ما يقرره بقوله رحمه الله: «فَلوْ قِيل: إنَّ العَطْفَ بالوَاوِ يَقْتضِي اشْترَاكَ المَعْطُوفِ وَالمَعْطُوفِ عَليْهِ فِيمَا يَلحَقُ الجُمَل مِنْ اسْتثْنَاءٍ وَنَعْت وَنَحْوِ ذَلكَ، وَالعَطْفُ بثمَّ لا يَقْتضِي اشْترَاكَهُمَا فِي هَذِهِ اللوَاحِقِ، للزِمَ مِنْ ذَلكَ أَنْ لا تكُونَ ثمَّ مُشْترِكَةٌ حَيْث تكُونُ الوَاوُ مُشْترِكَةً، وَمَعْلُومٌ أَنَّ هَذَا مُخَالفٌ لمَا عَليْهِ أَهْلُ اللُّغَةِ، بل هُوَ خِلافُ المَعْلُوم مِنْ لُغَةِ العَرَب، <u>وَالأَحْكَامُ اللُّغَوِيَّةُ التي هِيَ دَلالات الأَلفَاظِ، تسْتفَادُ مِنْ اسْتِعْمَال أَهْلِ اللُّغَةِ وَالنَّقْلِ عَنْهُمْ</u>، فَإِذَا كَانَ النَّقْلُ وَالاسْتِعْمَالُ قَدْ اقْتضَيَا أَنَّهُمَا للاشْترَاكِ فِي المَعْنَى، كَانَ دَعْوَى انْفِرَادِ أَحَدِهِمَا بالتشْرِيكِ دُونَ الآخَرِ خُرُوجًا عَنْ لُغَةِ العَرَب، وَعَنْ المَنْقُول عَنْهُمْ»[2].

وفي موضع آخر نجده يرجح تفسير عالم لغوي على غيره من اللغويين؛ لكونه أعلم بمعاني الألفاظ نقلا عن العرب، وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ

---

(١) المجموع ٢/٢٧

(٢) المجموع ٣١/١٥٨-١٥٩

عَذابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿٥٧﴾﴾ (الإسراء ٥٧)، وفي هذا يقول رحمه الله: ((قال أبو مُحَمَّدٍ عَبدُ الحَقِّ بنُ عَطِيَّةَ[١] في تفْسِيرِهِ: أَخْبَرَ اللهُ تعَالى أَنَّ هَؤُلاءِ المَعْبودِينَ يَطْلُبونَ التقَرُّب إليْهِ وَالتزَلُّفَ إليْهِ، وَأَنَّ هَذِهِ حَقِيقَةُ حَالِهِمْ، وَالضَّمِيرُ فِي (رَبِهِمْ) للمُبتغِينَ أَوْ للجَمِيعِ، و(الوَسِيلةُ) هِيَ القُرْبَةُ وَسَببُ الوُصُول إلى البغْيَةِ، وَتوَسَّل الرَّجُلُ: إذَا طَلب الدُّنُوَّ وَالنَّيْل لأَمْرٍ مَا، وَمِنْهُ قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: (مَنْ سَأَل اللهَ لي الوَسِيلةَ)[٢] الحَدِيث، وَهَذَا الذِي ذَكَرَهُ ذكَرَ سَائِرُ المُفَسِّرِينَ نَحْوَهُ إلا أَنَّه برزَ بهِ عَلى غَيْرِهِ، فَقَال: و﴿أَيُّهُمْ﴾ ابتداءٌ وَخَبرُهُ ﴿أَقْرَبُ﴾ و ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ يُرَادُ بهِمْ المَعْبُودُونَ، وَهُوَ ابتداءٌ وَخَبرُهُ ﴿يَبْتَغُونَ﴾، وَالضَّمِيرُ فِي ﴿يَدْعُونَ﴾ للكُفَّارِ وَفِي ﴿يَبْتَغُونَ﴾ للمَعْبودِينَ، وَالتقْدِيرُ نَظَرُهُمْ وَذِكْرُهُمْ ﴿أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾، وَهَذَا كَمَا قَال عُمَرُ بنُ الخَطَّاب رضي الله عنه فِي حَدِيث الرَّايَةِ بخَيْبرَ: فَبات النَّاسُ يَدُوكُونَ ليْلتهُمْ أَيُّهُمْ يُعْطَاهَا، أَيْ يَتبارَوْنَ فِي طَلب القُرْب[٣]، قَال رحمه الله: وَطَفَّفَ

---

(١)عبد الحق بن عطية بن غالب بن عبد الرحمن المحاربي، أبو محمد، الإمام العلامة، شيخ المفسرين، كان إماماً في الفقه والعربية وفي التفسير، ومن مصنفاته (الوجيز في التفسير)، ولي قضاء الري، توفي بلورقة سنة ٥٤٢هـ وقيل سنة ٥٤١هـ .انظر : السير (١٩/٥٨٧) – طبقات المفسرين (١/٢٦٥) – الأعلام للزركلي (٣/٢٨٢)

(٢)حديث عمرو بن العاص وابنه عبدالله أخرجه مسلم–كتاب الصلاة–باب استحباب القول مثل قول المؤذن–حديث (٣٨٤)، وأبو داود–كتاب الصلاة–باب ما يقول إذا سمع المؤذن– حديث (٥٢٣)، والنسائي–كتاب الصلاة–باب الترغيب في الصلاة على النبي ﷺ ومسألة الوسيلة له بين الأذان والإقامة–حديث (٩٨٧٣)، والترمذي–كتاب المناقب–باب في فضل النبي ﷺ–حديث (٣٦١٤)

(٣)متفق عليه من حديث سهل بن سعد، أخرجه البخاري–كتاب المغازي–باب غزوة خيبر–حديث (٣٩٧٣)، ومسلم–كتاب فضائل الصحابة ﷺ–حديث (٢٤٠٦)

الزَّجَّاجُ[١] فِي هَذَا المَوْضِعِ فَتَأَمَّلْهُ، وَلَقَدْ صَدَقَ فِي ذَلِكَ ؛ فَإِنَّ الزَّجَّاجَ ذَكَرَ فِي قَوْلِهِ: ﴿أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ وَجْهَيْنِ كِلاهُمَا فِي غَايَةِ الفَسَادِ، وَقَدْ ذَكَرَ ذَلِكَ عَنْهُ ابنُ الجَوْزِيِّ[٢] غَيْرُهُ وَتَابَعَهُ المهدوي[٣] والبغوي[٤] وَغَيْرُهُمَا، وَلَكِنَّ ابنَ عَطِيَّةَ كَانَ أَقْعَدَ بالعَرَبِيَّةِ وَالمَعَانِي مِنْ هَؤُلاءِ،

---

(١)إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج النحوي، أبو إسحاق، عالم بالنحو واللغة، ولد ومات في بغداد، كان يخرط الزجاج في صباه، ومال إلى النحو فأخذه عن المبرد، كان مؤدباً للقاسم بن عبيد الله بن سليمان وزير المعتضد، صنف (معاني القرآن) وكتاب (الاشتقاق) وغيرهما، توفي في جمادى الآخرة سنة ٣١١هـ عن ثمانين سنة .انظر : وفيات الأعيان (٣٣/١) – الفهرست (صـ٩٥) – الأعلام للزركلي (٤٠/١)

(٢)عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي التيمي البكري البغدادي، أبو الفرج، شيخ الإسلام الملقب جمال الدين، كان علامة عصره وإمام وقته في الحديث، ولد سنة ٥٠٨هـ، له تصانيف كثيره منها (زاد المسير في علم التفسير) و (المنتظم) و (تلقيح مفهوم الأثر) وغير ذلك، توفي سنة ٥٩٧هـ ببغداد .انظر : السير (٣٦٥/٢١) – وفيات الأعيان (٦٧/٢) – الأعلام للزركلي (٣١٦/٣)

(٣)أحمد بن عمار، أبو العباس المهدوي، العالم الفاضل، صاحب التفسير، كان مقدماً في القراءات والعربية، ألف التواليف منها (التفسير المشهور) و (الهداية في القراءات السبع)، توفي بعد الثلاثين وأربعمائة على قول الأكثرين .انظر: طبقات المفسرين (٥٦/١) – طبقات المفسرين للأدنروي (صـ٩٦) – كشف الظنون (٤٦٢/١)

(٤)الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، أبو محمد، قال عبدالوهاب السبكي : (كان إماماً جليلاً ورعاً زاهداً فقيهاً محدثاً مفسراً جامعاً بين العلم والعمل)، تفقه على القاضي حسين صاحب التعليقة، له تصانيف منها (معالم التنزيل) و (شرح السنة) و (التهذيب) و (المصابيح) وغير ذلك، توفي بمرو الروذ سنة ٥١٦هـ .انظر : طبقات السبكي (٧٥/٧) – طبقات علماء الحديث (٣٠/٤) – السير (٤٣٩/١٩) – وفيات الأعيان (١٨٥/١)

وَأَخْبَرَ بِمَذْهَبِ سِيبَوَيْهِ وَالبصْرِيِّينَ، فَعَرَفَ تَطْفِيفَ الزَّجَّاجِ مَعَ عِلْمِهِ رحمه الله بالعَرَبِيَّةِ وَسَبْقِهِ وَمَعْرِفَتِهِ بِمَا يَعْرِفُهُ مِنْ المَعَانِي وَالبيَانِ، وَأُولئِكَ لَهُمْ بَرَاعَةٌ وَفَضِيلَةٌ فِي أُمُورٍ يَبرُزُونَ فِيهَا عَلَى ابنِ عَطِيَّةَ، لكِنَّ دِلالَةَ الأَلفَاظِ مِنْ جِهَةِ العَرَبِيَّةِ هُوَ بهَا أَخْبَرُ، وَإِنْ كَانُوا هُمْ أَخْبَرَ بشَيْءٍ آخَرَ مِنْ المَنْقُولات أَوْ غَيْرِهَا»[1]

القياس مصدرا للمعاني الوضعية

من المسائل الفرعية التي ترتبط بهذه القاعدة مسألة القياس في اللغة، وهي تقوم بشكل أساس على ما أثبتناه أعلاه من كون النقل عن أهل اللغة، هو المصدر المتفق عليه بين العلماء في تلقي اللغة ومعانيها، وبناء عليه كانت آراؤهم في قضايا النزاع اللغوية مرجعا أصيلا.

وتفريعا على ذلك، فبما أن اللغة تثبت وفاقا بالنقل، فهل تثبت بالقياس على المنقول عنهم؟ بمعنى أنه إذا ثبت النقل عن أهل اللغة بتسمية المسكر خمرا، فهل نسمي كل مسكر خمرا؟ وتكون هذه التسمية وضعية كتلك، على وجه القياس، فيكون القياس في ذلك قسيما للنقل، وشبيها به، كشأنه في الأحكام الشرعية، التي يكون فيها عمله نظير عمل النص المنقول، فيحتج به كما يحتج بالنص عند من يقول به.

هذه مسألة خلافية بين الأصوليين، كما يقول الزركشي: «لا خلاف في ثبوت اللغة بالنقل والتوقيف، وهل تثبت بالقياس؟ فيه قولان للأصوليين»[2]، غير أن النزاع فيها يتركز في نقطة محددة يبينها لنا الزركشي في قوله: «والحاصل أن صورة المسألة في كل محل يصلح الجري فيه على مقتضى الاشتقاق، ولم يظهر من أهل اللغة فيه قصد القصر أو التعدية، كتسمية عصير العنب خمرا من المخامرة أو التخمير»[3]، وبهذا يظهر أن خلافهم في إثبات

---

(١)المجموع ٢٧/٤٣٠

(٢)البحر المحيط ٢/٢٥

(٣)البحر المحيط ٢/٢٩

اللغة بالقياس لا يشمل أسماء الأعلام التي لا تظهر فيها علة (كزيد)، كما لا يشمل ما نص العرب على عدم اطراد الاشتقاق منه (كرجل) لعدم ظهور العلة فيهما، والعلة هي مجرى القياس، وكذا لا يشمل ما اتفق على وجوب اطراده كأسماء الصفات نحو (عالم) و(قادر)، فهي مطردة وضعا، فإطلاقها على من اتصف بمعناها من باب الوضع، وليس من باب القياس، وهذا ما يوضحه ابن دقيق العيد بقوله: «ليس من محل الخلاف ما علم أن أهل اللغة وضعوه لمعنى يشمل الجزئيات، فإنه لا خلاف في أن إطلاقه على الجزئيات ليس بقياس، ولا يجري أيضا فيما ثبت بالاستقراء إرادة المعنى الكلي، وإن لم يعلم نصهم أن الموضوع هو المعنى الكلي، مثال الأول قولنا: رجل، والثاني قولنا: الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، بل محل الخلاف فيما إذا أطلقوا اسما مشتملا على وصف، واعتقدنا أن التسمية لذلك الوصف، فأردنا تعدية الاسم إلى محل آخر، كما إذا اعتقدنا أن إطلاق الخمر باعتبار التخمير فعديناه إلى النبيذ»[(١)].

وتتلخص مواقف الأصوليين من هذه المسألة كما أشار الزركشي في مذهبين:

الأول: المنع من ثبوت اللغة بالقياس، والاقتصار فيها على النقل فقط، قالوا: لأن الأسماء مأخوذة من اللغة دون الشرع فلا يستعمل فيها القياس مثله، ولأن إطلاق القول بالاشتقاق يؤدي إلى وقوع اللبس في اللغة، وهذا قول جمهور الحنفية، وبعض الشافعية.

الثاني: الجواز، فقالوا يجوز أن تثبت اللغة بالقياس، متى ما ظهر المعنى الجامع؛ إذ هو معتمد القياس الشرعي واللغوي مثله، وهذا قول جمهور الشافعية والحنابلة، وأهل اللغة، وحكى ابن فارس إجماعهم عليه[(٢)].

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٢٨

(٢) انظر تفصيل الآراء في المسألة في: البحر المحيط ٢/ ٢٥، إرشاد الفحول ص١٦، المسودة ١٧٣، الإحكام للآمدي ١/ ٥٠، فواتح الرحموت ١/ ١٨٥، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/ ٤٣١، شرح الكوكب المنير ١/ ٢٢٣، شرح مختصر الروضة ١/ ٤٧٦

وفائدة الخلاف: أن المثبت للقياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي، فيكون إيجاب الحد على شارب النبيذ، والقطع على النباش بالنص، ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت ذلك بالشرع[(١)].

وأما موقف شيخ ابن تيمية من المسألة فلا يبتعد كثيرا عن رأي أصحابه الحنابلة، ولا يختلف عنهم إلا بقدر ما يستوثق من بقاء مقتضى هذه القاعدة ثابتا، ويتأكد أن هذا القياس في اللغة لا يعود على المفهوم الذي ضمنه فيها بالبطلان، فيحترز لأجل ذلك من الجانب المحذور في المسألة، وهو هنا يراه في جانب التوسع في معنى استعمال القياس في اللغة، حتى يعطى كليا حكم النقل فيها، فيصح من خلاله الحكم على مقاصد أهل اللغة في ألفاظهم التي تكلموا بها من خلال القياس، فتحمل ألفاظ اللغة ما لا تحتمل بناء على دعوى صلاحية اللفظ للمعنى قياسا، وهذا ما لا يمكن القبول به، لما يترتب عليه من تغيير لمدلولات اللغة ونقل لمعانيها، مع أن الأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها، كما هو منطوق هذه القاعدة؛ لذا فهو يرى -رحمه الله- أنه لا بأس من استعمال القياس في اللغة، ما دام باقيا في دائرة الاستعمال، فنقيس كلمة على كلمة إذا ثبت اشتراكهما في المعنى اللغوي المعتبر عند واضعي اللفظ، بشرط أن يكون هذا القياس بحيث يجري استعماله في التخاطب الجاري وقته، وليس الاستدلال به على خطاب سابق، قبل إجراء هذا القياس، وهذا ما يشرحه قائلا: «اسْتِعْمَالُ القِيَاسِ فِي اللُّغَةِ وَإِنْ جَازَ فِي الاسْتِعْمَال فَإِنَّهُ لا يَجُوزُ فِي الاسْتِدْلال، فَإِنَّهُ قَدْ يَجُوزُ للإِنْسَانِ أَنْ يَسْتَعْمِلَ هُوَ اللفْظَ فِي نَظِيرِ المَعْنَى الذِي اسْتَعْمَلُوهُ فِيهِ، مَعَ بَيَانِ ذَلكَ عَلى مَا فِيهِ مِنْ النِّزَاعِ؛ لكِنْ لا يَجُوزُ أَنْ يَعْمِدَ إلى أَلفَاظٍ قَدْ عُرِفَ اسْتِعْمَالُهَا فِي مَعَان، فَيَحْمِلُهَا عَلى غَيْرِ تلكَ المَعَانِي، وَيَقُولُ: إنَّهُمْ أَرَادُوا تلكَ بالقِيَاسِ عَلى تلكَ؛ بل هَذَا تبديلٌ وَتحْرِيفٌ»[(٢)].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٢٢٣

(٢) المجموع ٧/ ١١٥

الحقيقة والمجاز

من خلال التعريف الذي سقناه لمعنى الوضع اللغوي يبدو واضحا استقلاله بمفهومه عن بقية الاستخدامات التي تطرأ على اللفظ على ما سيأتي إن شاء الله، وهذا المفهوم يختلف بشكل أساس عن بقية استخدامات اللفظ من هذه الحيثية الوضعية الأصلية، وهي نفس السبب الذي من أجله فرق بعض الأصوليين بين الحقيقة والمجاز، واعتبروا الاستعمال الوضعي هو الحقيقة بما لها من اعتبار وصدارة وأصالة، وبقية المعاني الطارئة هي ما يقابل هذه الحقيقة في كل ذلك، وهو ما اصطلحوا على تسميته بالمجاز؛ ومنهم من اعتبر هذه المعاني المجازية منقولة من اللغة، فأصبحت قسما آخر يقابل المعاني الوضعية، فقسموا بناء على هذه النظرة المعاني إلى: وضعية، ومنقولة، ومنهم من اعتبر الجميع وضعيا مع التغيير في مسمى الوضع بحيث يكون الوضع الأصلي هو اللغوي، وبقية الوضعيات تكون كل واحدة بحسب واضعها بين عرفية وشرعية، واعتبروا الجميع بهذا المعنى حقائق اعتبارية، فقسموا الحقيقة اللفظية إلى عدة حقائق بكل اعتبار، بحيث يصبح كل لفظ حقيقة باعتبار، ومجازا باعتبار آخر؛ ولا شك أن لكل واحدة من هذه التقسيمات وجهها، ولكل اصطلاح منها أثره في تطبيقات أصحابه؛ ولهذا سنتوقف قليلا أمام هذين المصطلحين لنعرِّف بهما، ونعرف مواقف العلماء منهما، فهذان المصطلحان تدور عليهما مسائل مهمة، وفروع جمة، تدخل في أبواب متعددة من أبواب علم الأصول منها: العام والخاص، والمطلق والمقيد، والأوامر والنواهي، وغيرها، ولابن تيمية موقف خاص في مسألة الحقيقة والمجاز، يختلف فيه عن بقية العلماء، اختلافا ذا تأثير، لكل هذا لا يمكننا -حتى نستكمل جوانب دراسة هذه القاعدة- أن نتجاوزها قبل أن نلم بأطراف هذه المسألة.

معنى الحقيقة والمجاز ومواقف الأصوليين منها

أما الحقيقة فهي: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي الأول، وهو الاستعمال الوضعي للكلمة، مثل استعمال كلمة (أسد) للدلالة على الحيوان المفترس المعروف.

وأما المجاز فهو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي الأول، كاستعمال لفظ

(الأسد) للدلالة على الرجل الشجاع[(١)].

وبهذا يظهر أن الاستعمال الوضعي اللغوي للكلمة هو الحقيقي، والاستعمال غير الوضعي لها هو المجازي، وفي ضمنه تصنف بقية الاستعمالات، وهذا ما دل عليه صنيع ابن قدامة والطوفي عندما عرفا الاسم الوضعي بأنه: "هو الحقيقة"[(٢)]، كما تشير إليه عبارة ابن النجار عندما وصف الحقيقة اللغوية بأنها: "هي الأصل"[(٣)]، وهو أيضا المفهوم الذي يقضي به الحد اللغوي للحقيقة كما صرح به اللغويون أنفسهم كابن جني[(٤)] وابن سيده[(٥)] بقولهم: "الحقيقة في اللغة: ما أقر على أصل وضعه، والمجاز خلاف ذلك"[(٦)].

غير أن جماهير الأصوليين الذين يقسمون الكلام إلى حقيقة ومجاز، يجعلون الحقائق

---

(١)انظر تعريفات الحقيقة والمجاز في: شرح الكوكب المنير ١٤٩/١، شرح تنقيح الفصول ص٤٢، الإحكام للآمدي ٢٦/١، ٢٨، فواتح الرحموت ٢٠٣/١، المستصفى ٣٤١/١

(٢)انظر: روضة الناظر ٨/٢، شرح مختصر الروضة ٤٨٤/١

(٣)انظر: شرح الكوكب المنير ١٤٩/١

(٤)عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح، النحوي المشهور، كان إماماً في علم العربية، كان أبوه مملوكاً رومياً لسليمان بن فهد الأزدي الموصلي، سكن بغداد، صنف (الخصائص) و (سر الصناعة) و (التلقين في النحو)، توفي ببغداد في صفر سنة ٣٩٢هـ .انظر: وفيات الأعيان (١١٧/٢) – السير (١٧/١٧) – الفهرست (ص١٣٨)

(٥)علي بن أحمد بن سيده اللغوي النحوي الأندلسي، أبو الحسن الضرير، كان حافظاً لم يكن في زمانه أعلم منه بالنحو واللغة والإشارة وأيام العرب وما يتعلق بها، متوفراً على علوم الحكمة، توفي سنة ٤٥٨هـ .انظر: السير ١٨ / ١٤٤ وفيات الأعيان ٢ / ١٥٧

(٦) ذكره الزركشي منسوبا إلى ابن سيده في "المحكم"، انظر: البحر المحيط ١٥٣/٢، ونسبه الرازي إلى ابن جني، انظر: المحصول ١١٥/١

ثلاث: لغوية، وشرعية، وعرفية، ويجعلون المجاز قسما رابعا؛ ولهذا انتقدوا تعريف اللغويين للحقيقة؛ لأنه يخرج الحقائق الشرعية والعرفية من الحد[١]، وبينوا حد كل واحد من هذه الأقسام من خلال برهان الحصر التالي:

إن اللفظ إما أن يبقى على أصل وضعه فهذه هي **الحقيقة اللغوية**، أو يغير عنه، ولابد أن يكون هذا التغيير من قبل الشرع، أو من قبل عرف الاستعمال، أو من قبل استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بقرينة.

فإذا كان تغييره من قبل الشرع فهو **الحقيقة الشرعية**، وإن كان من عرف الاستعمال فهو **الحقيقة العرفية**، وإن كان من استعمال اللفظ في غير موضعه، **فهو المجاز**[٢].

فمثال **الحقيقة اللغوية**: (أسد) فإنه يطلق في أصل الوضع على الحيوان المفترس، فإذا استعمل في غير ما وضع له فهو **المجاز**: مثل إطلاق (الأسد) على الرجل الشجاع.

ومثال **الحقيقة الشرعية**: لفظ (الصلاة والصيام والحج) فإنها تطلق ويراد بها تلك العبادات المعروفة، مع أن لهذه الألفاظ معاني أخرى في أصل وضعها اللغوي، فالصلاة: الدعاء، والصيام: الإمساك، والحج: القصد.

ومثال **الحقيقة العرفية**: لفظ (الدابة) فإنه يطلق ويراد به عرفا ذوات الأربع، مع أن معناه الأصلي في اللغة يشمل كل ما يدب على الأرض[٣].

ومن أجل هذا التقسيم توسع الأصوليون في معنى الوضع؛ فاعتبروه شاملا لما وضعه الواضع الأصلي للغة، ولما استعمله فيه غيره، فقالوا: الوضع ما وضعه أهل اللغة، وما وضعه الشارع، وما وضعه أهل العرف[٤].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/١٥٣، المحصول ١/١١٥

(٢) انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢١٠، المحصول ١/١١٧

(٣) انظر: روضة الناظر ٢/٨، شرح الكوكب المنير ١/١٤٩

(٤) انظر: البحر المحيط ٢/٧

ومع كل هذه الاصطلاحات فإن الأصوليين يقرون بأن المعنى الأصلي للكلمة، الذي وضعه أهلها الأصليون، هو صاحب مركز الصدارة، وهو مرجع كل المعاني والاستعمالات الأخرى، سواء شاركته في مسمى الحقيقة، ومفهوم الوضع، أو لم تشاركه، فإنه تظل هذه التسميات مقيدة إذا ما أطلقت على غير المعنى اللغوي الأصيل، وتنصرف إليه وحده إذا ما تجردت عن القرينة، وهذا شأن الأصل في كل شيء، فهو الحقيقة المطلقة، وهو الوضع المطلق، وبقية الحقائق إما مقيدة بكونها شرعية أو عرفية، أو أن واضعها العرف أو الشرع، وهذا ما يؤكده مفهوم قاعدتنا، ويسعى لإثباته، وهذا ما يشرحه الزركشي في سياق بيانه لهذه الحقائق والأوضاع اللغوية، فيقول:

«وتنقسم الحقيقة إلى لغوية وعرفية وشرعية؛ لأن الوضع المعتبر فيه: إما وضع اللغة، وهي اللغوية، كالأسد للحيوان المفترس، وإما وضع الشارع، وهي الشرعية كالصلاة للأركان، وقد كانت في اللغة للدعاء أولا، [وإما وضع العرف] وهي العرفية المنقولة عن موضوعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال، ولتتنبه لأمرين: أحدهما: أن اللغوية أصل الكل، فالعرف نقلها عن اللغة إلى العرف، والشرع نقلها عن اللغة والعرف، الثاني: أن الوضع في اللغوية غير الوضع في الشرعية والعرفية، فإنه في اللغة تعليق اللفظ بإزاء معنى لم يعرف به غير ذلك الوضع، وأما في الشرعية والعرفية، فبمعنى غلبة الاستعمال دون المعنى السابق، فإنه لم ينقل عن الشارع أنه وضع لفظ الصلاة والصوم بإزاء معانيها الشرعية، بل غلب استعمال الشارع لهذه الألفاظ بإزاء تلك المعاني، حيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة، وكذلك العرف؛ فإن أهله لم يضعوا لفظ القارورة مثلا للظرف من الزجاج على جهة الاصطلاح، كما أن الشرع لم يضع لفظ الزكاة لقطع طائفة من المال للفقراء، بل صارت هذه الألفاظ شرعية وعرفية بكثرة الاستعمال، دون أن يسبقه تعريف بتواضع الاسم، ومن ههنا منع بعضهم إدخال هذه الأنواع الثلاثة في الحد؛ لاختلاف معنى الوضع فيها؛ فإن

الاصطلاح غير غلبة الاستعمال)) ا. هـ[١]

وأما موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية الحقيقة والمجاز، فهو يختلف اختلافا جذريا عن موقف هؤلاء الأصوليين، على مستوى التأصيل والتطبيق، فهو يرفض هذا التقسيم جملة وتفصيلا، ويرفض بالتالي كل ما بني عليه من تطبيقات، سواء على مستوى أصول الفقه أو فروعه، ويعلن هذا الموقف في أكثر من مناسبة، بل صنف في ذلك رسالة خاصة عرفت باسم: (الحقيقة والمجاز)[٢]، يناقش فيها باستفاضة هذه المسألة، ويرد بحجج قوية على القائلين بها، ويبين خطأها، وخطأ منهجية من قال بها، بما لا يتسع المجال هنا للإفاضة فيه، وقد سبقت لنا إشارة عابرة إلى هذا الموقف في التمهيد، وما بناه عليه في مسألة مبدأ اللغات[٣]، غير أننا في تفصيل مقتضب لهذا الموقف التيمي، نقول:

إن تأمل رأي ابن تيمية في هذه المسألة يفيد بأنه يقوم على أساسين اثنين هما:

أولا: أن هذا التقسيم أمر حادث في القرون المتأخرة، بعد استقرار علوم الشرع، وعلوم اللغة، فلم يعرف من المتقدمين من أجرى هذا التقسيم، ولا من سار على هذا الاصطلاح فيما قبل القرن الرابع، وأقدم إشارة ذكرت في ذلك كانت قول الإمام أحمد عن كلمتي (إنا، ونحن) في القرآن: "هذا من مجاز اللغة"، وإنما عنى به الجواز، بمعنى أن استعمال هذا الأسلوب من تعظيم المتكلم نفسه مما يجوز استعماله في اللغة، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ "المجاز" من أهل اللغة: أبو عبيدة معمر بن المثنى[٤] في كتابه، ولم يعن بالمجاز كذلك ما

---

(١)البحر المحيط ٢/١٥٤-١٥٥، وما بين المعكوفتين زيادة من عندي لا يستقيم المعنى بدونها.

(٢)توجد ضمن مجموع الفتاوى في: ٢٠/٤٠٠-٤٩٧

(٣)انظر: ص[٦٠٥]

(٤): معمر بن المثنى التيمي، مولاهم تيم قريش، رهط أبي بكر البصري، النحوي العلامة، ولد سنة ١١٠هـ ليلة وفاة الحسن البصري، قال الداودي: هو أول من صنف في غريب الحديث، أقدمه الرشيد من البصرة إلى بغداد، له تصانيف كثيرة منها (غريب القرآن) و(مجاز القرآن) و (الأمثال في غريب

هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية[١]، فثبت بذلك أنه اصطلاح حادث، يفتقر إلى الأصالة، في علم يقوم على قواعد وأسس أصيلة ومكينة، ((ومن آتاه الله علما وإيمانا؛ علم أنه لا يكون عند المتأخرين من التحقيق إلا ما هو دون تحقيق السلف، لا في العلم ولا في العمل، ومن كان له خبرة بالنظريات والعقليات وبالعمليات، علم أن مذهب الصحابة دائما أرجح من قول من بعدهم، وأنه لا يبتدع أحد قولا في الإسلام إلا كان خطأ، وكان الصواب قد سبق إليه من قبله))[٢].

وفي بيان هذا يقول الشيخ: ((مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّ الْمُجْتَهِدِينَ الْمَشْهُورِينَ، وَغَيْرَهُمْ مِنْ أَئِمَّةِ الإِسْلامِ، وَعُلَمَاءِ السَّلَفِ، قَسَّمُوا الكَلامَ إلى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ، كَمَا فَعَلَهُ طَائِفَة مِنْ الْمُتَأَخِّرِينَ: كَانَ ذَلكَ مِنْ جَهْلِهِ، وَقِلةِ مَعْرِفَتِهِ بكَلامِ أَئِمَّةِ الدِّينِ وَسَلَفِ الْمُسْلِمِينَ، كَمَا قَدْ يَظُنُّ طَائِفَة أُخْرَى، أَنَّ هَذَا مِمَّا أُخِذَ مِنْ الكَلامِ العَرَبِيِّ توْقِيفًا، وَأَنَّهُمْ قَالُوا: هَذَا حَقِيقَةٌ وَهَذَا مَجَازٌ، كَمَا ظَنَّ ذَلكَ طَائِفَةٌ مِنْ الْمُتَكَلِمِينَ فِي أُصُول الفِقْهِ، وَكَانَ هَذَا مِنْ جَهْلِهِمْ بكَلامِ العَرَب ... وَكَمَا يَظُنُّ بعضُهُمْ أَنَّ مَا يُوجَدُ فِي كَلامِ بعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ، كالرازي وَالآمِدِيِّ وَابنِ الحَاجِب: هُوَ مَذْهَب الأَئِمَّةِ الْمَشْهُورِينَ وَأَتْبَاعِهِمْ، وَلا يَعْرِفُ مَا ذَكَرَهُ أَصْحَاب الشَّافِعِيِّ وَمَالكٍ وَأَبي حَنِيفَةَ وَأَحْمَد وَغَيْرِهِمْ، مِنْ أُصُول الفِقْهِ الْمُوَافِقِ لطَرِيقِ أَئِمَّتِهِمْ، فَهَذَا أَيْضًا مِنْ جَهْلِهِ وَقِلةِ عِلمِهِ وَإِنْ قَال النَّاقِلُ عَنْ كَثِيرٍ مِنْ الأُصُوليِّينَ: مُرَادِي بذَلكَ أَكْثَرُ الْمُصَنِّفِينَ فِي أُصُول الفِقْهِ، مِنْ أَهْل الكَلامِ وَالرَّأْيِ، كَالْمُعْتَزِلةِ وَالأَشْعَرِيَّةِ وَأَصْحَاب الأَئِمَّةِ الأَرْبعَةِ، فَإِنَّ أَكْثَرَ هَؤُلاءِ قَسَّمُوا الكَلامَ إلى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ، قِيل لهُ: لا رَيْب أَنَّ هَذَا التقْسِيمَ مَوْجُودٌ فِي كُتب الْمُعْتَزِلةِ، وَمَنْ أَخَذَ عَنْهُمْ وَشَابهَهُمْ، وَأَكْثَرُ هَؤُلاءِ ذَكَرُوا هَذَا التقْسِيمَ، وَأَمَّا مَنْ لمْ يَكُنْ كَذَلكَ فَليْسَ الأَمْرُ فِي

الحديث)، توفي سنة ٢٠٩هـ وقيل غير ذلك .انظر : وفيات الأعيان (١١٩/٣) – السير (٤٤٥/٩) – طبقات المفسرين (٣٢٦/٢)

(١)انظر: المجموع ٨٨/٧ وما بعدها

(٢)المجموع ٤٣٦/٧

حَقِّهِ كَذَلِكَ، ثمَّ يُقَالُ: لَيْسَ فِي هَؤُلاءِ إِمَامٌ مِنْ أَئِمَّةِ المُسْلِمِينَ، الذِينَ اشْتَغَلُوا بتلقِّي الأَحْكَامِ مِنْ أَدِلَةِ الشَّرْعِ؛ وَلِهَذَا لا يُذْكَرُ أَحَدٌ مِنْ هَؤُلاءِ فِي الكُتُبِ التي يُحْكَي فِيهَا أَقْوَالُ المُجْتَهِدِينَ، مِمَّنْ صَنَّفَ كِتَابا وَذَكَرَ فِيهِ اخْتِلافَ المُجْتَهِدِينَ، المُشْتَغِلِينَ بتلقِّي الأَحْكَامِ عَنْ الأَدِلَةِ الشَّرْعِيَّةِ، وَهُمْ أَكْمَلُ النَّاسِ مَعْرِفَةً بأُصُول الفِقْهِ، وَأَحَقُّ النَّاسِ بالمَعْنَى المَمْدُوحِ مِنْ اسْمِ الأُصُولِيِّ، فَلَيْسَ مِنْ هَؤُلاءِ مَنْ قَسَّمَ الكَلامَ إلى الحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ، وَإِنْ أَرَادَ مَنْ عُرِفَ بهَذَا التَقْسِيمِ، مِنْ المُتَأَخِّرِينَ المُعْتَزِلَةِ، وَغَيْرِهِمِ مِنْ أَهْلِ الكَلامِ، وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقَتَهُم مِنْ ذَلِكَ مِنَ الفُقَهَاءِ، قِيلَ لَهُ: لا رَيْب أَنَّ أَكْثَرَ هَؤُلاءِ قَسَّمُوا هَذَا التَقْسِيمَ، لكِنْ لَيْسَ فِيهِمْ إِمَامٌ فِي فَنٍّ مِنْ فُنُونِ الإِسْلامِ: لا التفْسِيرِ، وَلا الحَدِيث، وَلا الفِقْهِ، وَلا اللُّغَةِ، وَلا النَّحْوِ، بل أَئِمَّةُ النُّحَاةِ أَهْلُ اللُّغَةِ، كَالخَلِيل[١]، وَسِيبوَيْهِ، وَالكِسَائِيّ[٢]، وَالفَرَّاءِ[٣]، وَأَمْثَالهِمْ، وَأَبي عَمْرِو بنِ

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، أبو عبدالرحمن، كان إماماً في علم النحو، وهو الذي استنبط علم العروض، قال الذهبي: "كان رأساً في لسان العرب ديناً ورعاً قانعاً متواضعاً كبير الشأن يقال أنه دعا الله أن يرزقه علماً لا يسبق إليه ففتح له بالعروض" صنف كتاب (العين) وكتاب (العروض) وكتاب (الشواهد) وغير ذلك، توفي بالبصرة سنة ١٧٠هـ وقيل غير ذلك .انظر: وفيات الأعيان (١/٣١٠) السير (٧/٤٢٩) الأعلام للزركلي (٢/٣١٤)

(٢) علي بن حمزة بن عبدالله بن بهمن الأسدي، مولاهم الكوفي، أبو الحسن الكسائي، نسبة إلى كساء قد أحرم فيه، قال ابن خلكان : أحد القراء السبعة كان إماماً في النحو واللغة والقراءات ولم تكن له في الشعر يد .أ.هـ، قال الشافعي : من أراد أن يتبحر في النحو فهو عيال على الكسائي، صنف كتاب (معاني القرآن) وكتاب (الحروف) وكتاب (القراءات) وغيرها، توفي بالري سنة ١٨٩هـ وقيل غير ذلك .انظر: وفيات الأعيان (٢/١٤٠) – الفهرست (صـ١٠٣) – السير (٩/١٣١)

(٣) يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور، أبو زكريا الفراء الأسدي، مولاهم الكوفي، النحوي صاحب الكسائي، قال ابن خلكان : كان أبرع الكوفيين وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب .أ.هـ، لقب بالفراء لأنه كان يفري الكلام، مولده بالكوفة وانتقل إلى بغداد فجعل أكثر مقامه بها، وله من

العَلاءِ[(١)]، وَأبي زَيْدٍ الأَنْصَارِيِّ[(٢)]، وَالأَصْمَعِيِّ[(٣)]، وَأبي عَمْرٍو الشيباني[(٤)]، وَغَيْرِهِمْ: لَمْ

التصانيف (الحدود) و (المعاني) وغيرهما، توفي سنة ٢٠٧هـ بالطريق إلى مكة وله ٦٣ سنة .انظر : السير (١١٨/١٠) - وفيات الأعيان (٢٩٠/٣) - الأنساب (٣٥٢/٤)

(١)أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان بن عبدالله التميمي المازني البصري، قال الذهبي : (اختلف في أسمه على أقوال أشهرها زبان وقيل العريان) أحد القراء السبعة، كان أعلم الناس بالقرآن الكريم والعربية والشعر، قال ذلك ابن خلكان : كانت ولادته سنة ٧٠ للهجرة بمكة، وتوفي سنة ١٥٤هـ .انظر : السير (٤٠٧/٦) - وفيات الأعيان (٢٢١/٢) - تهذيب الكمال (١٢٠/٣٤)

(٢)سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري، البصري اللغوي، ولد سنة نيف وعشرين ومائة، كان من أئمة الأدب، وغلب عليه اللغات والنوادر والغريب، صنف كتبا منها (النوادر) في اللغة و(الهمز) و(المطر) و(خلق الإنسان) وغير ذلك، توفي بالبصرة سنة ٢١٥هـ .انظر : السير (٤٩٤/٩) - وفيات الأعيان (٣٧٠/١) - الأعلام للزركلي (٩٢/٣)

(٣)عبدالملك بن قُريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي، قال ابن خلكان : كان الأصمعي صاحب لغة ونحو وإماماً في الأخبار والنوادر والملح والغرائب، وهو من أهل البصرة، وقدم بغداد في أيام هارون الرشيد، وكان شديد الإحتراز في تفسير الكتاب والسنة .أ.هـ صنف كتاب (الإبل) و (الأضداد) و (المترادف) وغيرها، توفي سنة ٢١٦هـ بالبصرة .انظر : السير (١٧٥/١٠) - وفيات الأعيان (٨١/٢) - الأعلام للزركلي (١٦٢/٤)

(٤)إسحاق بن مرار الشيباني، أبو عمرو النحوي اللغوي، من رمادة الكوفة، ونزل إلى بغداد، وجاور بني شيبان للتأدب فيها فنسب إليها، قال ابن النديم : كان ثقة في الحديث كثير السماع .أ.هـ وقال ابن خلكان : كان من الأئمة الأعلام في فنونه وهي اللغة والشعر، وأخذ عنه جماعة كبار، منهم الإمام أحمد، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وغيرهما .أ.هـ له من التصانيف كتاب (اللغات) و (غريب الحديث) وكتاب (الخيل) وغيرها، توفي سنة ٢٠٦هـ ببغداد .انظر : وفيات الأعيان (١٠٩/١) -

يُقَسِّمُوا تقْسِيمَ هَؤُلاءِ›› ا. هـ[١].

وبموجب القاعدة محل بحثنا فإن بقاء اللغة واستعمالها على وفق مصطلحات أهلها، وعدم تغييرها ولا نقلها أولى من العكس، حتى لو لم تترتب مفسدة على هذا العكس، فإذا ترتبت عليه مفاسد كان تركه واجبا، وهذا ما يشرحه الشيخ بناء على هذا الأساس في رفض هذا التقسيم، وهو كونه حادثا، ويعتبر تغييرا للغة ونقلا لها لغير مصلحة راجحة، فيقول: ‹‹وَهَذَا التفْرِيقُ اصْطِلاحٌ حَادِث لمْ يَتكَلمْ بِهِ العَرَب؛ وَلا أُمَّةٌ مِنْ الأُمَمِ؛ وَلا الصَّحَابَةُ وَالتابِعُونَ؛ وَلا السَّلَفُ: كَانَ المُتكَلمُ بالألفَاظِ المَوْجُودَةِ التي تكَلمُوا بهَا وَنَزَل بهَا القُرْآنُ أوْلى مِنْ المُتكَلمِ باصْطِلاحِ حَادِث لوْ لمْ يَكُنْ فِيهِ مَفْسَدَةٌ، وَإِذَا كَانَ فِيهِ مَفَاسِدُ كَانَ يَنْبَغِي ترْكُهُ لوْ كَانَ الفَرْقُ مَعْقُولًا، فَكَيْفَ إذَا كَانَ الفَرْقُ غَيْرَ مَعْقُولٍ، وَفِيهِ مَفَاسِدُ شَرْعِيَّةٌ وَهُوَ إحْدَاث فِي اللُّغَةِ، كَانَ باطِلًا عَقْلًا وَشَرْعًا وَلُغَةً، أَمَّا العَقْلُ فَإِنَّهُ لا يَتمَيَّزُ فِيهِ هَذَا عَنْ هَذَا، وَأَمَّا الشَّرْعُ فَإِنَّ فِيهِ مَفَاسِدَ يُوجِب الشَّرْعُ إزَالتهَا، وَأَمَّا اللُّغَةُ فَلأَنَّ تغْيِيرَ الأَوْضَاعِ اللُّغَوِيَّةِ غَيْرُ مَصْلحَةٍ رَاجِحَةٍ بل مَعَ وُجُودِ المَفْسَدَةِ››[٢].

ثانيا: أن هذا التقسيم لا يقوم على أساس صحيح، فإن الذين فرقوا بين الحقيقة والمجاز لم يذكروا فرقا صحيحا ولا مطردا، فمن فرق بينهما على أساس أن الحقيقة تستغني عن القرينة بخلاف المجاز فلا بد فيه منها، تفريقهم باطل؛ إذ ليس في الكلام المفيد ما هو مطلق مجرد عن كل القرائن، فلابد في كل كلام له معنى من أن يقترن به من القرائن، اللفظية أو المعنوية أو كليهما ما يخرجه عن إطلاقه[٣]، والذين فرقوا بينهما بأن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن من اللفظ، والمجاز ما لا يتبادر إلى الذهن منه إلا بتفكر وتمعن، أيضا فرقهم لا يصح؛

الفهرست (صـ١٠٧) – الأعلام للزركلي (١/٢٩٦)

(١)المجموع ٢٠/٤٠٣-٤٠٤، وانظر أيضا: ٨٧/٧ وما بعدها.

(٢)المجموع ٢٠/٤٥٤-٤٥٥

(٣)انظر: المجموع ١٠٠/٧ وما بعدها،

لأن كل ذهن إنما يتبادر إليه من اللفظ ما دلت عليه القرائن المصاحبة له، فليس له حال إطلاق محض يسبق إليه الذهن، كما أن الأذهان تختلف فليس ذهن العربي الفصيح في فهم اللفظ، كذهن غيره ممن له خلاف هذه الصفة، فلزم من ذلك أن تتغير دلالات الألفاظ بحسب السامع، وذلك باطل[(١)].

وفي هذا يقول: ((هذا التقسيم لا حقيقة له؛ وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول، بل يتكلم بلا علم؛ فهم مبتدعة في الشرع، مخالفون للعقل؛ وذلك أنهم قالوا: "الحقيقة": اللفظ المستعمل فيما وضع له، و"المجاز": هو المستعمل في غير ما وضع له؛ فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر، ثم يقسمون الحقيقة إلى لغوية وعرفية وأكثرهم يقسمها إلى ثلاث: لغوية وشرعية وعرفية))[(٢)].

وههنا في كلام الشيخ نجد إشارتين مهمتين في موقفه من هذه المسألة، **إحداهما**: موقفه الذي سبق من مبدأ اللغات، حيث قرر أنه لا سبيل إلى معرفة سبق الوضع بيقين ولا شبهه، حتى يمكن أن يحكم بوجود وضع سابق للفظ استعمل فيه فيكون حقيقة، أو استعمل في غيره فيكون مجازا، وقد شكل على ضوء ذلك رأيه المبني على أساس أن الإلهام والتعليم الإلهي للمخلوقات هو طريق وضع اللغة، سواء سمي ذلك توقيفا أو اصطلاحا أو وضعا، وهذا لا يساعد القول بهذا التقسيم، **والثانية**: رفضه لأهم ما بناه الأصوليون المتأخرون القائلون بهذا التقسيم عليه من انقسام الحقائق إلى لغوية وعرفية وشرعية كما سبق، فلم يحتج بذلك إلى المنهج الذي ساروا عليه في الترتيب بينها عند التعارض أو التعدد كما سيأتي إن شاء الله، بل هو يعتبر اللغة هي الحقيقة وحدها، والباقي راجع إليها، وبعض أجزائها، ولهذا يقول:

---

(١) انظر: المجموع ١٠٥/٧ وما بعدها،

(٢) المجموع ٩٦/٧

«والحقيقة العرفية والشرعية معلومة في اللغة»[١]، فالكل مآله إلى الأصل اللغوي بلا نقل ولا تغيير، إلا على اعتبار بقاء ذلك الأصل، واستعماله في معناه المعروف عند أهل اللغة، وإن أضيفت إليه إضافات، أو أدخلت عليه تعديلات، ولكن على وجه يعرفه أهل اللغة ويقرونه، وهذا ما صرح به الشيخ بعد ذكره لعدة استعمالات مما يصنف عند الأصوليين ضمن المعاني العرفية، حيث قال: «.. والجميع إنما استعمل فيه اللفظ في معناه المعروف في اللغة»[٢]، وهذا ما يؤكد تأصل مفهوم هذه القاعدة التي بين أيدينا في فكر الشيخ، وإصراره على ما قضت به من كون المعنى اللغوي الأصلي هو المعتبر، وإليه المرجع دائما؛ إذ هو الأصل، وأي تغيير يطرأ على هذا المعنى يجب أن يبقى في إطاره، وأن يحظى بقبوله، كما سيأتي إن شاء الله، وهذا الموقف هو ما تؤول إليه مواقف بقية الأصوليين القائلين بتعدد الحقائق، عند التأمل، كما سبق أن نقلته عن الزركشي، والله أعلم.

وفي تطبيق عملي لهذا الموقف يتخذ الشيخ مسألة مهمة من المسائل الخلافية في هذه القضية، وهي وجود المجاز في القرآن، ويبين من خلالها هذا الموقف بوضوح، فيقول:

«تبين أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين؛ فعلم أن هذا التقسيم باطل، وحينئذ فكل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله ﷺ فإنه مقيد بما يبين معناه، فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة؛ ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن في القرآن مجازا، وذكروا ما يشهد لهم؛ رد عليهم المنازعون جميع ما ذكروه، فمن أشهر ما ذكروه: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ (الكهف ٧٧)، قالوا: والجدار ليس بحيوان، والإرادة إنما تكون للحيوان؛ فاستعمالها في ميل الجدار مجاز، فقيل لهم: لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة؛ يقال: هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض

---

(١)المجموع ٢٠/٤٧٢

(٢)المجموع ٢٠/٤٧٣

تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى، وهذا الثمر يريد أن يقطف، وهذا الثوب يريد أن يغسل، وأمثال ذلك، واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدا؛ فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما؛ فيكون مشتركا اشتراكا لفظيا، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك؛ وكلاهما خلاف الأصل فوجب أن يجعل من المتواطئة، وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها»[(١)].

المعنى المعتبر عند تعارض الحقائق أو تعددها

بناء على ما سبق من تعدد حقائق الألفاظ بحسب استعمالاتها كما يرى معظم متأخري الأصوليين، بناء على التقسيم الذي ساروا عليه كما عرفنا، فثم مسألة هي من أهم ما يتفرع على ذلك مما يرتبط بموضوع هذه القاعدة، وهي مسألة تعارض الحقيقة اللغوية الوضعية، وهي الأصل اللغوي للفظ مع بقية المعاني، سواء قلنا بأنها حقائق أخرى، أو هي منقولات على الخلاف بين الأصوليين كما سيأتي إن شاء الله، وكذا عندما تتعدد هذه الحقائق للفظ في النص الواحد، فهل يحمل اللفظ على حقيقته اللغوية، أو يحمل على معناه الآخر شرعيا كان أو عرفيا؟

مفهوم القاعدة يفيد بأن الحقيقة اللغوية هي أولى بالتقديم إذ هي الأصل، وأما بقية المعاني فهي تغييرات للفظ ونقل له بصورة من الصور مهما قيل عن أصالتها، وتمكنها في المعنى؛ ولهذا يقر الأصوليون بغض النظر عن مواقفهم المتباينة من هذه الجزئية بأصالة المعنى اللغوي الأصلي بالنسبة لبقية المعاني، حتى لو سميت حقائق[(٢)]، ولكن الأصوليين القائلين بالحقيقة والمجاز لهم في ذلك مذاهب ثلاثة نوجزها نقلا عن الشنقيطي كما يلي:

---

(١)انظر: المجموع ٧/ ١٠٧

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ١٤٩

الأول: هو تقديم الحقيقة العرفية، وتخصيص عموم الحقيقة اللغوية بها، وهذا هو المقرر في أصول الشافعي وأحمد، وهو المقرر في أصول مالك إلا أنهم في الفروع ربما لم يعتمدوه في بعض المسائل.

الثاني: هو تقديم الحقيقة اللغوية على العرفية بناء على أن العرفية، وإن ترجحت بعرف الاستعمال، فإن اللغوية مترجحة بأصل الوضع، وهذا هو مذهب أبي حنيفة.

الثالث: أنه لا تقدم العرفية على اللغوية، ولا اللغوية على العرفية، بل يحكم باستوائهما، ومعادلة الاحتمالين فيهما، فيحكم على اللفظ بأنه مجمل لاحتمال هذه واحتمال تلك، وهذا اختيار ابن السبكي ومن وافقه[(١)].

وأما موقف شيخ الإسلام ابن تيمية هنا، فهو -من حيث الجملة- ما يمثله نص هذه القاعدة من أن المعنى الوضعي الأصلي للفظ هو المعتبر أولا عند التعارض أو تعدد المعاني، ما لم تكن ثم قرينة تفيد غير ذلك، ويأتي موقف الشيخ التفصيلي من المسألة في إطار موقفه الشامل من موضوع الحقيقة والمجاز، كما فصلناه آنفاً، فهو لا يعتبر أي حقيقة من الحقائق اللفظية إلا في إطار الحقيقة اللغوية الأم، ويعتبر بقية المعاني سواء سميت حقائق أو منقولات، أو غير ذلك على ما سيأتي إن شاء الله، هي أفرع للمعنى اللغوي الأصلي، فرجوعها إليه إنما هو رجوع فرع لأصله، وليست معاني قائمة بنفسها مستقلة بذاتها؛ وبذلك يكون اعتبارها في مواضعها إنما هو اعتبار لأصلها اللغوي الوضعي، طالما أنه مصدر قوتها، وسبيل أصالتها، وسيأتي معنا -إن شاء الله- في قاعدة لاحقة ترتيب الشيخ للمعاني اللغوية والشرعية والعرفية، والأساس الذي يقوم عليه هذا الترتيب، وسيظهر-إن شاء الله- حينئذ أنه لا يخرج عن هذا الإطار الذي يؤسسه هنا، من أصالة المعنى اللغوي، واستحقاقه الصدارة في التفسير اللفظي، ووجوب الرجوع إليه في بقية المعاني، كما ترجع الفروع إلى أصولها.

وتطبيقا لهذه الرؤية فإن الشيخ يتخذ هذه القاعدة وسيلة لإثبات رجوع المعاني غير اللغوية للفظ إلى اللغة، حتى لو ثبت استعمالها عن غير طريق اللغة كالعرف والشرع حسب

---

(١)انظر: أضواء البيان ٧/٢٦٨

الاصطلاح الأصولي، كما في قوله: ((وكلام الواقفين والحالفين والموصين ونحوهم محمول على الحقائق العرفية دون اللغوية، على أنا نقول: هذا هو المفهوم من هذا الكلام في العرف، والأصل تقرير اللغة لا تغييرها، فيستدل بذلك على أن هذا هو مفهوم اللفظ في اللغة؛ إذ الأصل عدم النقل))[١]، فأنت ترى كيف يستدل بكون الأصل بقاء اللغة على رجوع المعنى العرفي إليها، مع إقراره بأن العرف هو المفسر لألفاظ المكلفين؛ لكونه أدل على مرادهم، والمراد هو أساس التفسير الأول في رأي ابن تيمية كما سبق، ولكن أصالة المعنى اللغوي تصلح دليلا على أن كل معنى معروف للفظ إنما أخذ منه.

ورغم أن الشنقيطي الذي ساق آراء الأصوليين في المسألة كما نقلتها أعلاه، يرجح حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية إن وجدت ثم العرفية ثم اللغوية[٢]، إلا أنه عاد وقرر ما يؤيد مقتضى هذه القاعدة ويعود إلى رأي شيخ الإسلام المضمن فيها حول هذه المسألة، وذلك حين قال: ((القول المذكور بتقديم العرفية، محله فيما إذا لم يوجد دليل صارف، عن إرادة العرفية إلى اللغوية، فإن دل على ذلك دليل وجب تقديم اللغوية قولا واحدا))[٣].

وبهذا يظهر لنا أن ما دل عليه منطوق القاعدة ومفهومها، مما يمثل موقف شيخ الإسلام ابن تيمية في هذه المسألة الفرعية، هو عند التحقيق ما عليه جميع علماء الأصول باتفاقهم على أصالة المعنى الوضعي للكلمة، ووجوب الرجوع إليه إذا لم يكن ثم دليل صارف عنه إلى غيره من المعاني، ويبقى الخلاف بينهم بعد ذلك في المستحق للتقديم فيما سوى هذه الصورة الوفاقية خارج نطاق ما دلت عليه القاعدة، وما رمى إليه ابن تيمية من ورائها، وبغض النظر أيضا عن موقفه من القول بانقسام الكلام إلى حقيقة ومجاز أو عدم قوله به، فسواء كانت ثم حقائق ومجازات، أو كان الكل حقائق بحسب اعتبارات معينة، فأقوى الجميع

---

(١)انظر: المجموع ٣١/١٤٤

(٢)انظر: مذكرة الشنقيطي ص٢١٠

(٣)أضواء البيان ٧/٢٧٤

هو المعنى الوضعي للكلمة، الذي لا يحتاج في حمل اللفظ عليه إلا انعدام ما يدل على إرادة غيره من المعاني حقيقية كانت أو مجازية، أو غير ذلك من الاصطلاحات.

النقل اللغوي

المقصود بالنقل اللغوي في هذا الموضع: انتقال الألفاظ من معانيها اللغوية الأصلية إلى معاني أخرى، مثل لفظ (الصلاة) الذي وضع أصلا لمعنى الدعاء، ثم استعمل للدلالة على (الصلاة الشرعية المعروفة) وهو ما يسميه بعضهم الحقيقة الشرعية كما مر معنا، ومثل لفظ (الدابة) الذي وضع لغة لكل ما يدب على الأرض من حيوان، ثم قصره العرف على (ذوات الأربع خاصة) فصار حقيقة عرفية فيها حسب اصطلاح بعضهم كذلك، فهل نُقلت هذه الألفاظ بذلك من معانيها الأصلية إلى هذه المعاني الجديدة؟ أم مازالت باقية في معناها الأصلي وإنما أضيفت إليها إضافات، ودخلت عليها تعديلات فقط؟

هذه مسألة خلافية تقوم عليها تطبيقات مهمة في الفروع والأصول، ويهمنا من ذلك خاصة ما له ارتباط وثيق بمفهوم قاعدتنا هذه، ولا شك أن النقل اللغوي بمفهومه هذا قوي الصلة بمضمون هذه القاعدة، بل هو المحور الثاني من المحاور الرئيسة التي تقوم عليها، وهما: محورا الوضع والنقل اللغويين، وقد عرفنا ما يتعلق بأولهما، وهذا بعض بيان لثانيهما.

وقد عرفنا الاصطلاحات التي قسم متأخرو الأصوليين معاني الألفاظ بناء عليها، بين الحقيقة والمجاز، وعرفنا أنه ليس من موارد نزاعهم -حتى وهم يشتطون ويغالون كل في اصطلاحه- كون الحقيقة اللغوية هي الأصل، ولكنهم يختلفون في بقية الاستعمالات العرفية كلفظ (الدابة)، والشرعية كلفظ (الصلاة): هل هي منقولة عن معانيها اللغوية الأصلية، مقطوعة الصلة بها تماما، مستقلة في أصلها ودلالتها؟ أم لا تزال وثيقة الصلة بها، فلا يمكن بالتالي أن تفسر إلا وفق تلك المعاني، أو على الأقل يجب أن توضع معانيها الأصلية في الاعتبار عند أي تفسير لها؟ الحالة الأولى هي ما يعرف بالنقل، والثانية منهم من يسميها استعمالا، ومنهم من يسميها وضعا ثانيا، ومنهم من يسميها تقييدا، فللأصوليين في ذلك توجهين رئيسين:

التوجه الأول: يمنع نقل اللغة، ويجعل الألفاظ باقية على مقتضاها اللغوي الأول، وأصحاب هذا التوجه منهم أبو الحسن الأشعري، وجماهير أصحابه، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي أبو حامد المروروذي[1]، ونسبه المازري[2] في "شرح البرهان" إلى المحققين من الفقهاء والأصوليين، وهم ثلاث فُرَق:

١. فريق يقول: هي حقائق لغوية باقية على ما هي عليه، لم تنقل ولم يزد في معناها.

٢. وفريق يقول: بل هي حقائق لغوية باقية، ولكنها زيد في معناها بحسب الشرع وأهل العرف، وفسروا هذه الزيادة بأنها مجرد بيان للمراد من اللفظ، وليس نقلا له من معنى لآخر.

٣. وفريق قالوا: إذا تعلق باللفظ حكم فلا ينقل لأنه يؤدي إلى تغيير الحكم، وهو المحذور، وإذا لم يتعلق به حكم، فلا يمتنع النقل إذ لا محذور حينئذٍ.

التوجه الثاني: يرى جواز النقل في اللغة ووقوعه، وهذا هو قول جماهير الفقهاء من الشافعية والحنفية والحنابلة، وهو قول المعتزلة وأكثر المتكلمين، وأصحاب هذا التوجه فريقان:

---

(١)أحمد بن بشر بن عامر المروروذي، الفقيه الشافعي، أخذ الفقه عن أبي إسحاق المروزي، نسبته إلى مرورروذ مدينة مبنية على نهر من أشهر مدن خراسان، صنف (الجامع في المذهب) و (شرح مختصر المزني) وألف في الأصول، وكان إماماً لا يشق غباره، نزل البصرة ودرس بها وعنه أخذ فقهاء البصرة، توفي سنة ٣٦٢هـ .انظر : السير (١٦/١٦٦) - وفيات الأعيان (١/٤٣) - طبقات السبكي (٣/١٢

(٢)محمد بن علي بن عمر التميمي، أبو عبدالله المازري، الفقيه المالكي المحدث، أحد الأعلام المشار إليهم في حفظ الحديث والكلام عليه، وشرح صحيح مسلم شرحاً جيداً سماه كتاب المعلم وله في الأصول (إيضاح المحصول) وله في الأدب كتب متعددة، قال الذهبي : كان أحد الأذكياء الموصوفين والأئمة المعتبرين، توفي سنة ٥٣٦هـ بالمهدية من أفريقيا .انظر : السير (٢٠/١٠٤) - وفيات الأعيان (٢/٣٦٦) - الأعلام للزركلي (٦/٢٧٧)

١. فريق يرى أن هذه الألفاظ نقلت نقلا تاما، انقطعت صلتها عن اللغة به، فأصبحت حقائق بحسب استعمالها شرعية وعرفية، موضوعة من قبل الشارع أو أهل العرف، بدون أن يكون للغة فيها أي تدخل، ولا تربطها بها أي علاقة، لا على سبيل الحقيقة ولا المجاز، وهذا قول المعتزلة.

٢. وفريق يرى أنها منقولة عن اللغة ولكن صلتها بها لا تزال قائمة، إما على سبيل المجاز في مقابل الحقيقة،أو على أساس أنها حقائق أخرى في موضوعاتها الجديدة، ولكن على سبيل التبعية الفرعية للأصل اللغوي المنقولة عنه، وهذا هو قول جماهير الأصوليين من الشافعية والحنفية والحنابلة والمتكلمين؛ ولذا قال الماوردي[١] : "الذي عليه جمهور أهل العلم أن الشرع لاحظ فيها المعنى اللغوي"[٢].

وأما موقف شيخ الإسلام من هذه المسألة، فهو ينسجم تماما مع ما نطقت به هذه القاعدة، ويأتي في نسق واحد ضمن موقفه الذي سبق أن عرفناه حول الحقيقة والمجاز، فهو تأكيدا لمنطوق القاعدة يقرر أن الشارع لم ينقل الألفاظ عن معانيها اللغوية، بل هي مبقاة بحسب وضعها اللغوي إذ هو الأصل، والأصل بقاء اللغة، وانسجاما مع موقفه الذي أسسه في نفي المجاز بناء على استحالة خلو أي كلام مفيد من قرينة تدل على معناه، وتحدد

---

(١)أبو الحسن بن الحبيب الماوردي، قاضي القضاة البصري، تفقه على أبي القاسم القشيري ثم ارتحل إلى الشيخ أبي حامد الأسفرائيني، ودرس بالبصرة وببغداد سنين كثيرة، وله مصنفات كثيرة في أنواع العلوم، مات ببغداد سنة ٤٥٠هـ .انظر : السير ٦٤/١٨ – طبقات السبكي ٢٦٧/٥ – تاريخ بغداد ١٠٢/١٢

(٢)انظر تفصيل هذه المذاهب في : البحر المحيط ١٦٠/٢–١٦٤، المسودة ص٥٦١–٥٦٢، الواضح لابن عقيل ٤٢٢/٢، البرهان ١٣٣/١–١٣٥، المستصفى ٣٢٦/١–٣٣٢، الإحكام للآمدي ٣٣/١، فواتح الرحموت ٢٢٢/١، المحصول للرازي ١١٩/١، التمهيد لأبي الخطاب ٨٨/١

مقصوده، مما يعني أنه لا يمكن اعتبار الحقيقي من الألفاظ ما خلا من قرينة؛ لعدم وقوعه، فدل على أن كل لفظ حقيقة في موضوعه، بحسب ما دل عليه بمجموعه اللفظي مع ما صحبه من قرائن، سواء كانت لفظية أو معنوية، قصدية أو حالية، كما سبق، وكذلك الأمر بالنسبة للألفاظ المدعى نقلها في الشرعيات والعرفيات، هي ألفاظ استعملت في معانيها اللغوية الأصلية، ولكن احتف بها من القرائن ما أوجب أن المراد بها معاني قد تزيد أو تنقص عن تلك التي أريدت بها في أصل وضعها الأول، وذلك لا يعدو أن يكون في الحقيقة مجرد بيان للمراد، وكشف عن المقصود، ولا يلزم أن يكون نقلا، ولا تغييرا، وفي هذا يقول -رحمه الله- بعد أن ساق المذاهب الأصولية في المسألة مبينا اختياره فيها، ومؤيدا إياه بقدر وافر من الحجج والأمثلة: «وَالتحْقِيقُ أنَّ الشَّارِعَ لمْ يَنْقُلهَا وَلمْ يُغَيِّرْهَا، وَلكِنْ اسْتَعْمَلهَا مُقَيَّدَةً لا مُطْلقَةً، كَمَا يَسْتَعْمِلُ نَظَائِرَهَا، كَقَوْلِهِ تعَالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ (آل عمران ٩٧) فَذَكَرَ حَجًّا خَاصًّا وَهُوَ حَجُّ البيْت، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ﴾ (البقرة ١٥٨) فَلمْ يَكُنْ لفْظُ الحَجِّ مُتَناوِلًا لكُل قَصْدٍ، بل لقَصْدٍ مَخْصُوصٍ، دَل عَليْهِ اللفْظُ نَفْسُهُ مِنْ غَيْرِ تغْيِيرِ اللُّغَةِ، وَالشَّاعِرُ إذَا قَال: (وَاشْهَدْ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً يَحُجُّونَ سَب الزِّبرِقَانِ المُزَعْفَرَا) كَانَ مُتَكلمًا باللُّغَة، وَقَدْ قَيَّد لفْظَهُ: بحَجِّ سَب الزِّبرِقَانِ المُزَعْفَرَ، وَمَعْلُومٌ أنَّ ذَلكَ الحَجَّ المَخْصُوصَ دَلتْ عَليْهِ الإِضَافَةُ، فَكَذَلكَ الحَجُّ المَخْصُوصُ الذِي أَمَرَ اللهُ بِهِ دَلتْ عَليْهِ الإِضَافَةُ، أَوْ التعْرِيفُ باللامِ، فَإِذَا قِيل: الحَجُّ فَرْضٌ عَليْك، كَانَتْ لامُ العَهْدِ تبيِّنُ أَنَّهُ حِجُّ البيْت، وَكَذَلكَ "الزَّكَاةُ" هِيَ اسْمٌ لمَا تزْكُو بِهِ النَّفْسُ؛ وَزَكَاةُ النَّفْسِ زِيَادَةُ خَيْرِهَا وَذَهَاب شَرِّهَا، وَالإِحْسَانُ إلى النَّاسِ مِنْ أَعْظَمِ مَا تزْكُو بِهِ النَّفْسُ؛ كَمَا قَال تعَالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة ١٠٣)، وَكَذَلكَ ترْكُ الفَوَاحِشِ مِمَّا تزْكُو بِهِ، قَال تعَالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ (النور ٢١) وَأَصْلُ زَكَاتِهَا بالتوْحِيدِ وَإِخْلاصِ الدِّينِ للهِ؛ قَال تعَالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝ ٱلَّذِينَ لَا

يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (فصلت ٦ـ٧) وَهِيَ عِنْدُ المُفَسِّرِينَ التوْحِيدُ، وَقَدْ بيَّنَ النَّبيُّ ﷺ مِقْدَارَ الوَاجِب، وَسَمَّاهَا الزَّكَاةَ المَفْرُوضَةَ؛ فَصَارَ لَفْظُ الزَّكَاةِ إِذَا عُرِّفَ باللامِ يَنْصَرِفُ إِلَيْهَا، لأَجْلِ العَهْدِ.... فَخِطَابُ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ للنَّاسِ بهَذِهِ الأَسْمَاءِ كَخِطَاب النَّاسِ بغَيْرِهَا؛ وَهُوَ خِطَاب مُقَيَّدٌ خَاصٌ، لا مُطْلَقٌ يَحْتَمِلُ أَنْوَاعًا، وَقَدْ بيَّنَ الرَّسُولُ ﷺ تلكَ الخَصَائِصَ؛ وَالاسْمُ دَل عَلَيْهَا؛ فَلا يُقَالُ: إنَّهَا مَنْقُولةٌ، وَلا إِنَّهُ زِيدَ فِي الحُكْم دُونَ الاسْمِ؛ بل الاسْمُ إِنَّمَا اُسْتعْمِل عَلَى وَجْهٍ يَخْتَصُّ بمُرَادِ الشَّارِع؛ لمْ يُسْتعْمَل مُطْلَقًا))[١].

وفي موضع آخر يقرر الشيخ رأيه في هذه المسألة بعبارة أشد صراحة ووضوحا، فيقول: ((قَدْ اخْتلفَ العُلمَاءُ فِي ذلكَ-النقل أو عدمه- وَالصَّحِيحُ أَنَّهَا مُقرَّرَةٌ عَلى اسْتعْمَال أَهْل اللُّغَة، وَمُبقَاةٌ عَلى مُقْتضَيَاتهَا، وَليْسَتْ مَنْقُولةً إلا أَنَّهَا زِيدَ فِيهَا أُمُورٌ))[٢]، وفي هذا تأكيد واضح لرفض ابن تيمية لمبدأ نقل اللغة بمعناه المطلق، الذي تبناه أكثر القائلين به، ومنهم أصحابه الحنابلة، كما يرفض أيضا المنع منه بشكل مطلق كما يقول به الباقلاني وأمثاله، وإنما يسلك كعادته منهج التوسط بين المانعين بإطلاق والمجيزين بإطلاق، ويصر على أن الشرع والعرف يتصرفان في المعاني والألفاظ نوع تصرف، ولكنه لا يرقى إلى مستوى النقل، ولا التغيير، ولا يصح تسميته بأي منهما، لما يعطيه كل واحد من المصطلحين -النقل والتغيير- من مدلول لا يرتضيه الشيخ؛ لما يترتب عليه من آثار في الاستدلال بالنصوص، عانى منها الشيخ نفسه كثيرا في معاركه التي خاضها مع خصومه، العَقَديين على وجه الخصوص.

وفي مسألة (مسمى الإيمان) تتجسد -في رأي كثيرين منهم ابن تيمية- الإشكالية الكبرى التي تتأثر بمنهجية نقل اللغة بين الجواز والمنع كطرفين ووسط، وفيها أوضح مثال للآثار السلبية المترتبة على الشطط في أي من الجانبين، الأمر الذي يحتم التزام الوسط في هذه المسألة كغيرها، وهو ما حرص في كل مناسبة تناول فيها هذا الأمر على بيانه، بالتأكيد على

---

(١) المجموع ٧/٢٩٨-٣٠١

(٢) المجموع ٧/٤٤٠

أن معاني الألفاظ اللغوية التي استعملها الشرع، لم ينقلها عن معانيها إلى معاني جديدة بحيث تنقطع صلتها تماما بتلك المعاني اللغوية الأصلية، كما يراه أصحاب مذهب النقل، كما لم يستخدمها الشارع استخداما مطلقا، لا يبين المقصود منها بحيث تحمل على كل وجه، أراده الشرع أو لم يرده، وإنما استعملها تماما كما يستعملها الواضعون لها أصلا من أهل اللغة، مقيدة بقيود تبين المراد بها، وتفسر مدلولها في كل موضع تكلم بها فيه، ولا تسمح بالتأويلات ولا التفسيرات الباطلة، فما كان الشرع بذلك مستعملا لها في غير ما وضعت له، كما يدعي أصحاب الحقيقة والمجاز، ولا ناقلا لها كما يدعي أرباب النقل والتغيير، وإنما قيدها بقيود وزاد عليها جملة من الزوائد، وهو نفس ما يجريه عليها أهلها، فلا يعدو فعله أن يكون استعمالا لها بنفس استعمالهم.

وتطبيقا لهذا نجد الشيخ يرد على من يستعمل منع النقل اللغوي مطلقا، وسيلة للاحتجاج على مذهبه في هذه القضية العقدية الهامة، وهي قضية مسمى الإيمان، وتناوله للأعمال، أو عدم تناوله لها، بدعوى أن الشرع لم يتصرف في اللغة بوجه من الوجوه، وهذا معنى عدم النقل، وعليه فيكون لفظ (الإيمان) لا يعني سوى مطلق التصديق الذي لا يشمل الأعمال؛ إذ هو معناه اللغوي، وهذه الدعوى يردها الشيخ قائلا: «كَوْنِ لَفْظِ "الإِيمَانِ" فِي اللُّغَةِ مُرَادِفًا للتصْدِيقِ، وَدَعْوَى أَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يُغَيِّرْهُ وَلَمْ يَنْقُلْهُ؛ بل أَرَادَ بِهِ مَا كَانَ يُرِيدُهُ أَهْلُ اللُّغَةِ بِلا تَخْصِيصٍ وَلا تَقْيِيدٍ؛ فَإِنَّ هَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ لا يُمْكِنُ الجَزْمُ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُمَا، فَلا يُعَارِضُ الْيَقِينَ، كَيْفَ وَقَدْ عُرِفَ فَسَادُ كُلِ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمُقَدِّمَتَيْنِ وَأَنَّهَا مِنْ أَفْسَدِ الْكَلامِ، وَ"أَيْضًا" فَلَيْسَ لَفْظُ الإِيمَانِ فِي دَلالتهِ عَلَى الأَعْمَالِ الْمَأْمُورِ بِهَا بِدُونِ لَفْظِ الصَّلاةِ وَالصِّيَامِ وَالزَّكَاةِ وَالحَجِّ؛ فِي دَلالتهِ عَلَى الصَّلاةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالصِّيَامِ الشَّرْعِيِّ؛ وَالْحَجِّ الشَّرْعِيِّ؛ سَوَاءٌ قِيلَ: إِنَّ الشَّارِعَ نَقَلَهُ؛ أَوْ أَرَادَ الْحُكْمَ دُونَ الاسْمِ؛ أَوْ أَرَادَ الاسْمَ وَتَصَرَّفَ فِيهِ تَصَرُّفَ أَهْلِ الْعُرْفِ؛ أَوْ خَاطَبَ بِالاسْمِ مُقَيَّدًا لا مُطْلَقًا»[1]، ففي كل حال ليست دلالة اللفظ على معناه

(١) المجموع ١١٧/٧

في حال هي معناه في كل حال بالضرورة، بغض النظر عن منشأ هذه الدلالة أو سببها تغييرا أو نقلا أو نوع تصرف، وهو المطلوب.

وفي الجانب الآخر أيضا يرد على القائلين بجواز النقل المطلق للألفاظ، ويستخدمون ذلك حجة في مسألة الإيمان هذه، مثبتا رؤيته الوسطية في مسألة النقل اللغوي كما شرحتها، فيقول: ((فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: إذَا قُلتمْ إنَّ الإِيمَانَ المَأْمُورَ بِهِ فِي الشَّرِيعَةِ هُوَ مَا وَصَفْتُمُوهُ بِشَرَائِطِهِ، وَلَيْسَ ذَلكَ مُتلقًى مِنْ اللُّغَةِ، فَكَيْفَ يَسْتَقِيمُ قَوْلُكُمْ إنَّ الإِيمَانَ لُغَوِيٌّ؟ قُلنَا الإِيمَانُ هُوَ التصْدِيقُ لُغَةً وَشَرْعًا، غَيْرَ أَنَّ الشَّرْعَ ضَمَّ إلى التصْدِيقِ أَوْصَافًا وَشَرَائِطَ: مَجْمُوعُهَا يَصِيرُ مَجْزِيًّا مَقْبولًا، كَمَا قُلنَا فِي الصَّلاةِ وَالصَّوْمِ وَالحَجِّ وَنَحْوِهَا، وَالصَّلاةُ فِي اللُّغَةِ: هِيَ الدُّعَاءُ غَيْرَ أَنَّ الشَّرْعَ ضَمَّ إلَيْهَا شَرَائِطَ، فَيُقَالُ: هَذَا يُنَاقِضُ مَا ذَكَرُوهُ فِي مُسَمَّى الإِيمَانِ فَإِنَّهُمْ لَمَّا زَعَمُوا أَنَّهُ فِي اللُّغَةِ التصْدِيقُ وَالشَّرْعُ لمْ يُغَيِّرْهُ أَوْرَدُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ، فَإِنْ قِيلَ: أَلَيْسَ الصَّلاةُ وَالحَجُّ وَالزَّكَاةُ مَعْدُولةً عَنْ اللُّغَةِ مُسْتَعْمَلَةً فِي غَيْرِ مَذْهَبِ أَهْلِهَا، قُلنَا: قَدْ اخْتلفَ العُلمَاءُ فِي ذَلكَ وَالصَّحِيحُ أَنَّهَا مُقَرَّرَةٌ عَلى اسْتِعْمَالِ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَمُبَقَاةٌ عَلى مُقْتَضَيَاتِهَا وَليْسَتْ مَنْقُولةً إلا أَنَّهَا زِيدَ فِيهَا أُمُورٌ))[١].

معنى بقاء اللغة

ولعل الآن من المناسب كنتيجة نهائية لهذه الجولة العريضة حول مفاهيم هذه القاعدة ومعطياتها ومدلولاتها، أن نضع أيدينا على الصورة الكلية لمفهومها العام، أو قل مقصودها الرئيس، ومدلولها الأول، بعد أن تعرضنا لمعظم مدلولاتها الفرعية، ومراميها الثانوية، فلا شك أن جميع ما سبق من المسائل هي بعض مدلولات هذه القاعدة، وكلها قضايا جاءت القاعدة لتعالجها بشكل أو بآخر، وهي في النهاية تصب كلها في مصلحة قضيتها الكبرى: بقاء اللغة، فما المقصود بهذه العبارة، بناء على كل ما سبق، وعلام تدل؟ وإلامَ يرمي الشيخ والقائلون بها من ورائها؟ هذه الأسئلة هي خاتمة مطافنا بإذن الله في أرجاء شرح هذه القاعدة،

---

(١)المجموع ٤٣٩/٧-٤٤٠

وللإجابة عليها نقول، وبالله التوفيق:

المعنى العام لبقاء اللغة

تدلنا المعطيات السابقة في هذا الشرح على أن (بقاء اللغة) المعبر عنه في القاعدة يعنى به: احتفاظ الألفاظ بالمعاني التي صاحبت الوضع اللغوي الأول وعدم تغيرها، فيفسر اللفظ حينئذ على وفق المعنى الأصلي المعروف له، حتى لو كان له معنى آخر بحسب نقل أو وضع آخر، من المعاني والاستعمالات المختلفة، التي قد تكون له من عرفية أو شرعية، حقيقية أو مجازية.

كما تدل كذلك على أن هذا المعنى هو الذي يوصف بالحقيقة، ، باتفاق العلماء القائلين بالحقيقة والمجاز، والنافين لهما، وذلك إقرار من الجميع بالأهمية والصدارة التي لهذا المعنى، وإثبات لتأصله، ولهذا فليس ثم خلاف بينهم - رغم خلافهم في أفرع المسائل التابعة للقاعدة- فيما دلت عليه من استحقاق ذلك المعنى الأصلي للتقديم.

وهذا تماما هو ما عناه الشيخ، وما قصد إلى إثباته وتأكيده من خلال هذه القاعدة، وهو كون المعنى الوضعي الأصلي للفظ أولى أن يحمل عليه في كل تفسير له، ما لم يكن ثم دليل أو قرينة تصرفه عن ذلك المعنى الأصلي إلى معنى طارئ.

وهذا ما يشرحه الشيخ تطبيقيا باستخدام لفظ (المحلل) بناء على ثبوت معناه الوضعي اللغوي أخذا من كلام أهل اللغة، ومن استعمالات أصحاب اللسان، فيجب أن لا يفسر إلا وفق ذلك الاستعمال طالما لم يثبت دليل على أن المراد به غير ذلك، أو أن له معنى غير ذلك المعنى، يقول -رحمه الله- وهو يعدد براهين وجوب حمل هذا اللفظ على معناه اللغوي العام: «..الثاني: أنه قد قال أهل اللغة، منهم الجوهري: المحلل في النكاح الذي يتزوج المطلقة ثلاثا حتى تحل للزوج الأول، فجعلوا كل من تزوجها لتحل للأول محللا في اللغة، الثالث: استعمال الخاصة والعامة إلى اليوم، فإنهم يسمون كل من تزوج المرأة ليحلها محللا، وإن لم يشرط التحليل في العقد، والأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها، وإن لم يثبت أن

اسم المحلل كان مقصورا في لغة من كان على عهد رسول الله ﷺ على الشارط في العقد، وإلا لم يحكم بأنه من الأسماء المنقولة أو المغيرة، فكيف وقد ثبت عن أهل عصره أنهم كانوا يسمون من قصد التحليل محللا، وإن لم يشرطه، وكذلك نقل أهل اللغة، وكذلك هو في عرف الفقهاء))[١].

ولا ينسى الشيخ -رحمه الله- التأكيد على أن معنى بقاء اللغة بهذا المفهوم الذي طرحه وطبقه، لا ينافي تفسير اللفظ بمعاني أخرى بحسب ما يمكن أن نطلق عليه (نظرية القرينة) وفق المنهج التيمي، فقد سبق أن شرحنا باستفاضة أن ابن تيمية يركز في نظريته هذه على كون القرينة بأنواعها: اللفظية، والمعنوية، أمرا حيويا في دلالة اللفظ، لا يمكن أن تنفك عنه في حال من الأحوال، بل هو يجزم بأن كل كلام مفيد لابد أن تصحبه قرينة ما من القرائن، ولهذا فإن دلالة اللفظ بحسب قرينته هذه لا تخرجه من إطاره اللغوي الأصلي، وبالتالي فهو لا يشكل بذلك استثناء من هذه القاعدة، قاعدة بقاء اللغة، ومن أمثلة ذلك: تفسيره لمعنى (المخابرة) و(المزارعة) بمعاني أخص من معانيها الأصلية بحسب القرائن المصاحبة لها دون أن يخرجها ذلك عن طبيعتها اللغوية، رغم إقراره بأن نقل أهل اللغة الذي هو العمدة في بيان المعنى بناء على هذه القاعدة، كما سبق أن شرحنا، يقضي بما هو أوسع وأعم في هذه المعاني، إلا أن سلطان القرينة يظل دوره قائما في دلالة اللفظ، مع بقائه في أحضان طبيعته الأصلية، ووضعه اللغوي الأول، يقول رحمه الله: ((قد ذهب طائفة من الفقهاء إلى الفرق بين المخابرة والمزارعة، فقالوا: "المخابرة" هي المعاملة على أن يكون البذر من العامل، و"المزارعة" على أن يكون البذر من المالك، قالوا: والنبي ﷺ نهى عن المخابرة، لا المزارعة، وهذا أيضا ضعيف؛ فإنا قد ذكرنا عن النبي ﷺ ما في الصحيح من أنه "نهى عن المزارعة"[٢]

---

(١)الفتاوى الكبرى ٦/٢٣٤

(٢)أخرجه مسلم-كتاب البيوع-باب في المزارعة والمؤاجرة- عن عبد الله بن السائب قال سألت عبد الله بن معقل عن المزارعة فقال أخبرني ثابت بن الضحاك أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة

كما "نهى عن المخابرة"[١] وكما "نهى عن كراء الأرض"[٢]، وهذه الألفاظ في أصل اللغة عامة لموضع نهيه وغير موضع نهيه، وإنما اختصت بما يفعلونه؛ لأجل التخصيص العرفي لفظا وفعلا؛ ولأجل القرينة اللفظية وهي لام العهد وسؤال السائل؛ وإلا فقد نقل أهل اللغة: أن المخابرة هي المزارعة، والاشتقاق يدل على ذلك))[٣].

وفي مثال آخر يؤكد الشيخ نفس المعنى من أن بقاء اللغة وعدم انتقالها، لا يمنعه ولا ينفيه، ما يضاف إلى المعنى الجديد، المستعمل فيه اللفظ من شروط وقيود، وهو ما يسميه الشيخ (قرينة)، ويؤكد على ملازمتها للفظ دائما حتى عند واضعيه الأول، فها هو يرد على بعض معاصريه في مناظرة علنية دعوى كون (البيع) من الألفاظ المنقولة، فيقول: ((الْبَيْعُ لَيْسَ مِنْ الْأَسْمَاءِ الْمَنْقُولَةِ؛ فَإِنَّ مُسَمَّاهُ فِي الشَّرْعِ وَالْعُرْفِ هُوَ الْمُسَمَّى اللُّغَوِيُّ؛ لَكِنَّ الشَّارِعَ اشْتَرَطَ لِحِلِهِ وَصِحَّتِهِ شُرُوطًا، كَمَا قَدْ كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ لَهُمْ شُرُوطٌ أَيْضًا بِحَسَبِ اصْطِلَاحِهِمْ، وَهَكَذَا سَائِرُ أَسْمَاءِ الْعُقُودِ مِثْلِ الْإِجَارَةِ وَالرَّهْنِ وَالْهِبَةِ وَالْقَرْضِ وَالنِّكَاحِ، إذَا أُرِيدَ بِهِ الْعَقْدُ وَغَيْرُ ذَلِكَ: هِيَ بَاقِيَةٌ عَلَى مُسَمَّيَاتِهَا))[٤].

المعنى الخاص لبقاء اللغة

وإذا كان ذلك هو ما يعنيه الشيخ من القاعدة، وما يقصده ببقاء اللغة في مفهومه العام والكلي، فثم معنى آخر لهذا المصطلح في رأي الشيخ يضعه ضمن إطار رأيه في النقل اللغوي

---

(١)أخرجه مسلم ـ كتاب البيوع باب النهي عن المحاقلة والمزابنة حديث(١٥٣٦) عن جابر أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة

(٢)أخرجه مسلم–كتاب البيوع–باب كراء الأرض–حديث (١٥٣٦) عن جابر أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض

(٣)المجموع ١١٧/٢٩

(٤)المجموع ١٥٤/١١

الذي شرحته أعلاه، فهو معنى خاص ودقيق يندمج من خلاله، ما يراه الشيخ من وقوع النقل اللغوي على الوجه الذي يراه، مع ما يؤكده في هذه القاعدة من بقاء اللغة وعدم انتقالها، مما يجعل المفهومين أقرب إلى التناقض منهما إلى التوافق، ولهذا يشرح الشيخ مفهوم بقاء اللغة من هذه الزاوية الخاصة والضيقة، وفق هذه الرؤية التي تعالج هذا التناقض، وتحل هذا الإشكال، وهو وقوع النقل مع ثبات اللغة وعدم انتقالها من حيث الأصل، وذلك من خلال نقطتين:

الأولى: أن النقل -على القول بوقوعه- خلاف الأصل؛ ولهذا لا يلجأ إليه إلا عند الحاجة، والحاجة في رأي الشيخ إنما تكون عندما يأتي الشرع بمعاني لم تعرفها العرب، ولم تكن معهودة في تعاملاتها، فيضع فيها الشارع ألفاظا تخصها فتسمى بهذا الاصطلاح منقولات، وفي هذا يقول: «وَالنَّقْلُ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ إِذَا أَحْدَثَ الشَّارِعُ مَعَانِيَ لَمْ تَكُنْ العَرَب تعْرِفُهَا، مِثلُ الصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ وَالتيَمُّمِ، فَحِينَئِذٍ يَحْتَاجُ إلى النَّقْل»(1).

الثانية: أن كون الأصل عدم النقل وبقاء اللغة، لا يشمل حالة ما لو ثبت النقل بمعنى التقييد والقرينة، ففي هذه الحالة يكون معنى عدم النقل: هو التأكد من دخول الاسم المعين في المعنى الذي ثبت نقله، بمعنى استعماله في معنى خاص دلت عليه قرينة خاصة، كاستعمال لفظ (البيع) في معنى عقد مخصوص، واستعمال لفظ (الصلاة) في معنى عبادة مخصوصة، وهكذا فمعنى بقاء اللغة هنا، وعدم النقل: هو التأكد من أن اللفظ المستدل عليه مما يتناوله المعنى المنقول، أو هو مما زال باقيا على المعنى الأصلي بناء على أن القاعدة بقاء اللغة وعدم انتقالها، وهذا ما يوضحه الشيخ في سياق المناظرة المشار إليها: «قَال ابنُ المُرَحِّل(2) : مَتى

---

(1) المجموع ١١/١٥٤

(2) محمد بن عمر بن مكي بن عبدالصمد، أبو عبدالله، بن المرحل، الأموي العثماني الشافعي، ولد بدمياط سنة ٦٦٥هـ ونشأ بدمشق، تفقه على والده شرف الدين المقدسي، تقدم في الفنون وفاق الأقران وقال الشعر الحسن وكان أعجوبة في الذكاء والحفظ وله مع ابن تيمية مناظرات حسنة، توفي سنة ٧١٦هـ

ثبت أَنَّ هَذَا الفَرْدَ يُسَمَّى بيْعًا فِي اللُّغَةِ قُلت: هُوَ بيْعٌ فِي الشَّرْعِ؛ لأَنَّ الأَصْل عَدَمُ النَّقْل، وَإِذَا كَانَ بيْعًا فِي الشَّرْعِ دَخَل فِي الآيَةِ، قَال الشَّيْخُ تقِيُّ الدِّينِ: هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ لوْ لمْ يُثبتْ أَنَّ الاسْمَ مَنْقُولٌ، أَمَّا إِذَا ثبت أَنَّهُ مَنْقُولٌ، لمْ يَصِحَّ إِدْخَالُ فَرْدٍ فِيهِ، حَتى يَثبت أَنَّ الاسْمَ المَنْقُول وَاقِعٌ عَليْهِ، وَإِلا فَيلْزَمُ مِنْ هَذَا أَنَّ كُل مَا سُمِّيَ فِي اللُّغَةِ صَلاةً وَزَكَاةً وَتيَمُّمًا وَصَوْمًا وَبيْعًا وَإِجَارَةً وَرَهْنًا: أَنَّهُ يَجُوزُ إِدْخَالُهُ فِي المُسَمَّى الشَّرْعِيِّ بهَذَا الاعْتبارِ، وَعَلى هَذَا التقْدِيرِ: فَلا يَبقَى فَرْقٌ بيْنَ الأَسْمَاءِ المَنْقُولةِ وَغَيْرِهَا، وَإِنَّمَا يُقَالُ: الأَصْلُ عَدَمُ النَّقْل إِذَا لمْ يَثبتْ، بل مَتى ثبت النَّقْلُ فَالأَصْلُ عَدَمُ دُخُول هَذَا الفَرْدِ فِي الاسْمِ المَنْقُول حَتى يَثبت أَنَّهُ دَاخِلٌ فِيهِ بعْدَ النَّقْل»[1]، ولعل هذا ما يعنيه الشنقيطي بقوله: «واعلم بأن القول بتقديم اللغوية على العرفية، محله فيما إذا لم تتناس اللغوية بالكلية، فإن أميتت الحقيقية اللغوية بالكلية، وجب المصير إلى العرفية إجماعا»[2]، إذ بذلك تكون هذه الإماتة نفسها قرينة تدل على أن المعنى المتعارف عليه هو المراد باللفظ، فيلزم التأكد حينئذ من انتقال بقية الألفاظ إلى ذات المعنى الذي ثبت بالعرف انتقال اللفظ إليه، بناء على قاعدة بقاء اللغة، والله أعلم.

أدلة القاعدة

الاستدلال لهذه القاعدة لا يحتاج إلى كبير عناء فالعلماء كلهم أصوليون وفقهاء ولغويون يتفقون على مضمونها، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في مواضع متعددة أثناء الشرح، فهي محل إجماع إذن، والإجماع حجة، ولكنني استكمالا لجوانب البحث أسوق بعض الأدلة أخذا من استدلالات الأصوليين وابن تيمية على معنى القاعدة ومضمونها، بالإضافة إلى ما توصل إليه فهمي القاصر من أوجه استدلالية على المسألة، وحيث أن المسألة

بالقاهرة. انظر: البدر الطالع (٢/٢٣٤) – شذرات الذهب (٦/٤٠) – طبقات السبكي (٩/٢٥٣)

(١) المجموع ١١/١٥٥

(٢) انظر: أضواء البيان ٧/٢٧٤

لم يتناولها الأصوليون بهذه الكيفية التي وضعها فيها ابن تيمية في هذه القاعدة، بل انقسموا حولها إلى فريقين على طرفي نقيض كما سبق، بينما اتخذ الشيخ موقفا وسطا هو ما مثلته هذه القاعدة؛ لهذا سيكون الاستدلال عليها من أوجه:

الوجه الأول: إثبات بطلان إطلاق القول بالنقل

أولا: إثبات عدم النقل

استدل القائلون بعدم النقل في اللغة، وأنها باقية على وضعها الأول في استعمالات الشرع والعرف، بأدلة منها:

١. أن القرآن عربي وهذه الألفاظ موضوعة في القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن عربيا، والنصوص الدالة على عربية القرآن كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ (الشعراء ١٩٥) ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ (يوسف ٢) ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ (الزمر ٢٨) وغيرها.

٢. أن الشريعة نزلت بلغة العرب بيانا لهم فلو لم تكن معاني الألفاظ على وفق مقاصدها ومراداتها ما صح أن الشريعة عربية، وما كانت بيانا لمن أرسل إليهم، والله يقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم ٤)[1].

٣. أن القول بالنقل يفتح الباب للمبتدعة، كما يقول الرافضة: إن الصحابة آمنوا بالمعنى اللغوي للإيمان فقط، والإيمان نقل شرعا للطاعة، ولم تحصل

(١) انظر: تنقيح الفصول ص٤٤، المستصفى ١/٣٢٦، الإحكام للآمدي ١/٣٣، المحصول ١/١١٩

منهم طاعة، فهم ليسوا مؤمنين شرعا، وإن كانوا كذلك لغة[١].

ثانيا: إثبات أن النقل خلاف الأصل

ذكر الرازي في المحصول أوجها تدل على أن النقل خلاف الأصل، فقال: «النقل خلاف الأصل ويدل عليه أمور:

١. أحدها أن النقل لا يتم إلا بثبوت الوضع اللغوي ثم نسخه ثم ثبوت الوضع الآخر، وأما الوضع اللغوي فإنه يتم بوضع واحد، وما يتوقف على ثلاثة أشياء مرجوح بالنسبة إلى ما لا يتوقف إلا على شيء واحد.
٢. وثانيها أن ثبوت الحكم في الحال يفيد ظن البقاء، على ما سنقيم الدليل عليه في باب الاستصحاب، وذلك يدل على أن البقاء على الوضع الأول أرجح.
٣. وثالثها أنه لو كان احتمال بقاء اللغة على الوضع الأصلي معارضا لاحتمال التغيير، لما فهمنا عند التخاطب شيئا إلا إذا سألنا في كل لفظة هل بقيت على وضعها الأول، وإذا لم يكن كذلك ثبت ما قلناه» ا. هـ[٢].

الوجه الثاني: إثبات بطلان إطلاق القول بعدم النقل

وكما أن القول بالنقل المطلق لا يصح بناء على الوجه السابق، كذلك القول بعدم النقل مطلقا لا يصح لما يلي:

١. أنه قد علم بالضرورة أن هذه الأسماء المستعملة في الشرع والعرف قد قصد بها معاني غير تلك قصدت بها في الأصل، فلا يصح القول بأنها لا تزال باقية على ما هي عليه بدون تغيير، فذلك خلاف الواقع، فالصلاة مثلا معروف أنها وضعت لغة بمعنى الدعاء، ثم أصبحت في عرف الشرع يقصد بها معنى

---

(١) انظر: تنقيح الفصول ص٤٣

(٢) المحصول ١/١٢٩-١٣٠

أوسع من ذلك وهي صورة العبادة المعروفة، حتى إن الأخرس يسمى في الشرع مصليا رغم عدم وجود المعنى اللغوي في فعله وهو الدعاء، وهكذا سائرها.. فدل على أن الشارع قد تصرف في هذه الأسماء نوع تصرف، وهو المطلوب، بدليل أن هذا المعنى هو الذي يسبق إلى الأفهام عند سماع اللفظ[١].

٢. أنه كما يفتح القول بالنقل مطلقا الباب للمبتدعة في جانب الإثبات كفعل الرافضة، كذلك القول بعدم النقل مطلقا يفتحه لآخرين في جانب النفي، كما فعل المرجئة الذي قصروا لفظ (الإيمان) على التصديق فقط، وقالوا الأعمال لا تدخل فيه؛ لأن الشارع لم ينقل اللغة ولم يغيرها[٢].

الوجه الثالث: إثبات أن الشرع والعرف يتصرفان في الألفاظ ولا يعد ذلك نقلا

وبناء على بطلان المسلكين السابقين النقل المطلق، والعدم المطلق ، فلم يبق إلا منهج التوسط الذي يراه ابن تيمية، ودلت عليه هذه القاعدة، وهو اعتبار مدلول القرينة، وأن ذلك لا يعتبر نقلا للغة بل هو تصرف فيها على وفق استعمالات أهلها، وبناء على أن القرينة هي التي تحدد المراد من اللفظ، وأنه لا يستعمل كلام مفيد قط إلا مع قرينة تفيد المقصود به، كما يقول ابن تيمية، فلا يكون استعمال اللفظ في عدة معاني بحسب القرائن المصاحبة له في كل مرة، نقلا له ولا تغييرا، يدل على ذلك مثلا كلمة (الإيمان) في القرآن عندما تستعمل بمعنى التصديق فقط تكون متعدية باللام كقوله تعالى: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ﴾ (يونس ٨٣) ﴿قُل لَّا تَعْتَذِرُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ﴾ (التوبة ٩٤) ﴿وَمَا نَحْنُ لَكَ

---

(١)انظر: الواضح لابن عقيل ٢/٤٢٧، التمهيد لأبي الخطاب ١/٩١-٩٢

(٢)انظر: المجموع ٧/١١٧

بِمُؤْمِنِينَ﴾ (هود ٥٣)، بينما تكون متعدية بالباء عندما يضاف إلى هذا التصديق بعض الزيادات التي يقصدها الشارع، كقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ (البقرة ٢٨٥) ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ (البقرة ١٧٧) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ﴾ (النساء ١٣٦)؛ ولهذا جمع بينهما في آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿قُلۡ أُذُنُ خَيۡرٖ لَّكُمۡ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤۡمِنُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (التوبة ٦١) فلما كان الإيمان بالله يتطلب أمورا إضافية غير مجرد التصديق عداه بالباء، ولما كان المقصود بالإيمان للمؤمنين تصديقهم والثقة بهم، وهو معنى أقل عداه باللام، وكلا المعنيين هو أصل اللغة ليس منقولا ولا مغيرا، وإنما بينته القرينة التي هي هنا حرف الجر فقط، والله أعلم[(١)].

من فروع وتطبيقات القاعدة

لهذه القاعدة فروع كثيرة ومتعددة تناسب حجمها وأهميتها، وقد سبق كثير منها أثناء الشرح، وسأذكر هنا طرفا منها استكمالا لجوانب البحث، فمنها:

١. أن العقود تنعقد بكل ما دل عليها من الصيغ اللفظية والحالية؛ ولا تشترط لها صيغ خاصة؛ لأن العرب لم تحد اسم (البيع) وغيره من العقود بحد معين، وقد عرف استعمال أهل العرف من العرب له في معاملاتهم المختلفة، وفعلهم حجة تدل على أن تلك لغتهم، لأن الأصل بقاء اللغة، فيكون اسم البيع صحيحا على كل ما عهد عنهم تسميته بيعا، بأي لفظ أو فعل كان، كما يقول ابن تيمية رحمه الله: «ومعلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حدا؛ لا في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه عيَّن للعقود صفة معينة من الألفاظ أو غيرها، أو

---

(١) انظر: المجموع ٧/٢٩٠-٢٩٣

قال ما يدل على ذلك: من أنها لا تنعقد إلا بالصيغ الخاصة؛ بل قد قيل: إن هذا القول مما يخالف الإجماع القديم وإنه من البدع، وليس لذلك حد في لغة العرب، بحيث يقال: إن أهل اللغة يسمون هذا بيعا ولا يسمون هذا بيعا، حتى يدخل أحدهما في خطاب الله ولا يدخل الآخر؛ بل تسمية أهل العرف من العرب هذه المعاقدات بيعا: دليل على أنها في لغتهم تسمى بيعا، والأصل بقاء اللغة وتقريرها؛ لا نقلها وتغييرها، فإذا لم يكن له حد في الشرع ولا في اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم، فما سموه بيعا فهو بيع وما سموه هبة فهو هبة))[(١)].

٢. أن ألفاظ المكلفين في المعاملات المالية والعَقْدية المختلفة تحمل على مقتضياتها اللغوية المعروفة بينهم، بناء على أن الأصل عدم نقل اللغة، وفي هذا يقول الشيخ: ((وكلام الواقفين والحالفين والموصين ونحوهم محمول على الحقائق العرفية دون اللغوية، على أنا نقول: هذا هو المفهوم من هذا الكلام في العرف، والأصل تقرير اللغة لا تغييرها، فيستدل بذلك على أن هذا هو مفهوم اللفظ في اللغة؛ إذ الأصل عدم النقل))[(٢)].

٣. أن الشروط في العقود تشمل ما سبق العقد وما قارنه؛ إذ ذلك معنى الشرط في اللغة، والأصل بقاء اللغة وعدم تغييرها، يقول ابن تيمية: ((والقرآن نزل بلغة العرب، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ (الفتح ١٠)، وقال: ﴿وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ (النحل ٩١) يعني العهود، ومن نكث الشرط المتقدم فهو ناكث، كمن نكث المقارن، لا تفرق العرب بينهما في ذلك، وكذلك قال ﷺ: (المسلمون على

---

(١)المجموع ٢٩/١٦

(٢)المجموع ٣١/١٤٤

شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا)[١] رواه أبو داود وغيره، والمسلمون يفهمون أن ما تقدم العقد شرط، كما قارنه، حتى أنه وقت الخصام يقول أحدهما لصاحبه: ألم يكن الشرط بيننا كذلك، ألم نشارطك على كذا، والأصل عدم نقل اللغة وتغيرها»[٢].

٤. العبرة في العقود هو المقصود بها، وإن لم تحصل مشارطة واتفاق بين المتعاقدين، فما كان المقصود منه حراما فهو حرام وإن لم يتفقا عليه، فمن عقد بيعا يقصد به الاحتيال لأخذ الربا، فهو حرام عليه، وإن لم يتفق مع من عاقده على ذلك، وكذلك من تزوج امرأة ليحلها لآخر، لا يقصد إلا ذلك من العقد، فعقده باطل ونكاحه غير صحيح، وإن لم يحصل اتفاق بين الطرفين على التحليل، لأن العرب تسمي المحلل محللا لمجرد قصده تحليل المرأة، ولو لم تحصل مشارطة، كما تسمي المرابي مرابيا، لمجرد قصد الربا ولو لم يحصل اتفاق، والأصل بقاء اللغة، يقول ابن تيمية في ذلك: «قد قال أهل اللغة منهم الجوهري: المحلل في النكاح الذي يتزوج المطلقة ثلاثا حتى تحل للزوج الأول؛ فجعلوا كل من تزوجها لتحل للأول محللا في اللغة ... استعمال الخاصة والعامة إلى اليوم فإنهم يسمون كل من تزوج المرأة ليحلها محللا، وإن لم يشرط التحليل في العقد، والأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغيرها، وإن لم يثبت أن اسم المحلل كان مقصورا في لغة من كان على عهد

---

(١)أخرجه الترمذي-أبواب الأحكام-باب ما ذكر عن النبي ﷺ في الصلح بين الناس-حديث (١٣٦٤)، والحاكم في المستدرك-كتاب الأحكام-حديث (٧٠٥٩)، والبيهقي في الكبرى(٦/٧٩)-كتاب الشركة-باب الشرط في الشركة وغيرها، وقال الألباني: صحيح بمجموع طرقه، انظر الإرواء (٥/١٤٤)

(٢)الفتاوى الكبرى ٦/٢٦٨

رسول الله ﷺ على الشارط في العقد، وإلا لم يحكم بأنه من الأسماء المنقولة أو المغيرة، فكيف وقد ثبت عن أهل عصره أنهم كانوا يسمون من قصد التحليل محللا، وإن لم يشرطه وكذلك نقل أهل اللغة))[١].

(١) الفتاوى الكبرى ٦/ ٢٣٤

القاعدة الخامسة عشرة

كل اسم ليس له حد في اللغة ولا في الشرع يرجع في حده للعرف[1]

شرح القاعدة

هذه القاعدة ذات اتجاهين، فهي في جهة منها تعد امتدادا للقاعدة السابقة لها، وبعض روافدها، وهي من هذه الجهة تعتبر من قواعد اللغة الأصولية، وفي جهة أخرى تتناول قضية أصولية فقهية وهي قضية العرف، ودوره في التشريع.

وللحقيقة فإن أهميتها في كل جهة من الجهتين لا تقل عن الأخرى، ولكنني آثرت أن أتناولها هنا في إطارها اللغوي مغفلا -إلى درجة ما- الجانب العرفي فيها لعدة أسباب أهمها:

أولا: لأنني قد سبق أن تناولت الجانب العرفي في القاعدة باستفاضة، في دراستي لهذه القاعدة نفسها ضمن كتاب (القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية)، فلم أر ما يدعو إلى إعادة ما قلت، لاسيما إذا كانت تلك المعالجة وافية بالغرض في هذا الجانب.

ثانيا: لأن الجانب العرفي في القاعدة هو أقرب إلى التأصيل الفقهي منه إلى الأصولي، وهو الأمر الذي ترجح لدي في دراستي السابقة المشار إليها، من خلال استعراض الآراء حول اعتبار العرف وعدم اعتباره، حيث ثبت لدي أن اعتبار العرف في مستوى التقعيد الفقهي هو أوسط الأقوال وأعدلها؛ ولهذا كان وضعه في منظومة القواعد الفقهية أقرب للصواب، والله أعلم.

ثالثا: لأن ابن تيمية وهو صاحب هذه القاعدة، لا يعتبر العرف-كما ثبت لدي أيضا

---

(١) انظر هذه القاعدة في: مجموع الفتاوى ٢٢٧/٢٩، ٤٤٨، ٢٨٦/٧، ٢٧/١٣-٢٨

في تلك الدراسة- إلا في مستوى التقعيد الفقهي وليس الأصولي، ويكتفي في الجانب الأصولي باعتبار العرف واحدا من المؤثرات اللفظية، شأنه في ذلك شأن الشرع واللغة، ولذلك هو عنده أقرب إلى جانب الدلالة اللغوية، منه إلى جانب الدلالة المستقلة؛ ولهذا نجد في "المسودة" ما يدل على أن اعتبار العرف لا يعطيه الحق في تخصيص العام إلا على أساس التخصيص اللغوي، الذي يفيد تناول اللفظ لبعض أفراده من حيث المقصود منه، وأما ما جاء عاما من نصوص الشرع في حكم من الأحكام فلا يملك العرف القدرة على تخصيصه؛ لأنه ليس في درجة حجيته، مثل أن يكون عادة الناس شرب بعض الدماء، ثم تحرم الدماء بكلام يعمها فهذا الذي لا يجوز تخصيص العموم به[١]، ويقول أبو الخطاب الكلوذاني معللا ذلك: «العموم دلالة فلا يجوز تخصيصه إلا بدلالة والعادة ليست بدلالة ؛ لأن الناس يعتادون القبيح كما يعتادون الحسن»[٢]، وقريب منه قول الصفي الهندي[٣].

ومسألة تخصيص العموم بالعادات والأعراف مسألة خلافية وإن كان محل الخلاف فيها العرف الفعلي دون القولي[٤]، ولعل الأوجه في الأقوال هو ما اختاره القرافي وغيره من التفريق بين العادات السابقة للشرع والطارئة عليه في التخصيص، فتعتبر الأولى دون الثانية؛ لأن العرف في هذه الحالة راجع إلى اعتبار الشرع؛ فبذلك يكون التخصيص بالشرع لا به[٥]، وهذا معنى قول الرازي الذي اختار القول بالتخصيص بالعادة الجارية في زمن الرسول ﷺ دون الطارئة بعده: «والمخصص حينئذ هو تقرير الرسول ﷺ، أو أن يجمع على العادة فيكون

---

(١)انظر: المسودة ص١٢٣

(٢)التمهيد ٢/٢٥٩

(٣)انظر: الفائق ٢/٤٠٤، المحيط للزركشي ٣/٣٩٢، إرشاد الفحول ١/ ٥٧٤

(٤)انظر: نهاية السول ٢/١٢٨، تيسير التحرير ١/٣١٧، مسلم الثبوت ١/٣٤٥

(٥)انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢١١، البحر المحيط٣/٣٩٢، إرشاد الفحول١/٥٧٤

الاعتبار حينئذ للإجماع وليس للعادة»[(١)] ، وهذا هو المراد بما أطلق عليه ابن تيمية اسم: "التخصيص العرفي" وهو أن الألفاظ المطلقة في النصوص الشرعية، تقيد بالعرف الذي كان سائدا وقت ورودها، وليس ما يطرأ بعد ذلك من أعراف، كلفظ " الكراء" الوارد في الحديث، محمول على الكراء المعهود عرفا في ذلك الزمن، وليس ما يستجد بعده من أعراف، وتخصيصه به حينئذٍ إنما هو تخصيص بالنص وليس بالعرف ؛ لأن النبي ﷺ لابد أنه كان يعلم بهذا العرف فأورد لفظه عليه فعلم إرادته التخصيص به، ولهذا صرح في النهي عن المزارعة بتخصيصه بما كان معمولا به عندهم، عندما سأل عنها، ولما أخبر نهى عنها على تلك الصفة، فعلم أن النهي لا يشمل ما عدا ذلك المعروف، والله أعلم[(٢)] .

وليست المسألة في الواقع تعنينا هنا بدرجة كبيرة إلا بقدر ما يعنينا العرف نفسه، وقد ثبت بهذا أن الجانب اللفظي في العرف أكبر أهمية عند ابن تيمية وغيره من الأصوليين؛ إذا كان تناولهم له أصالة ضمن المخصصات وهي من عوارض الألفاظ كما هو معروف، فيكفينا حينئذ ونحن ندرس المسألة أصوليا أن نلم بجوانبها اللفظية طالما أنها الخادمة للجانب الأصولي فيها أكثر.

لهذه الأسباب الرئيسة ؛ ولما لمسته أيضا من اعتبار شيخ الإسلام هذه القاعدة في الجانب اللغوي، بإيراده لها كثيرا وهو في سياق مناقشاته لمسائل دلالات الألفاظ، وقضايا النقل اللغوي، ونحوه مما سبق أن تعرضنا له في القاعدة السابقة وما سبقها ؛ سيكون تناولي لها هنا منصبا على هذه الناحية اللغوية، وما تعالجه من قضايا دلالات الألفاظ، وتفسيراتها المختلفة وفق المنهج التيمي الذي ذكرنا تميزه، مع مقارنته كلما أمكن ببقية المناهج والآراء الأصولية في الموضوع، سيرا في ذات النسق الذي التزمناه، واستكمالا لما بدأناه ؛ فسيكون تناولي لها وفق ما يلي:

---

(١)المحصول ١/٤٥١-٤٥٢

(٢)انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١١١-١١٣

التفسير اللفظي بين اللغة والشرع والعرف

يدور حديث القاعدة، وتتمحور دلالاتها، حول ثلاثة عناصر رئيسة -كما هو واضح من نصها- هي: **اللغة**، و**الشرع**، و**العرف**، وواضح أن هذه العناصر تقابل الحقائق اللفظية الثلاث، وفق المنهج الأصولي الذي سبق شرحه، وابن تيمية يعتبر -كغيره- هذه العناصر أسسا رئيسة في كشف مدلول اللفظ، وبيان معناه، غير أن نظرته لهذه الأسس الثلاث تختلف - نوعا ما- عن نظرة غيره من الأصوليين، فهو يعتبر التسمية اصطلاحية إلى حد بعيد، تحكمها إرادة المتكلم واستعماله للفظ بناء على اعتباره (مراد المتكلم) أساسا في تفسير الألفاظ ، كما سيأتي بمزيد من البيان إن شاء الله، في حين أن بقية الأصوليين الذين يقسمون الألفاظ وفق هذه الحقائق الثلاث -كما عرفنا- إما يعتبرونها منقولة كليا إلى حيث تستعمل في كل مرة، أو مبقاة على حالها بغير تغيير، وكل ذلك غير دقيق في رأي ابن تيمية، بل الأقرب أن مستعمل كل لفظ يضيف إليه بحسب مراده منه ما يدل على هذا المراد، ويسمي هذه الإضافة (قرينة)، فيسمى المعنى بحسب من يستعمله لغويا أو شرعيا أو عرفيا، ولعل هذا يفسر لنا من بعض الأوجه سبب تأكيده في مسألة مبدأ اللغات على أن مجرد استعمال الألفاظ في مدلولاتها هو المنقول والمعروف بيقين، وليس كونها موضوعة اتفاقا لتلك المعاني؛ ولهذا يبقى دور الاستعمال في الحكم على معنى اللفظ ومسماه محوريا وأساسيا.

وواضح من نص القاعدة ما يرمي إليه الشيخ من تنظيم مقنن لعملية تفسير اللفظ وفق هذه الأسس الثلاث، نظير ما سار عليه غيره من الأصوليين من تقسيم للحقائق اللفظية إلى لغوية وشرعية وعرفية، وهو تقسيم تحفظ عليه الشيخ كما رأينا، ولأن الشيخ يضع من خلال هذه القاعدة نظرته في الترتيب الصحيح للتفسيرات اللفظية المتعددة أو المتعارضة، في مقابل الرأي السائد لكثير من الأصوليين، والذي سبق أن ذكرناه؛ ولذا فلن نعيد مناقشته هنا، بل نكتفي بتسليط الضوء على موقف ابن تيمية التفصيلي من المسألة، فهو محل بحثنا أولا، ولأننا وعدنا هناك بمزيد من التفصيل حوله ثانيا، فنود ابتداء أن نلقي نظرة إجمالية على مفهوم القاعدة، من خلال شرح ابن تيمية لها بنفسه، لنستشف من خلاله العلاقة التي يربط بها بين

هذه الأسس الثلاث الرئيسة في القاعدة، وكيف يختلف في نظرته إليها عن بقية الأصوليين، الذين عرفنا رأيهم بالتفصيل.

ولذا فلنستمع إليه وهو يتولى شرح القاعدة بأسلوبه الرائع، وعباراته الرصينة، فيقول رحمه الله:

«فصل جامع نافع: الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة: منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع فقد بينه الله ورسوله ﷺ كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج؛ والإيمان والإسلام؛ والكفر والنفاق، ومنه ما يعرف حده باللغة؛ كالشمس والقمر؛ والسماء والأرض؛ والبر والبحر ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم، فيتنوع بحسب عادتهم؛ كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار؛ ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحد؛ ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس، فما كان من النوع الأول: فقد بينه الله ورسوله ﷺ، وما كان من الثاني، والثالث: فالصحابة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به؛ لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة، أو المطلق في عرف الناس وعادتهم، من غير حد شرعي ولا لغوي وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة، والاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه، لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيفما كان الأمر؛ فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر؛ فإنه قد بين أن كل مسكر خمر، فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخص به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ، وبأن الخمر في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها، وإذا كان الأمر كذلك فما أطلقه الله من الأسماء، وعلق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم، لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله ﷺ، فمن ذلك اسم الماء مطلق في الكتاب والسنة، ولم يقسمه النبي ﷺ إلى قسمين: طهور وغير طهور، فهذا التقسيم مخالف للكتاب والسنة، وإنما قال الله:

﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ﴾ (النساء ٤٣) وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع وبينا أن كل ما وقع عليه اسم الماء فهو طاهر طهور، سواء كان مستعملا في طهر واجب أو مستحب أو غير مستحب، وسواء وقعت فيه نجاسة أو لم تقع، إذا عرف أنها قد استحالت فيه واستهلكت، وأما إن ظهر أثرها فيه فإنه يحرم استعماله لأنه استعمال للمحرم»[(١)].

هذا الشرح المستفيض لمفهوم القاعدة سبق أن تعرضنا لكثير من جوانبه ومدلولاته، كما سيأتي منها المزيد بإذن الله تعالى؛ ولكن أهم ما في الأمر خاصة في هذا الموضع هو هذه العلاقة المعقدة في البنية اللغوية بين عناصر اللفظ الثلاث: اللغة والشرع والعرف، وهو ما يحاول الشيخ في شرحه هذا بيانه ولفت الأنظار إليه، لذا سنتوقف هنا لمناقشة هذه القضية؛ التي نحسب أن من خلال فهمها نكتسب كثيرا من الفقه الشرعي الذي يريد لنا الشيخ أن نحرص عليه، حتى نتجنب الزلل في دراسة النصوص الشرعية، وحتى نفهم هذه العلاقة جيدا، يجب أن نلاحظ ما يلي:

أولا: أصالة المعنى اللغوي

هذه الحقيقة التي عالجتها القاعدة الأولى في هذا المطلب، واتفقت عليها الآراء، يجب أن لا تغيب عن الأذهان دائما، وهو أمر ما فتئ الشيخ يؤكد عليه، ويبينه، وقد سبق لنا الإفاضة في الحديث حوله، فلن نضيف هنا أكثر من التنبيه والتذكير بضرورة استصحاب هذا الأمر كأساس من الأسس التي تقوم عليها العلاقة القائمة بين عناصر القاعدة الثلاث، التي يرجع إليها في تفسيرات الألفاظ مناط بها الأحكام.

ثانيا: تصرف العرف الشرعي وغير الشرعي في اللفظ

وهنا يكمن سر القضية -كما ظهر لي في فكر الشيخ- فهو ينبه مرارا على أن الاستعمال المتكرر للفظ لابد أن يضيف إليه أو ينقص بعض المعاني أو المدلولات، ولا يلزم

---

(١) المجموع ١٩/ ٢٣٥

مع ذلك أن يكون قد نقل هذا اللفظ -وإن سمي أحيانا نقلا- بل هو مجرد بيان للمراد بلفظ يحتمل هذا وهذا من المعاني، فمتى استعمل في أحدهما ظهر بالقرائن المحيطة به ما يراد به، والتصرفات العرفية في الألفاظ -والعرف هنا في رأي الشيخ يشمل استعمال الشارع واستعمال غيره- تتخذ أشكالا وصورا متعددة بحسب الحاجة والغرض، والفيصل دائما هو (القرينة) مع بقاء المعنى اللغوي الأصلي هو المرجع لكل المعاني الأخرى الطارئة، يستدل به، ويجري الترجيح بين المعاني المتعددة حسب قربها أو بعدها عنه، ولدى دراسة منهج ابن تيمية في بيان هذه العلاقة الطردية المتشعبة بين هذه العناصر الثلاث في التفسير اللفظي، نجده يتبنى نظرية تقوم على محاور كما يلي:

المحور الأول: التواطؤ والاشتراك في الألفاظ

يقسم الأصوليون الألفاظ والمعاني بحسب اتحادها وتعددها فيقولون:

إذا اتحد اللفظ والمعنى فإذا لم يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه فهو: **الكلي**، مثل الإنسان، وإذا منع تصور معناه وقوع الشركة فيه فهو: **الجزئي**، كزيد مثلا، فإذا استوى أفراد الكلي في معناه فهو **المتواطئ**، كالإنسان حيث يستوي في معناه كل إنسان من زيد وعمرو إلخ..، سمي متواطئا من التواطؤ بمعنى الاتفاق، لتوافق أفراد معناه فيه، وإذا لم يستوِ أفراده في معناه فهو **المشكك**، كالبياض في الثلج والعاج لا يستويان، سمي مشككا لتشكيكه الناظر في أنه متواطئ نظرا لجهة اشتراك الأفراد في أصل المعنى، أو غير متواطئ نظرا لجهة الاختلاف، وإذا تعدد اللفظ والمعنى فهو **المتباين** كالإنسان والفرس، وإذا اتحد اللفظ وتعدد المعنى فهو **المشترك** مثل: القرء يطلق على الحيض والطهر، والعين تطلق على الباصرة والذهب، وإذا اتحد المعنى وتعدد اللفظ فهو **المترادف** كالإنسان والبشر، والمداد والحبر[(١)].

ويبني الأصوليون على هذا التقسيم فروعا مختلفة فيما يتعلق بدلالات الألفاظ، مثل:

---

(١)انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٤٣٤/١، شرح تنقيح الفصول ص٢٩، شرح الكوكب المنير ١٣٢/١، البحر المحيط ٥٠/٢، ١٠٥، ١٢٢

اختلافهم في وقوع ذلك وعدم وقوعه، وعلى أي المعاني يحمل اللفظ المتواطئ والمشترك، ونحو ذلك، غير أن شيخنا ابن تيمية كعادته يستخدم هذه المصطلحات ليصل إلى هدف آخر أبعد غورا، وأعمق أثرا، يبني عليه نظريته الرائعة في التفسير اللفظي وفق المعايير والأسس التي ضمنها هذه القاعدة.

فهو يجعل التواطؤ والاشتراك أساسين يفسر بهما العلاقة الطردية القائمة بين المعاني اللفظية الثلاث، اللغوية والشرعية والعرفية، بناء على وحدة المصدر أولا، واطراد القاعدة ثانيا، فهو يرى أن كل واحد من استعمالات اللفظ الثلاث يراعي معنى مشتركا في اللفظ، أو جانبا متميزا في المعنى، فحيث كان الأول هو المعتبر كان الاستعمال من قبيل التواطؤ، وحيث كان الثاني فهو من قبيل الاشتراك، ويؤكد أن هذا القانون اللفظي يستوي فيه كل مستعمل للفظ لغة أو شرعا أو عرفا، ومن خلاله اطرادا ووحدة مصدر يفسر جانباً من هذه العلاقة بين هذه الاستعمالات الثلاث، وهذا ما يشرحه مطبقا إياه على ألفاظ مستعملة في اللغة والعرف، وأخرى مستعملة في الشرع، مع التركيز على هذه الأخيرة؛ إذ هي محل الحكم، وهو ثمرة العملية الأصولية برمتها، مستعملا لفظ (النفاق) كنموذج لهذا القانون، يقول رحمه الله تعالى:

«المعاني الدقيقة تحتاج إلى إصغاء واستماع وتدبر، وذلك أن الماهيتين إذا كان بينهما قدر مشترك، وقدر مميز، واللفظ يطلق على كل منهما، فقد يطلق عليهما باعتبار ما به تمتاز كل ماهية عن الأخرى، فيكون مشتركا كالاشتراك اللفظي، وقد يكون مطلقا باعتبار القدر المشترك بين الماهيتين، فيكون لفظا متواطئا، قلت: ثم <u>إنه في اللغة</u> يكون موضوعا للقدر المشترك، ثم يغلب <u>عرف الاستعمال</u> على استعماله: في هذا تارة وفي هذا تارة، فيبقى دالا بعرف الاستعمال على ما به الاشتراك والامتياز، وقد يكون قرينة مثل لام التعريف أو الإضافة تكون هي الدالة على ما به الامتياز، مثال ذلك: "اسم الجنس" إذا غلب في العرف على بعض أنواعه، كلفظ الدابة إذا غلب على الفرس، قد نطلقه على الفرس باعتبار القدر المشترك بينها وبين سائر الدواب، فيكون متواطئا، <u>وقد نطلقه باعتبار خصوصية الفرس،</u>

فيكون مشتركا بين خصوص الفرس وعموم سائر الدواب، ويصير استعماله في الفرس: تارة بطريق التواطؤ وتارة بطريق الاشتراك، وهكذا اسم الجنس إذا غلب على بعض الأشخاص وصار علما بالغلبة مثل: ابن عمرو، والنجم، فقد نطلقه عليه باعتبار القدر المشترك بينه وبين سائر النجوم وسائر بني عمرو، فيكون إطلاقه عليه بطريق التواطؤ، وقد نطلقه عليه باعتبار ما به يمتاز عن غيره من النجوم ومن بني عمرو، فيكون بطريق الاشتراك بين هذا المعنى الشخصي وبين المعنى النوعي، وهكذا كل اسم عام غلب على بعض أفراده، يصح استعماله في ذلك الفرد بالوضع الأول العام، فيكون بطريق التواطؤ، وبالوضع الثاني فيصير بطريق الاشتراك، ولفظ "النفاق" من هذا الباب، فإنه في الشرع إظهار الدين وإبطان خلافه، وهذا المعنى الشرعي أخص من مسمى النفاق في اللغة، فإنه في اللغة أعم من إظهار الدين، ثم إبطان ما يخالف الدين إما أن يكون كفرا أو فسقا، فإذا أظهر أنه مؤمن وأبطن التكذيب فهذا هو النفاق الأكبر الذي أوعد صاحبه بأنه في الدرك الأسفل من النار، وإن أظهر أنه صادق أو موف أو أمين، وأبطن الكذب والغدر والخيانة ونحو ذلك، فهذا هو النفاق الأصغر الذي يكون صاحبه فاسقا، فإطلاق النفاق عليهما في الأصل بطريق التواطؤ، وعلى هذا؛ فالنفاق اسم جنس تحته نوعان، ثم إنه قد يراد به النفاق في أصل الدين مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ﴾ (النساء١٤٥) و ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَـٰفِقِينَ لَكَـٰذِبُونَ ۝﴾ (المنافقون ١)، والمنافق هنا: الكافر، وقد يراد به النفاق في فروعه، مثل قوله ﷺ (آية المنافق ثلاث)[١] وقوله: (أربع من كن فيه كان منافقا خالصا)[١]، وقول ابن عمر فيمن يتحدث عند

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب الإيمان-باب علامة المنافق-حديث(٣٣) بلفظ: "آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان"، ومسلم-كتاب الإيمان-باب خصال المنافق-حديث (٥٩)

الأمراء بحديث، ثم يخرج فيقول بخلافه: "كنا نعد هذا على عهد النبي ﷺ نفاقا"[٢] فإذا أردت به أحد النوعين، فإما أن يكون تخصيصه لقرينة لفظية مثل لام العهد؛ والإضافة، فهذا لا يخرجه عن أن يكون متواطئا، كما إذا قال الرجل: جاء القاضي، وعنى به قاضي بلده لكون اللام للعهد، كما قال سبحانه: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ (المزمل ١٦)، أن اللام هي أوجبت قصر الرسول على موسى لا نفس لفظ "رسول"، وإما أن يكون لغلبة الاستعمال عليه فيصير مشتركا بين اللفظ العام والمعنى الخاص، فكذلك قوله: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾ (المنافقون ١) فإن تخصيص هذا اللفظ بالكافر، إما أن يكون لدخول اللام التي تفيد العهد والمنافق المعهود: هو الكافر، أو تكون لغلبة هذا الاسم في الشرع على نفاق

---

(١)متفق عليه من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، أخرجه البخاري-كتاب الإيمان-باب علامة المنافق-حديث (٣٤) عن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا أؤتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر، ومسلم-كتاب الإيمان-باب خصال المنافق-حديث (٥٨)

(٢)حديث ابن عمر، أخرجه البخاري-كتاب الأحكام-باب ما يكره من ثناء السلطان وإذا خرج قال غير ذلك-حديث (٦٧٥٦)، والنسائي في الكبرى-كتاب السير-باب بطانة الإمام-حديث (٨٧٥٩)، وأحمد في المسند (٢/ ٦٩) ان عبد الله بن عمر لقي ناسا خرجوا من عند مروان فقال من أين جاء هؤلاء قالوا خرجنا من عند الأمير مروان قال وكل حق رأيتموه تكلمتم به وأعنتم عليه وكل منكر رأيتموه أنكرتموه ورددتموه عليه قالوا لا والله بل يقول ما ينكر فنقول قد أصبت أصلحك الله فإذا خرجنا من عنده قلنا قاتله الله ما أظلمه وأفجره قال عبد الله كنا بعهد رسول الله ﷺ نعد هذا نفاقا لمن كان هكذا، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ١٦٤)-كتاب قتال أهل البغي-باب ما يكره من ثناء السلطان وإذا خرج قال غير ذلك

الكفر، وقوله ﷺ: (ثلاث من كن فيه كان منافقا)[١] يعني به منافقا بالمعنى العام، وهو إظهاره من الدين خلاف ما يبطن، فإطلاق لفظ "النفاق" على الكافر وعلى الفاسق، إن أطلقته باعتبار ما يمتاز به عن الفاسق، كان إطلاقه عليه وعلى الفاسق باعتبار الاشتراك، وكذلك يجوز أن يراد به الكافر خاصة، ويكون متواطئا إذا كان الدال على الخصوصية غير لفظ "منافق" بل لام التعريف، وهذا البحث الشريف جار في كل لفظ عام استعمل في بعض أنواعه إما لغلبة الاستعمال، أو لدلالة لفظية خصته بذلك النوع . مثل تعريف الإضافة أو تعريف اللام، فإن كان لغلبة الاستعمال صح أن يقال: إن اللفظ مشترك، وإن كان لدلالة لفظية كان اللفظ باقيا على مواطأته، فلهذا صح أن يقال "النفاق" اسم جنس تحته نوعان، لكون اللفظ في الأصل عاما متواطئا، وصح أن يقال: هو مشترك بين النفاق في أصل الدين وبين مطلق النفاق في الدين، لكونه في عرف الاستعمال الشرعي غلب على نفاق الكفر»[٢] .

ومن هذا الباب ما يتصرف به العرف سواء الشرعي أو غير الشرعي، عندما يكون لاسم الجنس معنيان يشتركان فيه، فيقوم بتمييز أحدهما باسم خاص ؛ لوجود ميزة فيه سواء كانت نقصا أو كمالا، ويبقي الاسم العام المشترك بينهما للمعنى الآخر، فيصبح الاسم العام عند الإطلاق منصرفا لذلك المعنى المبقى، مع استمرار المعنى الخاص المميز بالاسم الخاص مشتركا في المعنى العام، تجب مراعاته، وفي نفس الوقت يجب مراعاة الفرق الذي اعتبره العرف بهذا التمييز.

---

(١)حديث أنس عند أبي يعلى برقم (٤٠٩٨) بلفظ" ثلاث من كن فيه فهو منافق، وإن صام وصلى وحج واعتمر، وقال: إني مسلم، إذا حدث كذب، وإذ وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"، ، وذكره الهيثمي في المجمع (١/١٠٧) وقال: "رواه أبو يعلى وفيه يزيد الرقاشي وهو ضعيف" قال محقق مسند أبي يعلى: (١٣٦/٧) "إسناده ضعيف لضعف يزيد بن أبان الرقاشي.. ويشهد له حديث أبي هريرة " يعني حديث(آية المنافق ثلاث..) المتقدم.

(٢)المجموع ١٤١/١١

وتطبيقا لهذا المفهوم يذكر الشيخ مثالين أحدهما تصرف فيه أهل اللغة، والثاني تصرف فيه أهل الشرع، وفي كلاهما يظهر اطراد هذا المسلك على الوجه الذي يسمح باتخاذه أساسا للتطبيق، بل يؤكد حتمية الخطأ لكل تفسير لا يراعي هذه النقطة، وهو خطأ ضرب له أمثلة تطبيقية، من خلال هذين المثالين وهما:

المثال الأول: تصرف من أهل اللغة، يمثله صنيع أهل العرف من العرب بلفظ (الأمر)، كما يشرح ابن تيمية قائلا: «الأمر أصل والنهي فرع؛ فإن النهي نوع من الأمر؛ إذ الأمر هو الطلب والاستدعاء والاقتضاء، وهذا يدخل فيه طلب الفعل وطلب الترك، لكن خص النهي باسم خاص، كما جرت عادة العرب أن الجنس إذا كان له نوعان أحدهما يتميز بصفة كمال أو نقص أفردوه باسم وأبقوا الاسم العام على النوع الآخر كما يقال: مسلم، ومنافق، ويقال: نبي، ورسول؛ ولهذا تنازع الفقهاء: لو قال لها: إذا خالفت أمري فأنت طالق فعصت نهيه هل يحنث؟ على ثلاثة أوجه لأصحابنا وغيرهم: أحدها: يحنث لأن ذلك مخالفة لأمره في العرف ولأن النهي نوع من الأمر، والثاني: لا يحنث لعدم الدخول فيه في اللغة كما زعموا، والثالث: يفرق بين العالم بحقيقة الأمر والنهي وغير العالم. والأول هو الصواب، فكل من عصى النهي فقد عصى الأمر لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء والناهي مستدع من النهي فعلا: إما بطريق القصد أو بطريق اللزوم فإن كان نوعا منه فالأمر أعم والأعم أفضل وإن لم يكن نوعا منه فهو أشرف القسمين؛ ولهذا اتفق العلماء على تقديمه على النهي وبذلك جاء الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (الأعراف ١٥٧)، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾ (النحل ٩٠)»[(١)] وبهذا يؤكد الشيخ أن تخصيص أحد المعنيين المشتركين في الاسم العام باسم خاص، لا يسلب ذلك

---

(١) المجموع ٢٠/١١٩

الخاص نصيبه من ذلك المعنى المشترك، وهذه نقطة مهمة في التطبيق.

المثال الثاني: تصرف من أهل الشرع، كفعلهم بألفاظ مثل: (السعي) و (ذوي الأرحام)، و(الجائز) و(الخمر) حيث استعملوها في بعض معانيها، وخصصوا المعاني الأخرى بأسماء خاصة، كما يوضح الشيخ لافتا إلى وجوب مراعاة هذه الآلية في التصرف العرفي، حتى لا يظن أن المعني في اللفظ واحد دائما، مما ينشأ عنه خطأ في التفسير اللفظي بحمله على غير مراد قائله، هذا من جهة، أو يظن عدم شمول الاسم العام للاسم المخصص في معناهما العام من جهة أخرى، وهذا ما يشرحه فيقول: ((ولفظ "السعي" في الأصل اسم جنس، ومن شأن أهل العرف إذا كان الاسم عاما لنوعين فإنهم يفردون أحد نوعيه باسم، ويبقى الاسم العام مختصا بالنوع الآخر، كما في لفظ "ذوي الأرحام"؛ فإنه يعم جميع الأقارب: من يرث بفرض وتعصيب، ومن لا فرض له ولا تعصيب، فلما ميز ذو الفرض والعصبة، صار في عرف الفقهاء ذووا الأرحام مختصا بمن لا فرض له ولا تعصيب، وكذلك لفظ "الجائز" يعم ما وجب ولزم من الأفعال والعقود، وما لم يلزم، فلما خص بعض الأعمال بالوجوب وبعض العقود باللزوم، بقي اسم الجائز في عرفهم مختصا بالنوع الآخر، وكذلك اسم "الخمر" هو عام لكل شراب، لكن لما أفرد ما يصنع من غير العنب باسم النبيذ، صار اسم الخمر في العرف مختصا بعصير العنب، حتى ظن طائفة من العلماء أن اسم الخمر في الكتاب والسنة مختص بذلك، وقد تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ بعمومه ونظائر هذا كثيرة، وبسبب هذا الاشتراك الحادث غلط كثير من الناس في فهم الخطاب بلفظ السعي من هذا الباب؛ فإنه في الأصل عام في كل ذهاب ومضي، وهو السعي المأمور به في القرآن، وقد يخص أحد النوعين باسم المشي فيبقى لفظ السعي مختصا بالنوع الآخر، وهذا هو السعي الذي نهى عنه النبي ﷺ حيث قال: (إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وأنتم تمشون)(١)، وقد روي أن عمر كان

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب الجمعة-باب المشي إلى الجمعة-حديث (٨٦٦)، ومسلم-كتاب المساجد-باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة والنهي عن إتيانها سعياً-

يقرأ: (فامضوا ويقول: لو قرأتها فاسعوا لعدوت حتى يكون كذا)[(١)] وهذا إن صح عنه فيكون قد اعتقد أن لفظ السعي هو الخاص، ومما يشبه هذا: السعي بين الصفا والمروة فإنه إنما يهرول في بطن الوادي بين الميلين، ثم لفظ السعي يخص بهذا، وقد يجعل لفظ السعي عاما لجميع الطواف بين الصفا والمروة لكن هذا كأنه باعتبار أن بعضه سعي خاص، والله أعلم))[(٢)].

المحور الثاني: العموم والخصوص في الألفاظ

سبق أن عرفنا معنى العموم والخصوص لغويا وأصوليا، كما ألمحنا إلى دورهما وأثرهما في الأبحاث الأصولية، وفي شقها اللغوي على وجه الخصوص، وشيخ الإسلام -فيما بدا لي من خلال دراستي لما سميته نظريته اللغوية- يستخدم هذين المصطلحين استخداما رئيسا في هذه النظرية، ويفسر بهما جانبا من جوانب العلاقة بين استعمالات الألفاظ في موارد الشرع، ومعاقد الأحكام، وخاصة الاستعمالات الثلاث المشهورة الواردة في هذه القاعدة؛ ليؤكد من خلالها مرة أخرى اطراد هذا المنهج اللغوي بالشكل الذي يضمن سلامة التطبيق على مقتضاه، وصحة النتائج الحاصلة من هذا التطبيق، كما يثبت ما يراه من وحدة المصدر اللفظي مهما تشعبت أو تنوعت استعمالاته، وقوة الرابطة القائمة بين هذه الاستعمالات.

وعليه فإننا نجد الشيخ في مناسبات متعددة ينبه على أن لفظا خاصا في عرف ما، قد

حديث (٦٠٢)

(١)أخرجه البخاري تعليقاً بلفظ "وقرأ عمر فامضوا"-كتاب التفسير-باب قوله ﴿وآخرين منهم﴾-باب (٣٧٣)، وابن أبي شيبة عن ابن مسعود في المصنف (١٥٧/٢)، وعبدالزاق في المصنف-كتاب الجمعة-باب السعي إلى الصلاة-حديث (٥٣٤٨، ٥٣٤٩، ٥٣٥٠)، والهيثمي في مجمع الزوائد (١٢٤/٧)، والطبراني في الكبير في مناقب عبدالله بن مسعود حديث (٩٥٣٩)، ولم ينسب أحد -فيما وقفت عليه - هذا القول لعمر وإنما نسب له أنه يقرأ فامضوا وهو ما علقه البخاري، أما باقي الأثر فأخرجه عبدالرزاق وابن أبي شيبة والهيثمي والطبراني عن عبدالله بن مسعود.

(٢)المجموع ٢٦٠/٢٢

استعمل عاما في عرف آخر، أو بالعكس، ومرة أخرى يؤكد الشيخ أن لا فرق في مفهوم العرف هنا بين كونه لغويا أو شرعيا أو عرفيا عاما أو خاصا كما يسميه أحيانا، ففي كل واحد من هذه الاستعمالات قد يتصرف العرف بالتخصيص للعام، أو التعميم للخاص، ولهذا يبقى كل من الخصوص والعموم نسبيين في كل حالة كما يراه كثير من الأصوليين في مسألة العموم والخصوص المطلقين، نظير قولهم في المطلق والمقيد الذي ألمحت إليه في التمهيد[١]، فكل لفظ يكون خاصا بالنسبة لما فوقه عام بالنسبة لما تحته، وعلى هذا المفهوم الأصولي يقيم شيخ الإسلام نظريته اللفظية هذه، وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

١. قوله: ((ولفظ "الذوق" وإن كان قد يظن أنه في الأصل مختص بذوق اللسان، فاستعماله في الكتاب والسنة يدل على أنه أعم من ذلك، مستعمل في الإحساس بالملائم والمنافر، كما أن لفظ "الإحساس" في عرف الاستعمال عام فيما يحس بالحواس الخمس بل وبالباطن، وأما في اللغة فأصله "الرؤية" كما قال: ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ﴾ (مريم ٩٨)))[٢]، فهنا قد تصرف العرف الشرعي في لفظ (الذوق) المستعمل خاصا في عرف اللغة فعممه، وكذلك فعل العرف العام في لفظ (الإحساس).

٢. قوله: ((التيمم في اللغة: هو القصد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُوا۟ فِيهِ﴾ (البقرة٢٦٧)، وقوله: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ (المائدة ٢)، ومنه قول امرئ القيس:

تيممت الماء الذي دون ضارج   يميل عليها الظل عرمضها طامي

---

(١)انظر: [٦٦٣]

(٢)المجموع ١٠/٣٣٤

لكن لما قال الله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ (المائدة ٦)، كان التيمم المأمور به: هو تيمم الصعيد الطيب للتمسح به، فصار لفظ التيمم إذا أطلق في عرف الفقهاء انصرف إلى هذا التيمم الخاص، وقد يراد بلفظ التيمم نفس مسح اليدين والوجه فسمي المقصود بالتيمم تيمم»[1]، وفي هذا المثال نجد العكس حيث حول العرف الشرعي العام في عرف اللغة إلى خاص، مع أنه أحيانا يستعمله بمعناه العام أيضا، ولكن القرينة دائما هي التي تبين المراد الذي يحمل عليه معنى اللفظ في كل استعمال، من خلال مراد قائله، وهذه القرينة قد تكون مجرد معرفة المتكلم، كما نبه الشيخ مرارا، فلفظ التيمم عندما يستعمله الفقيه في كلام يفهم من خلال معرفة عادته وعرفه أنه يقصد معناه الخاص، وقد تكون القرينة السياق الذي جاء فيه اللفظ، سواء كان المستعمل هو الشارع أو غيره، كما جاء في الآيتين الأوليين وبيت الشعر.

٣. قوله: «عادة العرب أن الحرة عندهم لا تعرف بالزنا، وإنما تعرف بالزنا الإماء؛ ولهذا (لما بايع النبيﷺ هند[2] امرأة أبي سفيان على ألا تزني قالت: أوتزني الحرة؟)[3] فهذا لم يكن معروفا عندهم، والحرة خلاف الأمة،

---

(١)المجموع ٢١/٣٤٧

(٢)هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف القرشية، والدة معاوية بن أبي سفيان، أسلمت عام الفتح بعد إسلام زوجها أبي سفيان فأقرها رسول الله ﷺ على نكاحها، توفيت في خلافة عمر بن الخطاب في اليوم الذي مات فيه أبو قحافة والد أبي بكر الصديق .انظر : الاستيعاب (١٩٢٢/٤) – الإصابة (٢٠٥/٨)

(٣)أخرجه أبو يعلى في مسنده برقم (٤٧٥٤) (١٩٤/٨) عن عائشة قالت جاءت هند بنت عتبة بن ربيعة إلى

صارت في عرف العامة أن الحرة هي العفيفة ؛ لأن الحرة التي ليست أمة كانت معروفة عندهم بالعفة، وصار لفظ الإحصان يتناول الحرية مع العفة ؛ لأن الإماء لم تكن عفائف، وكذلك الإسلام هو ينهى عن الفحشاء والمنكر، وكذلك المرأة المتزوجة زوجها يحصنها ؛ لأنها تستكفي به ولأنه يغار عليها، فصار لفظ "الإحصان" يتناول: الإسلام والحرية والنكاح، وأصله إنما هو العفة»[1] ، وفي هذا المثال نشهد كيف تتعاقب الاستعمالات العرفية شرعية وغير شرعية على اللفظ فتغير في مدلوله بالزيادة والنقص، فيفسر اللفظ في كل استعمال بموجب ما دل عليه في ذلك العرف من خصوص وعموم، أو بينهما، فلفظ (الإحصان) معناه في عرف اللغة مطلق العفة، ثم أضاف إليه العرف العام الحرية، وأضاف إليه عرف الشرع الإسلام والنكاح، فأصبح في الأخير أخص الثلاثة، وفي الأول أعم، وفي الثاني وسط.

٤. قوله: «النسخ في لسان السلف أعم مما هو في لسان المتأخرين، يريدون به (أي السلف) رفع الدلالة مطلقا وإن كان تخصيصا للعام أو تقييدا للمطلق

رسول الله ﷺ لتبايعه فنظر إلى يديها فقال لها إذهبي فغيري يدك قال فذهبت فغيرتها بحناء ثم جاءت إلى رسول الله ﷺ فقال أبايعك على أن لا تشركي بالله شيئا ولا تسرقي ولا تزني قالت أو تزني الحرة قال ولا تقتلن أولادكن خشية إملاق قالت وهل تركت لنا أولادا نقتلهم قال فبايعته ثم قالت له وعليها سواران من ذهب ما تقول في هذين السوارين قال جمرتان من جمر جهنم، والهيثمي في مجمع الزوائد (٦/٣٧)–باب البيعة على الإسلام التي تسمى بيعة النساء– وقال: رواه أبو يعلى وفيه من لم أعرفهن أ–هـ وهو في المقصد العلي (١/٤٩) رقم (٣٨)، وهو ضعيف وله شواهد عند النسائي في البيعة–باب بيعة النساء–حديث (٧٨٠٤)، والترمذي–كتاب السير–باب ما جاء في بيعة النساء–حديث (١٥٩٧)، وابن ماجه–كتاب الجهاد–باب بيعة النساء–حديث (٢٨٧٤)

(١)المجموع٣٢/١٢٢

وغير ذلك كما هو معروف في عرفهم))[(١)] ، وهنا نجد العموم والخصوص واقعين بين عرفين شرعيين، عرف المتقدمين من العلماء وعرف المتأخرين، فالأول يستعمل لفظ النسخ في معنى أعم مما يستعمله فيه الثاني، ولا يزال اللفظ هو نفسه، وكلا المعنيين يحتملهما.

٥. قوله: (("التأويل" في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف.... وأما "التأويل" في لفظ السلف فله معنيان: " أحدهما " تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، وهذا - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد[(٢)] أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري[(٣)] يقول في تفسيره : "القول في تأويل قوله

(١)المجموع ٧٦٢/١٠

(٢)مجاهد بن جبر المكي، أبو الحجاج المقرئ، مولى بني مخزوم، من كبار التابعين ومن أعلام المفسرين، روى عن علي وسعد بن أبي وقاص والعبادلة، وعنه أبو أيوب السختياني وعطاء وعكرمة، توفي سنة ١٠٤هـ، قال الذهبي : أجمعت الأمة على إمامة مجاهد والاحتجاج به .انظر : تهذيب التهذيب ٣٧٣/٥ – طبقات المفسرين للداودي ٣٠٥/٢ – تذكرة الحفاظ ٩٢/١

(٣)محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، مفسر ومؤرخ وفقيه أصولي من الأئمة المجتهدين، ولد في (آمل)عاصمة إقليم طبرستان سنة ٢٢٤هـ ونشأ بها وتلقى العلم ورحل إلى الري وبغداد وواسط والكوفة والشام ومصر، قال الذهبي "كان من أفراد الدهر علما وذكاء وكثرة تصانيف قل أن ترى العيون مثله"، استقر آخر أمره في بغداد، ورفض كل المناصب التي عرضت عليه، وتفرغ للعلم والتصنيف حتى توفي فيها سنة ٣١٠هـ وترك تآليف يضرب المثل بكثرتها .انظر: سير النبلاء١٤/ ٢٦٧،

كذا وكذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية" ونحو ذلك، ومراده التفسير، و"المعنى الثاني" في لفظ السلف - وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقا -: هو نفس المراد بالكلام؛ فإن الكلام إن كان طلبا، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا، كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذي قبله بون؛ فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح»[(١)]، وهنا ثلاثة أعراف شرعية، متساوية في مستوى التعميم والتخصيص، ومتنوعة في الدلالة على المراد، وهو نوع من التصرف الشرعي في الألفاظ بأخذ بعض جوانب دلالاتها اللغوية، فهي درجات متفاوتة ومختلفة في التخصيص اللفظي، وهي تمثل لونا من ألوان التصرف العرفي في معاني الألفاظ تجب مراعاته كذلك عند التفسير، كما يؤكد على وحدة المصدر اللفظي للمعاني المختلفة، واطراد قاعدة الاستعمال العرفي لها، بما يضمن صحة التفسير المتمشي بموجبها، والله أعلم.

ثالثا: آلية تطبيق أسس هذا التفسير

للتطبيق عند شيخ الإسلام شأن مهم في كل دراساته وبحوثه، فهو لا يقتصر أبدا على مجرد التنظير لآرائه، ولا بمجرد التطبيق في مثال أو مثالين، بل إن عنايته بتطبيق قواعده التي يضعها، وإعطاءها ما تستحق من شرح وبيان، يفوق ذلك بكثير، وفي هذه القاعدة التي بين أيدينا نجد تطبيقات ابن تيمية لمقتضاها تأخذ صورا وأشكالا شتى، وتدخل في مجالات وميادين رحبة، من أصول الفقه، وأصول الدين، والفقه والتوحيد، ومسائل الإيمان والسلوك، وغير ذلك، وحيث إن للتطبيقات -حسب دراستنا هذه- مكانها الذي سيأتي، فسندعها حتى تأتي في موضعها، التزاما بهذا المنهج، ولكننا لابد أن نتوقف قليلا أمام هذا التطبيق، من نواحي

البداية ١١/١٢٣، طبقات السبكي ٣/١٢٠، الأعلام ٦/٦٩

(١) المجموع ١٣/٢٨٨

أخرى نرى ضرورة تسليط الضوء عليها في شرح وبيان أبعاد هذه القاعدة، كما يريد لها ابن تيمية أن تبدو، حتى يصبح التطبيق على مقتضاها أمرا واضحا لا لبس فيه، واستغلالها في التفريع أمرا سهلا لا صعوبة فيه، ولكن وفق ما يرى ابن تيمية بحسب نظريته هذه، وهما: ناحيتي أهمية هذه الآلية وما يتوقف عليها في التطبيق صحة وخطأ، سلبا وإيجابا من آثار، وناحية الأساس التطبيقي المباشر لهذه القاعدة عند ابن تيمية، وهو المتكلم، فنقول:

أهمية هذه الآلية وضرورة مراعاتها

يؤكد الشيخ وهو يشرح هذه القاعدة دائما على أن هذه الأسس والمعايير لا تسوغ مخالفتها، أو الالتفاف حولها؛ وأن أي فعل من ذلك القبيل يأتي بنتائج غير صحيحة، على مستوى التطبيق والتأصيل على حد سواء، وهو ما يبنيه كليا على ما يسمى (مراد المتكلم) كما سيأتي.

ولهذا فإن ألفاظ الشارع ينبغي أن لا تفسر أولا إلا من خلال ما يدل على مراده منها، وأقوى بيان لمراد كل متكلم نصه، فمتى نص على مراده، لم يجز بحال تركه لا من أجل تفسير لغوي ولا عرفي، وكذا كل متكلم من أهل العرف إنما تفسر ألفاظه أولا بما نص عليه هو من مراده بها، أو مما دل على مراده من معروف عرفه، ومشهور عادته، وهكذا يبقى التفسير اللغوي المحض أصلا للجميع، يرجع إليه متى عدمت دلالة على أن المراد غيره مما يحتمله اللفظ.

ولهذا يقول: «فليس لأحد أن يحمل كلام أحد من الناس إلا على ما عرف أنه أراده، لا على ما يحتمله ذلك اللفظ في كلام كل أحد»[1]، ويقول: «دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا

---

(١) المجموع ٧/٣٦.

بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم ٤))) [١].

ويؤكد على هذا الأمر في ألفاظ الشرع، فيقول: ((ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم)) [٢]، وفي موضع آخر: ((ومما ينبغي أن يعلم أن القرآن والحديث إذا عرف تفسيره من جهة النبي ﷺ، لم يحتج في ذلك إلى أقوال أهل اللغة؛ فإنه قد عرف تفسيره وما أريد بذلك من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم)) [٣].

كما يؤكد عليه في كلام أهل العرف، أيضا فيقول: ((وإذا كان هذا هو المفهوم من هذا الكلام في عرف الناس، وجب حمل كلام المتكلمين على عرفهم في خطابهم، سواء كان عرفهم موافقا للوضع اللغوي أو مخالفا له)) [٤]، ويقول: ((التحقيق أن لفظ الواقف والموصي والناذر والحالف وكل عاقد يحمل على مذهبه وعادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها، وافق لغة العرب أو لغة الشارع أو لا، فالعادة المستمرة والعرف المستقر يدل على شرط الواقف أكثر مما يدل لفظه لاستفاضته)) [٥].

وفي مثال واضح على اهتمامه بمضمون هذه القاعدة، وما اشتملت عليه من منهج في تفسير الألفاظ، نجده في مسألة (الوقف) يصر على ضرورة مراعاة مدلولها ومقتضاها، عندما يستخدم الواقف أو الموصي في عبارته (حروف العطف) للتشريك بين طبقات الموقوف عليهم أو الموصى لهم، ويؤكد أن تفسير هذه الحروف بغير مقتضياتها اللغوية ولا الشرعية ولا

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٢٣/٧.

(٢) المجموع ٢٨٦/٧

(٣) المجموع ١٣/ ٢٧-٢٨

(٤) المجموع ٥٩٧/٢٢.

(٥) الاختيارات، للبعلي ص ١٧٦، ومجموع الفتاوى ٤٧/٣١.

العرفية، أمر لا يمكن قبوله، ثم يشرح وجه ذلك باستفاضة، ورغم طول هذا الكلام، فلا بأس من نقله لما يبينه من أهمية لهذه الآلية في التطبيق، يقول الشيخ رحمه الله تعالى: ((هذا الفرق المدعى بين الحرف الجامع جمعا مطلقا والحرف المرتب، فرق لا أصل له في اللغة ولا في العرف ولا في كلام الفقهاء ولا في كلام الأصوليين ولا في الأحكام الشرعية، والدليل المذكور على صحته فاسد، فيجب أن يكون فاسدا، أما الأول؛ فإن أهل اللغة قالوا: حروف العطف هي التي تشرك بين ما قبلها وما بعدها في الإعراب، وهي نوعان: نوع يشرك بينهما في المعنى أيضا، وهي: الواو والفاء وثم، فأما الواو فتدل على مطلق التشريك والجمع؛ إلا عند من يقول: إنها للترتيب، وأما "ثم" فإنها تدل على مطلق الترتيب، وقد يقال: إنها للتراخي، وأما الفاء فإنها تدل على نوع من الترتيب وهو التعقيب، فهذه الحروف لا يخالف بعضها بعضا في نفس اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في المعنى واشتراكهما فيه؛ وإنما تفترق في زمان الاجتماع، فلو قيل: إن العطف بالواو يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما يلحق الجمل من استثناء ونعت ونحو ذلك، والعطف بثم لا يقتضي اشتراكهما في هذه اللواحق: للزم من ذلك أن لا تكون ثم مشتركة حيث تكون الواو مشتركة، ومعلوم أن هذا مخالف لما عليه أهل اللغة، بل هو خلاف المعلوم من لغة العرب، والأحكام اللغوية التي هي دلالات الألفاظ تستفاد من استعمال أهل اللغة والنقل عنهم، فإذا كان النقل والاستعمال قد اقتضيا أنهما للاشتراك في المعنى: كان دعوى انفراد أحدهما بالتشريك دون الآخر خروجا عن لغة العرب وعن المنقول عنهم، وأما العرف فقد أسلفنا أن الناس لا يفهمون من مثل هذا الكلام إلا عود الشرط إلى الجميع والعلم بهذا من عرف الناس ضروري، وأما كلام العلماء من الفقهاء والأصوليين فإنهم تكلموا في الاستثناء المتعقب جملا فقال قوم: إنه يعود إلى جميعها، وقال قوم: يعود إلى الأخيرة منها، وقال قوم: إن كان بين الجملتين تعلق عاد الاستثناء إلى جميعها وإن كانتا أجنبيتين عاد إلى الأخيرة، ثم فصلوا الجمل المتعلق بعضها ببعض من الأجنبية وذكروا عدة أنواع من التفصيل. وقال قوم: العطف مشترك بين الجميع. وقال قوم: بالوقف في جميع هذه المذاهب. ثم ليس أحد من هؤلاء فرق بين العطف بالواو

والفاء أو ثم : بل قولهم المعطوف بعضها على بعض يعم الجميع . وكذلك الفقهاء ذكروا هذا في "باب الأيمان" و "باب الوقف" ثم بنوه على أصلهم فقالوا: الاستثناء أو الوصف إذا تعقب جملا عاد إلى جميعها أو إلى بعضها . وقد اعترف من فصل بأن الأئمة أطلقوا هذا الكلام وأنه هو الذي فصل فلا يجوز أن ينسب إلى الأئمة إلا ما قالوه . وأما الأحكام فإنه لو قال : والله لأضربن زيدا ثم عمرا ثم بكرا – إن شاء الله . عاد الاستثناء إلى الجميع . وكذلك لو قال : الطلاق يلزمني لأضربن هذا ثم هذا ثم هذا، أو قال: لآخذن الدية لأذبحن الشاة، لأطبخنها، إلى غير ذلك من الصور))[1] .

وفي مثال آخر يؤكد هذا يقول: ((يقول أهل العربية –وهم أخبر بمشبهات الألفاظ من غيرهم– : إن اسم الكلام لا يقال إلا على الجملة المفيدة كالمركبة من اسمين أو اسم وفعل، وقد ذكر ذلك "سيبويه" حكيم لسان العرب في (باب الحكاية بالقول) حيث ذكر أن القول يحكى به ما كان كلاما ولا يحكى به ما كان قولا ، والقول إنما تحكى به الجمل المفيدة، فعلم أنها هي الكلام في لغة العرب، وحيث أطلق الفقهاء اسم "الكلام" على حرفين فصاعدا في (باب الصلاة) فإنما غرضهم ما يبطل الصلاة، سواء كان مفيدا أو غير مفيد، وموضوعا أو مهملا ، حتى لو صوت تصويتا طويلا ولحن لحون الغناء أبطل الصلاة ، وإن لم يكن ذلك في اللغة كلاما ، و هم فيما إذا حلف لا يتكلم أو ليتكلمن لا يعلقون البر والحنث إلا بما هو في عرف الحالف كلام، وإن كان أخص من الكلام الذي يبطل الصلاة؛ ولهذا لو حلف لا يتكلم وأطلق يمينه، حنث بكلام المخلوقين، وهل يحنث بتكلمه بالقرآن؟ من العلماء من قال: لا يحنث بحال، ومنهم من قال: لا يحنث بتلاوته في الصلاة، ومنهم من توقف؛ لأن اليمين مرجعها إلى عرف الحالف، فعموم اسم الكلام وخصوصه عندهم بحسب الأحكام المتعلقة به))[2] ، فهو هنا يؤكد أولا على مبدأ أن أصحاب كل قول هم أدرى بمرادهم به، كما

---

(١)المجموع ١٥٨/٣١

(٢)المجموع ٤٥٩/١٢

سبق ويأتي، ولهذا فهو يقدم فتوى سيبويه في المعنى اللغوي للفظ (الكلام) معللا ذلك، ولكنه في نفس الوقت يشير إلى أن أهل العرف يتصرفون في اللفظ على أوجه مختلفة، وكل وجه يعرف بحسب عادة أهل ذلك العرف ومرادهم، فلفظ (الكلام) في باب الصلاة، ليس هو نفسه في باب الأيمان، رغم أن أصحاب العرف في البابين هم الفقهاء، فكيف لو كان الحال بين اللغة والشرع والعرف، وما لم يتم مراعاة ذلك فإن الخطأ المتوقع كبير في التطبيق والتأصيل، فلو فسر لفظ الكلام -مثلا- في كل موضع، بما يفسر به في الموضع الآخر بدون مراعاة لهذه الاعتبارات، فلن تكون النتيجة -لا شك- مرضية.

اعتماد هذه الآلية على مراد المتكلم

من خلال ما سبق يظهر لنا أن شيخ الإسلام ابن تيمية في نظريته اللفظية هذه، يفرق -حين يفسر الألفاظ- بين قائليها، ويفسر كل لفظ حسب قائله، وفق الأسس الثلاث الواردة في القاعدة، وتحقيقا لمبدأ (مراد المتكلم)، ويقسم الألفاظ في هذا السبيل إلى قسمين:

القسم الأول: ألفاظ الشارع

فبالنسبة لألفاظ الشارع: يبدأ في تفسيرها إلى ما يمكن أن يتولى توضيحها من نظائرها في الشرع[1]، فإن عدم ذلك رجع إلى اللغة فيطلب منها حسب مفهومات أهلها الوضعية، ما يجلو غموض اللفظ، ويبين المقصود به، فإن علم أن لهذا اللفظ في لسان العرب حدا أو تقديرا وضعيا وجب الالتزام به وعدم تجاوزه، طالما لم يرد من جهة الشرع تفسيرا ما لهذا اللفظ، نصا ولا اعتبارا، وذلك لأن المعنى اللغوي هو الأصل فكان أولى بالتقديم، وإنما قدم عليه الشرع لأنه يمثل الإرادة القطعية للمتكلم، فكانت أصدق في بيان مقصوده، فإن عدم ما يفسر اللفظ في كلا المجالين عرف الشرع، وعرف اللغة، لكون اللفظ مطلقا فيهما، غير محدد القدر ولا الصفة، كان المرجع حينئذٍ إلى العرف؛ لأنه يملك سلطة معتبرة في الشرع تجعل مفهوماته كثيرا ما تكون مقصودة للشارع، بل غالبا ما يرمي إلى تعليق ألفاظه بها تمشيا مع

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١١٥/٧

مبدأ التيسير الذي اتسمت به روح الشريعة، فما عرف في قوم أنهم يستعملون فيه اللفظ المعين رجع في إناطة الحكم المستنبط من اللفظ إليه.

القسم الثاني: تصرفات المكلفين

أما بالنسبة لتصرفات المكلف التي تجري عليها الأحكام فيختلف الترتيب حيث يقدم العرف ثم اللغة ثم الشرع لنفس السبب أيضا وهو كون المعتبر هو مراد المتكلم، فكان عرفه الخاص وعادته أصدق في الدلالة على ذلك، ثم اللغة؛ لأنها الأصل فيرجع إليها للترجيح حيث لا مرجح؛ ولهذا تظل في الوسط بين العرف والشرع، وتصرفات المكلف هنا قسمان:

الأول: التصرف القولي: فيحمل قوله على ما يعرف من عادته وعرفه، فإن تعذر ذلك رجع باللفظ إلى معناه اللغوي، إلا أن يدل دليل على أن المقصود هو المعنى الشرعي للفظ المتكلم فيفسر به حينئذٍ.

والثاني: التصرف الفعلي: فتحمل تصرفات المكلف الفعلية، من عقود، وقبوض ونحوها على مفهومها العرفي عند العاقد، لأنه الأصدق في بيان المقصود منها، ثم على ما تطلق عليه لغة -إن وجد- ثم شرعا، ولهذا كان ما دل على أنه إذن من المكلف أو شرط في العقد عرفا؛ له حكم ما كان من ذلك لفظا[١]، وفعله الدال على الإجارة عرفا له حكم الإجارة لأن الإجارة تثبت بالعرف والعادة[٢].

مراد المتكلم في القاعدة وعلاقتها بالقاعدة السابقة من خلاله

سبق أن أشرت إلى أن هذه القاعدة من هذه الزاوية التي تناولناها بها ذات علاقة وثيقة بالقاعدة السابقة لها، كما سبق في مناسبات متعددة سواء في هذه القاعدة أو تلك أن أشرت إلى مراد المتكلم وأهميته في نظرية ابن تيمية اللغوية.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٢٩/٢٠، ٣٤/٩١

(٢) مجموع الفتاوى ٣٠/٤١٥

وللحقيقة فإن أول مظاهر ارتباط القاعدتين ببعضهما يبدو في الجانب اللغوي الذي تعالجه كلتاهما، والتفسير اللفظي الذي تقدمه كل واحدة منهما، ففي حين تفسر الأولى اللفظ بناء على وضعه اللغوي الأول لكونه الأصل، وخلافه استثناء، تقدم هذه القاعدة تفسيرها للفظ وفق نظرية معينة تقوم على ما تأسس في القاعدة الأولى، وهذه النظرية هي ما يمثل الموقف التفصيلي لشيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة تعدد الحقائق اللفظية أو تعارضها، وهي مسألة جانبية من مسائل القاعدة الأولى، سبق أن تعرضنا لها فيها(١)، وعرفنا مواقف الأصوليين منها، وألمحنا إلى موقف شيخ الإسلام منها بما ينسجم مع نظرته في تلك القاعدة، وهي نظرة تتفق تماما مع مفهوم هذه القاعدة ومضمونها، رغم ما قد يبدو للناظر من تعارض في مفهوم القاعدتين في ذلك، حيث تؤكد أولاهما على أصالة المعنى اللغوي وعدم انتقاله، بينما تقدم الأخرى تفسيرات غير لغوية للفظ، وتضع أسسا للترجيح بينها، وترتب أولوياتها على وفق تلك الأسس، وهذا التناقض يتلاشى بفهم العلاقة التي تربط هاتين القاعدتين، ونظرية ابن تيمية التي تضمنتاها في تفسير الألفاظ التي تناط بها المعاني والمدلولات الشرعية، وهو ما يظهر بفهم (المراد من اللفظ) على أنه الأساس الذي يربط بينهما، وعلى ضوئه تقوم علاقتهما، وهذا ما سأحاول شرحه فيما يلي:

أهمية مراد المتكلم في تفسير اللفظ عند ابن تيمية

فمن الأسس الركيزة التي يبني عليها ابن تيمية نظريته اللفظية هذه، قضية المراد من اللفظ، وقد أشرت إلى ذلك ضمن القاعدة السابقة(٢)، وهذه القضية عند الشيخ ليست ثانوية ولا جانبية في قضايا اللغة، بل هي أساسية، حيوية، وعليها تقوم البنية اللفظية برمتها عنده- وقد عرفنا كيف يقسم التفسيرات اللفظية اعتمادا على مراد قائليها- فاللفظ لا قيمة له مطلقا

---

(١)انظر: ص[٧١٠]

(٢)انظر: ص[٦٩١]

إلا وفق مراد قائله، متى عرف هذا المراد فقد تحققت غايته الكبرى، بغض النظر عن القوالب التي صيغ فيها، وإذا لم يعرف المراد فلا قيمة للفظ مهما تنوعت أطره، أو تشكلت صوره، وعلى هذا الأساس تجري كل التفسيرات اللفظية المعتبرة، وعلى وفقه يتم الترجيح بين مدلولات الألفاظ، ولأجل هذا الأساس نفسه انبنى قوله الذي تقرر في القاعدة السابقة من أصالة المعنى اللغوي الأصلي، بناء على أن ذلك المعنى هو المقصود الأول لكل متكلم باللفظ ما لم تدل قرينة ما على خلاف ذلك، ومتى عرف من دليل أو قرينة أن المراد غير المدلول اللغوي الأول للفظ وجب حمله عليه، وليس من شرط ذلك أن يكون اللفظ منقولا من معناه الأصلي إلى معنى جديد، بل العكس قد يكون أصح، فتكون إرادة المتكلم هذا المعنى بهذا اللفظ دليل على أن ذلك من معانيه الأصيلة؛ ولهذا يقول رحمه الله: «تسمية أهل العرف من العرب هذه المعاقدات بيعا: دليل على أنها في لغتهم تسمى بيعا، والأصل بقاء اللغة وتقريرها؛ لا نقلها وتغييرها، فإذا لم يكن له حد في الشرع ولا في اللغة، كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم، فما سموه بيعا فهو بيع وما سموه هبة فهو هبة»(١)، فأنت ترى كيف أرجع دلالة لفظ (البيع) إلى عرف الناس، وجعل ذلك دليلا على أنها الأصل اللغوي، متخذا من مراد المتكلمين من أهل العرف أساسا للمزاوجة بين هذه القاعدة وسابقتها.

عرف المتكلم لا يخرج اللفظ عن معناه اللغوي

وتأكيدا على هذا الأساس كرابط بين مفهوم القاعدتين، يقرر الشيخ أن مراد المتكلمين من ألفاظهم هو المرجع الأول في تفسيرها، ولما كان عرفهم وعادتهم أصدق دلالة على هذا المراد كان المرجع له في ذلك، مع التأكيد على أن ذلك لا يخرج اللفظ عن معناه اللغوي الأصلي، بل هو دليل على أن هذا العرف هو المعنى الأصلي للفظ، يقول: «وإذا كان هذا هو المفهوم من هذا الكلام في عرف الناس، وجب حمل كلام المتكلمين على عرفهم في

---

(١)المجموع ٢٩/١٦

خطابهم سواء كان عرفهم موافقا للوضع اللغوي أو مخالفا له، فإن كان موجب اللغة عود الشرط إلى الطبقات كلها فالعرف مقرر له، وإن فرض أن موجب اللغة قصره على الطبقة الأخيرة كان العرف مغيرا لذلك الوضع، وكلام الواقفين والحالفين والموصين ونحوهم محمول على الحقائق العرفية دون اللغوية، على أنا نقول: هذا هو المفهوم من هذا الكلام في العرف، والأصل تقرير اللغة لا تغييرها، فيستدل بذلك على أن هذا هو مفهوم اللفظ في اللغة ؛ إذ الأصل عدم النقل»[١].

مراد المتكلم هو تفسير وبيان للفظ

وفي جانب آخر من جوانب هذه العلاقة الطردية بين القاعدتين، بناء على أن مراد المتكلم في كل موضع هو الأساس في بيان معنى اللفظ، دون أن يعني ذلك نقل اللفظ ولا تغيير معناه، بل هو مجرد بيان وتفسير له، ومتى كان هذا التفسير صادرا من المتكلم نفسه، أو ممن يقوم مقامه، فليس ثم تفسير يستحق أن يقدم عليه، لقوة دلالته حينئذ على المعنى بناء على هذا الأساس كما سبق، وهذا ما يبينه الشيخ متخذا تفسيرات الشارع لألفاظه أساسا لهذا، فيقول: «والاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه، لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيفما كان الأمر ؛ فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر ؛ فإنه قد بين أن كل مسكر خمر فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخص به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك ؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ وبأن الخمر في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها، وإذا كان الأمر كذلك فما أطلقه الله من الأسماء، وعلق به الأحكام من الأمر والنهي

---

(١) المجموع ٣١/١٤٤

والتحليل والتحريم، لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله ﷺ))[١].

مراد المتكلم مقدم على غيره من آليات تفسير الألفاظ

ومن هنا يتبين لنا أن ابن تيمية يعتبر بيان المتكلم لمراده من لفظه بقوله أو فعله هو صاحب الكلمة الفصل في تفسير اللفظ، فمتى وجد للمتكلم نص صريح، أو نقل عنه اصطلاح فعلي أو قولي ثابت يفسر هذا اللفظ المعين، فلا يلتفت إلى أي تفسير سواه، وهذا ما جعله يعول كثيرا في هذه القاعدة على العرف، على أساس أنه المعبر الأصدق عن مراد المتكلمين، ولهذا يقول: ((فإن المقصود في الألفاظ دلالتها على الناطقين بها، فنحن نرجع في معرفة كلام الشارع إلى معرفة لغته وعرفه وعادته، وكذلك في خطاب كل أمة وكل قوم، فإذا تخاطبوا بينهم في البيع أو الإجارة أو الوقف أو الوصية أو النذر أو غير ذلك بكلام نرجع في معرفة مرادهم منه إلى ما يدل على مرادهم من عادتهم في الخطاب وما يقترن بذلك من الأسباب))[٢].

ويعتبر أن أي آليات أخرى تستخدم في بيان المراد من اللفظ إنما تأتي في المرتبة الثانية بعد النص الصريح من المتكلم على مراده، فدلالة الاشتقاق على المراد مثلا، معتبرة حيث لم يتبين المراد بعبارة صريحة من المتكلم، وأما إذا نص صاحب اللفظ على مراده منه، فلا شك قوله في هذا حجة لا يسوغ بحال تجاوزها لقطعيتها في المعنى المراد، في مقابل ظنية بقية الآليات، ولا يعقل أن يترك القطعي لأجل الظني، وهذا ما يقرره الشيخ قائلا: ((وأما الكلام في اشتقاقها ووجه دلالتها فذاك من جنس علم البيان، وتعليل الأحكام هو زيادة في العلم وبيان حكمة ألفاظ القرآن؛ لكن معرفة المراد بها لا يتوقف على هذا، واسم الإيمان والإسلام والنفاق والكفر هي أعظم من هذا كله؛ فالنبي ﷺ قد بين المراد بهذه الألفاظ بيانا لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق، وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك؛ فلهذا يجب

---

(١) المجموع ١٩/٢٣٦

(٢) المجموع ٣١/٤٨، وانظر: مختصر الفتاوى المصرية ص ٣٩١

الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله ﷺ فإنه شاف كاف»[(١)].

مراد المتكلم في تفسير اللفظ عند الأصوليين

وليس ابن تيمية وحده من بين الأصوليين من يؤكد على هذا الأساس في التفسير اللفظي، فكثيرون يشيرون إلى هذا الأمر، ويؤكدونه، فهذا شمس الأئمة السرخسي، يثبت هذا المفهوم ذاته مستشهدا عليه بآية قرآنية، معتبرا إياه أصلا شرعيا قائما بذاته، فيقول رحمه الله: «الأصل في الشرع أن يبتنى الكلام على ما هو معروف من مقصود المتكلم، قال تعالى: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ (الإسراء ٦٤) المراد الإمكان والإقدار لاستحالة الأمر بالشرك والمعصية من الله تعالى»[(٢)]، وهو معنى أكده ابن القيم بشدة، فهو يقول: «لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرها مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، دون أن يعرف عرف أهلها والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفا لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضل وأضل»، ثم يذكر أمثلة وفروعا على هذا المعنى[(٣)]، وفي نفس المعنى يقول الشاطبي: «.. والحكم أيضا يتنزل على ما هو معتاد فيه، بالنسبة لمن اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيرا في الأيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحا»[(٤)]، ونفس المعنى نجده كذلك في قول القرافي: «كل متكلم له عرف في لفظه إنما يحمل لفظه على عرفه، ولذلك تحمل عقود كل بلد على نقده، ووصاياهم

---

(١)المجموع ٢٨٦/٧

(٢)المبسوط ١٣١/٨

(٣)انظر: إعلام الموقعين ١٧٥/٤

(٤)الموافقات ٢٨٤/٢

وأوقافهم ونذورهم على عوائدهم»[١]، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا المعنى في قواعد لاحقة إن شاء الله.

أدلة القاعدة

الاستدلال على هذه القاعدة ذات المحاور المتعددة يستدعي الرجوع إلى محاورها الرئيسة، وعناصرها الأساسية لإثباتها والاستدلال عليها، حتى يكون ذلك إثباتا لها، وتأكيدا لمضمونها، ولهذا سأستدل عليها من خلال ما يلي:

أولا: الأدلة على اعتبار مراد المتكلم مرجعا في التفسير اللفظي

عرفنا فيما سبق أن أساس هذه القاعدة يقوم على كون المعتبر في التفسير اللفظي هو مراد المتكلم، وهو أمر ثابت في الشرع من خلال أوجه متعددة منها:

اعتبار النية في التصرفات مطلقا

حيث إن مراد المتكلم من لفظه هو جانب من نيته وقصده، والنية معتبرة في الشرع في كل تصرف، قوليا كان أو فعليا، فأدلة اعتبار النيات تثبت مقتضى هذه القاعدة، بإثباتها لجانب مما تقوم عليه وهو اعتبار مراد المتكلم من لفظه أساسا يفسر على ضوئه هذا اللفظ، ويدل على اعتبار النية في التصرفات أدلة كثيرة منها:

(١)أحاديث اعتبار النيات في التصرفات وعلى رأسها حديث " إنما الأعمال بالنيات"[٢]، ووجه الدلالة منه حيث أخبر أن النية في كل شيء هي المعتبر، وبالتالي فإن مراد المتكلم بلفظه هو ما نواه وقصده[٣].

---

(١)الذخيرة ٣٢٠/٤، ٢٢

(٢) سبق تخريجه في ص[٢٨٣]

(٣) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٩١/٣، ١٣٠ ، الفتاوى الكبرى ٣١/٦

(٢)قوله سبحانه: ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا ﴾ (البقرة ٢٢٨) وقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ﴾ (البقرة ٢٣١) ففيه تعليق لإباحة الرجعة على إرادة الزوج الصلاح، وذلك اعتبار لإرادة المتصرف[١].

(٣)ومنها قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ إلى قوله ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ (البقرة٢٢٩_٢٣٠) فإنه دليل على أن الخلع المأذون فيه إذا خيف أن لا يقيم الزوجان حدود الله، وأن النكاح الثاني إنما يباح إذا ظنا أن يقيما حدود الله، وذلك اعتبار واضح للقصد في الإذن والإباحة[٢].

(٤)ومنها قوله سبحانه: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ (النساء ١٢) فإن الله سبحانه إنما قدم على الميراث وصية من لم يقصد مضارة الورثة بها، فإذا وصى ضرارا كان ذلك حراما وكان للورثة إبطاله، وحرم على الموصى له الأخذ بدون رضاهم[٣].

(٥) وحديث: "لعنت الخمر على عشرة وجوه"، وفيه "وعاصرها ومعتصرها"[٤]، ووجه دلالته

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى٦/٥٤، وإعلام الموقعين لابن القيم ٣/٧٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٨٢.

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى٦/٥٥، إعلام الموقعين لابن القيم٣/٧٩.

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى ٦/٥٥، وإعلام الموقعين لابن القيم ٣/٧٩

(٤) أخرجه أحمد برقم (٥٣٦٨) (المسند٢/٧١)، وابن ماجه برقم (٣٣٨٠) في الأشربة باب لعنت الخمر على عشرة أوجه، وأبو داود برقم(٣٦٧٤)في الأشربة باب العنب يعصر للخمر، (السنن٤/٨١-٨٢) من طريق أبي طعمة وعبد الرحمن الغافقي سمعا ابن عمر، قال الحافظ في (التلخيص ٤/٧٣)

أن النبي ﷺ لعن عاصر الخمر ومعتصرها، ومعلوم أنه إنما يعصر عنبا فيصير عصيرا ثم بعد ذلك قد يخمر، وقد لا يخمر، ولكن لما قصد بالاعتصار تصييره خمرا استحق اللعنة[١].

الأدلة على اعتبار نية المتكلم في الألفاظ المحتملة

وثم أدلة أكثر مباشرة في إثبات اعتبار مقصود المتكلم من لفظه، نذكر منها:

(١)قوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡ﴾ (البقرة ٢٢٥) دل على أن المؤاخذة على الألفاظ لا تسوغ إلا حسب القصد والنية، وهما الكسب القلبي المعلق به الحكم في الآية، يقول ابن القيم في الآية: ((فهذا تشريع منه سبحانه لعباده ألا يرتبوا الأحكام على الألفاظ التي لم يقصد بها المتكلم حقائقها ومعانيها))[٢].

(٢)وحديث ركانة[٣] لما طلق امرأته البتة استحلفه النبي ﷺ عما أراد بها فقال: واحدة، فقال له "هو ما أردت"[٤]، فقبل منه نيته في اللفظ المحتمل[١]، فدل على أن القصد هو المعتبر عند

"صححه ابن السكن" وذكر أن له شواهد من حديث أنس وابن عباس وابن مسعود وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو، وقال عن حديث أنس "رواته ثقات"، والحديث له طرق كثيرة ذكرها الألباني في (الإرواء ٣٦٥/٥-٣٦٧) وقال"صحيح بمجموع طرقه".

(١) انظر: الفتاوى الكبرى ٥٦/٦

(٢) زاد المعاد ٢٠٧/٥

(٣)ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي، وكان من مسلمة الفتح، وكان من أشد الناس، وهو الذي سأل رسول الله ﷺ أن يصارعه وذلك قبل إسلامه ففعل فصرعه النبي ﷺ ... الحديث قال الترمذي غريب وليس إسناده بقائم، مات بالمدينة في خلافة معاوية وقيل غير ذلك .انظر: الاستيعاب(٥٠٧/٢) - الإصابة (٢١٢/٢)

(٤) أخرجه أبو داود برقم (٢٢٠٨) في كتاب الطلاق باب في البتة (السنن٦٥٧/٢)، والترمذي برقم

احتمال اللفظ لأكثر من وجه، يقول ابن القيم في هذا الحديث: ((وأما حديث رُكَانة لما طلق امرأته البتة وأحلفه النبي ﷺ أنه إنما أراد واحدة فمن أعظم الأدلة على صحة هذه القاعدة، وأن الاعتبار في العقود بنيات أصحابها ومقاصدهم وإن خالفت ظواهر ألفاظهم فإن لفظ البتة يقتضي أنها قد بانت منه وانقطع التواصل الذي كان بينهما بالنكاح، وأنه لم يبق له عليها رجعة، بل بانت منه البتة كما يدل عليه لفظ البتة لغة وعرفا، ومع هذا فردَّها عليه وقبل قوله أنها واحدة مع مخالفة الظواهر اعتمادا على قصده ونيته فلولا اعتبار القُصُود في العقود لما نَفَعه قصده الذي يخالف ظاهر لفظه مخالفة ظاهرة بينة فهذا الحديث أصل لهذه القاعدة))[٢].

(٣)ولأن اللفظ الخاص ينتقل بالنية إلى العموم وكذلك العام ينتقل بها إلى الخصوص، فمثلا لو دعي إلى غداء فقال والله لا تغديت فإنه محمول على ذلك الغداء الذي نواه فقط مع أن

(١١٨٧) في الطلاق واللعان باب ما جاء في الرجل يطلق امرأته البتة (التحفة٤/٢٨٨)، وابن ماجه برقم(٢٠٥١) في كتاب الطلاق باب طلاق البتة، وابن حبان برقم(٤٢٧٤) (ابن بلبان ١٠/٩٧)، والحاكم برقم(٢٨٠٧) كتاب الطلاق (المستدرك ٢/١٩٩)، وقال ابن حجر في (التلخيص ٣/٢١٣) "واختلفوا هل هو من مسند ركانة أو مرسل عنه وصححه أبو داود وابن حبان والحاكم، وأعله البخاري بالاضطراب، وقال بن عبد البر في التمهيد ضعفوه، وفي الباب عن ابن عباس رواه أحمد والحاكم وهو معلول أيضا"، وقال الألباني "ضعيف" وبين علله وأسباب ضعفه في (الإرواء٧/١٣٩-١٤٥)، وتصحيح الحاكم للحديث وافقه عليه الذهبي (المستدرك ٢/١٩٩) بالمتابع الذي أخرجه برقم (٢٨٠٨) في نفس الصفحة، كما أخرجه أبو داود أيضا برقم (٢٢٠٦) من طريق الشافعي، وهذه الطريق قال عنها الألباني في(الإرواء٧/١٤٢) "هذا الإسناد أحسن حالا من الذي قبله فإن رجاله ثقات لولا أن نافع بن عجير لم يوثقه غير بن حبان".

(١) انظر: زاد المعاد، لابن القيم ٥/٢٠٧

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/١٠٣

اللفظ عام ولكنه خص بالنية[١]؛ ولهذا اتفق العلماء على أن الأيمان يرجع فيها إلى نية الحالف إن احتملها لفظه ولم يكن ظالما بها[٢]، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل المتعلقة بالقضاء الظاهري فلا يضر ذلك لرجوعه إلى متعلقات أخرى كوسائل الإثبات ونحوها، ولكن الاتفاق قائم في أصل المسألة وهو المطلوب، واحتجوا على ذلك بجملة أدلة لا يتسع المجال هنا لسردها[٣].

الأدلة على انعقاد العقود بكل ما دل عليها من الألفاظ

انعقاد العقود بكل ما دل عليها من الألفاظ والتصرفات دليل على أن المعتبر هو مراد قائليها، وأن اللفظ الذي تعارف مستعملوه على معنى معين يصح أن يفسر بذلك المعنى، بل إن الشارع لا يقيم للفظ أي قيمة إلا بقدر ما يدل على المقصود، فالدلالة هي المعتبرة، ولذلك يستعمل ألفاظا مختلفة للدلالة على معنى واحد، وقد يعكس، فيستعمل لفظا واحداً لعدة معاني، ومما يدل على ذلك ما يلي:

(١)قال تعالى ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (النساء ٢٩) وقال ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ۝﴾ (النساء ٤) فجعل مناط الصحة في المعاوضات والتبرعات الرضا وطيب النفس، ولم يشترط لذلك لفظا معينا ولا فعلا، والعلم بالرضا

---

(١) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١/١٦٧

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٣٢/٨٦، جامع العلوم والحكم لابن رجب ص١٧، فتح الباري ٥/٣٧٦ المغني لابن قدامة ١٣/٥٤٣، الفروع لابن مفلح ٦/٣٥٣، شرح الزركشي على مختصر الخرقي٧/١٢٠-١٢٥، ١٥٥، الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبدالبر ١/٤٥٢، المبسوط للسرخسي ٣٠/٢٤١-٢٤٢، روضة الطالبين٨/٢٥، مغني المحتاج ٤/٣٢١، المحلى ٦/٢٩٩.

(٣) وقد ذكرها مفصلة الدكتور عثمان المرشد، في رسالته (المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود) ص٦٩٤-٧١٠

وطيب النفس معلوم اضطرارا أنه يحصل بطرق متعددة من الأقوال والأفعال فمتى وجدا تعلق بهما الحكم بنص القرآن(١).

(٢)وحديث امرأة ثابت بن قيس(٢) لما أرادت أن تختلع من زوجها، فقال لها النبيﷺ: "تَرُدِّين عَلَيْهِ حَدِيقَتَه"؟ قالت: نعم، قال ﷺ: "اقْبَل الحَديقَةَ وطَلِّقْهَا تَطْلِيقَة"(٣)، وفي رواية النسائي فقال: "خُذْ الذي لهَاَ عليك وخَلِّ سَبِيلها"، قال: نعم، فأمرها رسولُ الله ﷺ أن تتربَّصَ حيضة وَاحِدَة وتلحق بأهلها"(٤)، ففي الحديث دلالة على أنه اعتبر الفرقة بعوض خلعا ولو وقعت بلفظ الطلاق، بدليل أنه أمرها أن تتربص بحيضة كما في رواية النسائي، وبذلك يفارق الطلاق الذي تلزم فيه العدة الشرعية، وابن عباس الذي روى هذا الحديث هو الذي فهم منه مغايرة الطلاق للخلع في المعنى وإن اتحدا في اللفظ، وأفتى بأن طلاق أهل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٥/٢٩، القواعد الفقهية النورانية ص ١٣٣

(٢)ثابت بن قيس بن شماس بن زهير بن مالك الأنصاري الخزرجي، أمه من طيء، أبو محمد خطيب الأنصار، شهد أحداً وما بعدها وبشره النبي ﷺ بالجنة، أستشهد في وقعة اليمامة .انظر: الاستيعاب (١/٢٠٠) - الإصابة (١/٢٠٣)

(٣)أخرجه البخاري برقم (٥٢٧٣) في كتاب الطلاق باب الخلع وكيف الطلاق فيه (الفتح٩/٤٩٤) من حديث ابن عباس، وعند أبي داود برقم (٢٢٢٩) في كتاب الطلاق باب في الخلع (السنن٢/٦٦٩-٦٧٠) والترمذي برقم (١١٩٦) في الطلاق واللعان باب ما جاء في الخلع، من طريق عكرمة به مختصرا بلفظ "أن امرأة ثابت بن شماس اختلعت من زوجها على عهد النبي ﷺ فأمرها النبي ﷺ أن تعتد بحيضة".

(٤)انفرد بها النسائي عن الستة برقم (٣٤٩٧) كتاب الطلاق باب عدة المختلعة (السنن٦/٤٩٧) من حديث الربيع بنت معوذ، وقال الشوكاني في (النيل٦/٢٧٨)"صحيح".

اليمن ليس له حكم الطلاق وإن وقع بلفظه، لكون حقيقته حقيقة الخلع لوقوعه بالفداء[(١)]، يقول ابن القيم في تقرير دلالة هذا الحديث: ((ومما يَدُل على هذا أن النبيَّ ﷺ أمر ثابتَ بنَ قيس أن يطلق امرأته في الخُلع تطليقة ومع هذا أمرها أن تعتدَّ بحيضة، وهذا صريحٌ في أنه فسخ ولو وقع بلفظ الطلاق، وأيضا فإنه سبحانه علق عليه أحكامَ الفِدية بكونه فدية، ومعلوم أنَّ الفِدية لا تختص بلفظ ولم يُعين الله سبحانه لها لفظا معيَّنا، وطلاقُ الفداء طلاقٌ مقيَّد ولا يدخل تحت أحكام الطلاق المطلق، كما لا يدخلُ تحتها في ثبوت الرجعة والاعتداد بثلاثة قروء بالسنة الثابتة))[(٢)].

(٣)وفي السنن أن فيروز الديلمي[(٣)] أسلم وتحته أختان، فقال له النبي ﷺ: "طلق أيتهما شئت"[(٤)]، يقول ابن تيمية في دلالة هذا الحديث: ((فقد أمره النبي ﷺ أن يطلق إحداهما،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى٣٢/٢٩٧-٢٩٨، وقد عرف ابن تيمية الخلع بأنه: "أن تبذل المرأة عوضا لزوجها ليفارقها" (مجموع الفتاوى٣٣/١٠)

(٢)زاد المعاد لابن القيم ٥/٢٠٠

(٣)ويقال ابن الديلمي، أبو الضحاك اليماني الكناني، من أبناء الأساورة من فارس الذين كان كسرى بعثهم إلى قتال الحبشة، وفد على رسول الله ﷺ، وهو قاتل الأسود العنسي الكذاب الذي أدعى النبوة في عهد النبي ﷺ، توفي فيروز في خلافة عثمان .انظر : الاستيعاب (٣/١٢٦٤) – الإصابة (٥/٢١٤)

(٤) أخرجه أبو داود برقم (٢٢٤٣) في كتاب الطلاق باب من أسلم وعنده نساء أكثر من أربع (السنن٢/٦٧٨) من طريق يزيد بن أبي حبيب عن أبي وهب الجيشاني عن الضحاك بن فيروز عن أبيه، وابن ماجه برقم (١٩٥١) في كتاب النكاح باب الرجل يسلم وعنده أختان من طريق ابن لهيعة عن أبي وهب به، ومن هذا الطريق أيضا الترمذي برقم (١١٣٩) في النكاح باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده أختان، بلفظ " اختر أيتهما شئت"، وأخرجه أيضا ابن حبان في صحيحه برقم (٤١٥٥) (ابن بلبان ٩/٤٦٢)، والبيهقي في (الكبرى ٧/١٨٤-١٨٥) من طرق يزيد وابن لهيعة وإسحاق بن أبي

وهذه الفرقة عند الشافعي وأحمد فرقة بائنة وليست من الطلاق الثلاث فدل على أن لفظ الطلاق قد تناول ما هو فسخ ليس من الثلاث»[(١)].

ثانيا: الأدلة على اعتبار العرف مرجعا في التفسير اللفظي

المحور الثاني في الاستدلال على القاعدة هو إثبات ما تحيل عليه من عرف المتكلمين، في الألفاظ التي ليس لها مدلولات شرعية، الأمر الذي يعني سلطة العرف التفسيري للألفاظ كمنطوق القاعدة، سواء كان هذا العرف لأهل اللغة أنفسهم أو لمستعمليها فقط، فمما يدل على ذلك:

(١) قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة ٢٣٦) فقد ترك الله تعالى تحديد مقدار المتعة الواجبة للمطلقة وأحاله إلى المعروف، وفي ذلك يقول الجصاص: «وإثبات المقدار على اعتبار حاله في الإعسار و اليسار طريقه الاجتهاد وغالب الظن، ويختلف ذلك في الأزمان أيضاً لأن الله تعالى شرط في مقدارها شيئين أحدهما اعتبارها بيسار الرجل وإعساره والثاني أن يكون بالمعروف مع ذلك فوجب اعتبار المعنيين في ذلك، وإذا كان كذلك وكان المعروف منهما موقوفا على عادات الناس فيها والعادات قد تختلف وتتغير

فروة وقال "ورواية يزيد بن أبي حبيب أصح"، والحديث سكت عنه أبو داود، وقال عنه الترمذي "حسن غريب"، وقال البخاري في (التاريخ ٢٤٩/٣) "في إسناده نظر"، وقال الحافظ في (التلخيص١٨٦/٣) "صححه البيهقي وأعله العقيلي وغيره" وقال الأرناؤوط في تعليقه على سنده عند ابن حبان (ابن بلبان ٤٦٢/٩) أبو وهب والضحاك روى عنهما جمع وذكرهما ابن حبان في الثقات "وبقية السند ثقات رجال الشيخين".

(١) مجموع الفتاوى ٣٠١/٣٢-٣٠٢

وجب بذلك مراعاة العادات في الأزمان»[١].

(٢) وقوله ﷺ لهند بنت عتبة: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)[٢]، فهو صريح في أن المقدار ليس محددا في الشرع وإلا لحدده لها مع علمه بحالها وحال زوجها من يسار وإقتار، وغير معروف القدر في اللغة؛ ولهذا جعل المعيار هو مقدار الكفاية العرفية، فعرف كقاعدة عامة أن المقادير غير المحددة شرعا ولا لغة يرجع فيها للعرف، يقول ابن تيمية: «فأمرها أن تأخذ الكفاية بالمعروف ولم يقدر لها نوعا ولا قدرا، ولو تقدر ذلك بشرع أو غيره لبين لها القدر والنوع، كما بين فرائض الزكاة والديات»[٣]؛ ولهذا قال النووي: «فيه اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي»[٤]، وقال ابن حجر[٥]: «فأحالها على العرف فيما ليس فيه تحديد شرعي»[٦]، وقد فسر المعروف في الحديث بأنه: «القدر الذي عرف بالعادة أنه

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١٤٣/٢.

(٢)أخرجه البخاري برقم (٥٣٦٤) في كتاب النفقات باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ.. (الفتح٩/٦٣٤)، ومسلم برقم (١٧١٤) في كتاب الأقضية (النووي١٢/٧-١٠) من حديث عائشة.

(٣)مجموع الفتاوى ٨٦/٣٤.

(٤)صحيح مسلم بشرح النووي ٨/١٢.

(٥)هو أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، من الأئمة الحفاظ والمؤرخين الثقاة أمير المؤمنين في الحديث، ولد بالقاهرة سنة ٧٧٣هـ ورحل في طلب العلم، وعلت شهرته وانتشرت مصنفاته في حياته، ولي قضاء مصر مرات ثم اعتزل، له مصنفات كثيرة أشهرها "فتح الباري"، توفي بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ (انظر: الضوء اللامع ٣٦/٢، خطط مبارك ٣٧/٦، الشذرات٢٧٠/٧، الأعلام ١٧٨/١).

(٦)فتح الباري ٥١٢/٤.

الكفاية))[١] ، ويقول ابن القيم: ((والله ورسولُه ذكرا الإنفاق مطلقا من غير تحديد ولا تقدير ولا تقييد فوجب رَدُّه إلى العُرفِ لو لم يرده إليه النبيُّ ﷺ، فكيف وهو الذي رد ذلك إلى العرف وأرشد أمته إليه ؟.. ولو كانت مقدرة لأمر النبي ﷺ هندا أن تأخذ المقدَّرَ لها شرعا ولما أمرها أن تأخذ ما يكفيها مِن غير تقدير ورَدَّ الاجتهادَ في ذلك إليها))[٢] .

(٣) وحديث عائشة في المستحاضة وفيه (دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها)[٣] ، وفي الحديث الآخر(امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي)[٤] ، وحديث أم سلمة في المرأة التي كانت تهراق الدم، وفيه (لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها فلتترك الصلاة قدر ذلك من الشهر)[٥] ، وكما أفتى حمنة بنت جحش[١] أن ترجع إلى

---

(١)فتح الباري ٩/٦٣٥.

(٢)زاد المعاد ٥/٤٩٢.

(٣) أخرجه البخاري برقم(٣٢٥) في كتاب الحيض باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض (الفتح١/٥٦٠)، مسلم برقم (٣٣٣) في كتاب الحيض (النووي ٤/١٦-١٧).

(٤) أخرجه مسلم برقم (٣٣٤) في كتاب الحيض (النووي٤/٢٦) من حديث عائشة في قصة استفتاء أم حبيبة بنت جحش.

(٥)رواه مالك برقم (١٣٨) في الطهارة باب المستحاضة (الموطأ٦١)، وأبو داود رقم (٢٧٤ –٢٧٨) في كتاب الطهارة باب في المرأة تستحاض.. (السنن١/١٨٧-١٩٠)، والنسائي برقم (٣٥٣،٣٥٢) في كتاب الحيض باب المرأة تكون لها أيام معلومة تحيضها في الشهر (السنن١/١٨٢) قال ابن الملقن "اسناده على شرط الصحيح" (تحفة المحتاج١/٢٤٠) فالحديث صحيح (انظر أيضا: الزرقاني الموطأ ١/١٧٨، صحيح الجامع الصغير للألباني برقم٥٠٧٦).

عادة النساء في الحيض والطهر[٢]، فهذه الأحاديث برواياتها المختلفة تدل على أن مقدار الحيض غير محدد شرعا ولا لغة وإنما المرجع في تحديده ما تعرفه المرأة من عادتها كما في حديث عائشة وأم سلمة، كما قال ابن حجر: ((فوكل ذلك لأمانتها ورده إلى عادتها وذلك يختلف باختلاف الأشخاص))[٣]، إذ لو كان له مقدار محدد شرعا لحدده لها ﷺ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، ولا يعرف له تحديد في اللغة فرجع فيه إلى العادة، لا سيما مع تصريح النبي ﷺ بذلك لها في هذه الأحاديث، وكما أرجعها إلى عادة النساء بوجه عام في قصة حمنة بنت جحش، يقول ابن تيمية: ((فلو كان للحيض وغيره مما لم يقدره النبي ﷺ، حد عند الله ورسوله لبينه الرسول ﷺ، فلما لم يحده دل على أنه رد ذلك إلى ما يعرفه النساء ويسمى في اللغة حيضا؛ ولهذا كان كثير من السلف إذا سئلوا عن الحيض قالوا:

---

(١)حمنة بنت جحش بن رياب الأسدية، أخت أم المؤمنين زينب بنت جحش، كانت زوج مصعب بن عمير فقتل يوم أحد فتزوجها طلحة بن عبيد الله فولدت له محمد وعمران، وكانت ممن خاض في الإفك وجلدت على ذلك. انظر: الاستيعاب (١٨١٣/٤) – الإصابة (٥٣/٧)

(٢) في حديث طويل رواه أبو داود برقم (٢٨٧) في الطهارة باب من قال إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة (السنن١/١٩٩–٢٠٣)، والترمذي برقم (١٢٨) في الطهارة باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغسل واحد(التحفة١/٣٣٥–٣٣٨)، وابن ماجه برقم (٦٢٧) في الطهارة باب ما جاء في البكر إذا ابتدأت مستحاضة (السنن١/٢٠٥–٢٠٦) وغيرهم وقال الترمذي "هذا حديث حسن صحيح، وسألت محمدا–أي البخاري– عن هذا الحديث فقال هو حسن صحيح، وهكذا قال أحمد بن حنبل"، وقال الصنعاني "فعرفت أن القول بأنه حديث غير صحيح غير صحيح بل صححه الأئمة" (سبل السلام١/١٠٢) فالحديث صحيح (وانظر أيضا: أحاديث الخلاف٢٥٧، تحفة المحتاج١/٢٣٦، نيل الأوطار١/٣١٨–٣١٩).

(٣)فتح الباري ١/٥٦٠

سلوا النساء فإنهن أعلم بذلك، يعني: هن يعلمن ما يقع من الحيض وما لا يقع)) [١].

(٤) أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون، فقال: "لو لم تفعلوا لصلح" قال: فخرج شيصا، فمر بهم، فقال: "ما لنخلكم" قالوا: قلت كذا وكذا، قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" [٢]، وفي رواية: "إذا حدثتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا، وإن حدثتكم بشيء من دنياكم، فإنما أنا بشر" [٣]، ففي هذا الحديث يحيل ﷺ الأمور الدنيوية الفنية - إن صح التعبير- إلى أصحاب الاختصاص في كل فن، كما فعل مع أصحاب النخل هنا، بعد أن أشار عليهم بمشورة فنية لم تصادف محلا، فبين لهم قاعدة شرعية مهمة، وهي أن فتواه ﷺ إنما تكون ملزمة إذا جاءت في الأمور الدينية التي لا مساغ للاجتهاد معه فيها، وأما إذا جاءت في الأمور الدنيوية، ومنها أمور المعاش، وأحوال الصناعات، ونحوها، وما يتعلق بها من مقادير ومصطلحات، فأهل الاختصاص في كل فن هم أدرى به، وفتواهم فيه أوثق، وعلى هذا جرى الاعتبار والتصديق الشرعي بمقتضى هذا الحديث، ولا شك أن تفسيرات أهل العرف من لغويين وغيرهم لألفاظهم ومدلولاتها يدخل في هذا المعنى، فتكون أقوالهم فيها مرجعا بنص الشرع، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٤١

(٢) أخرجه مسلم برقم (٢٣٦٣) في كتاب الفضائل (النووي ١٥/ ١١٧) من حديث عائشة وثابت وأنس.

(٣) هذا لفظ ابن حبان (الاحسان ١/ ٢٠٢) وأخرجه مسلم برقم (٢٣٦٢) في كتاب الفضائل (النووي ١٥/ ١١٧) من حديث رافع بن خديج بلفظ (برأيي) بدل (دنياكم).

ثالثا: الأدلة على أن ما فسره الشارع من ألفاظه يجب الالتزام بتفسيره فيه

من أهم محاور القاعدة وجوب التزام التفسير الشرعي لكل لفظ شرعي ورد تفسيره على لسان الشارع تطبيقا لمبدأ "المتكلم أدرى بمراده من لفظه"، ويمكن أن نستدل على إثبات هذا المحور بأدلة كثيرة، ولكننا نكتفي بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر ٧)، فالآية وأمثالها دالة على وجوب الأخذ عن الرسول ﷺ في كل ما جاء به، ولا أحق من تفسيره لألفاظ الشرع الذي جاء به ﷺ.

٢. قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ (الأحزاب ٣٦) فقد دلت الآية على أن حكم الرسول ﷺ وبيانه إذا جاء في شيء فلا خيرة لمؤمن إلا قبوله وذلك من مقتضيات الإيمان، فكيف إذا كان الأمر متعلقا، ببيان أقواله: أوامره ونواهيه.

٣. قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ (النساء٥٩)، وقوله: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ (الشورى ١٠)، ونحوهما من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الرجوع في كل حكم مختلف فيه ومتنازع حوله إلى حكم الله ورسوله ﷺ، ولا شك أن تفسير المراد بألفاظ الشرع من أول ما يدخل في هذا الحكم.

٤. الأحاديث التي يأمر ﷺ بأخذ حدود العبادات منه نصا كقوله: "خذو عني

مناسككم"[١]، وقوله " صلوا كما رأيتموني أصلي"[٢]، وكذا الأحاديث التي فيها النص على أخذ المدلولات القرآنية عنه ﷺ كقوله في آية الزنا التي في النساء: " خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ... الحديث"[٣]، فكلها تدل على وجوب التزام تفسيراته ﷺ لمدلولات الألفاظ الشرعية، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

لدى تتبع بحوث ابن تيمية ودراساته المتعددة والمتعمقة، نجد هذه الأسس التي أقام عليها بنيان هذه القاعدة حاضرة دائما وشاهدة، وبأشكال وصور شتى، يبرهن من خلالها

(١)أخرجه مسلم في كتاب الحج باب استحباب رمي جمرة العقبة برقم (١٢٣٧) من حديث جابر بلفظ: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه" (النووي ٩/٤٤)، وفي السنن بلفظ: "..يا أيها الناس خذوا مناسككم.." وذكر الألباني ألفاظه ومخرجيه ثم قال: "وليس فيه (عني) عند مخرجيه الذين ذكرنا" انظر (الإرواء ٤/٢٧١-٢٨٢) فلعلها حكاية للحديث بالمعنى درج عليها الفقهاء كعادتهم، والله أعلم.

(٢)حديث مالك بن الحويرث، أخرجه البخاري-كتاب الأذان-باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة-حديث (٦٠٥)، وابن حبان في صحيحه-كتاب الصلاة-باب الأذان-حديث (١٦٥٨)، وابن خزيمة في صحيحه-كتاب الصلاة-باب الأمر بالأذان والإقامة-حديث (٣٩٧)

(٣)حديث عبادة بن الصامت عند مسلم وأصحاب السنن، أخرجه مسلم-كتاب الحدود-باب حد الزنا-حديث (١٦٩٠)، وأبو داود-كتاب الحدود-باب في الرجم-حديث (٤٤١٥)، والترمذي-أبواب الحدود-باب ما جاء في الرجم على الثيب-حديث (١٤٥٨)، والنسائي-كتاب الرجم-باب عقوبة الزاني الثيب-حديث (٧١٤٢)، وابن ماجه-كتاب الحدود-باب حد الزنا-حديث (٢٥٥٠)

أولا على أهمية هذه النظرية، وعلى ثباتها واطرادها ثانيا، وهنا سأذكر طرفا من تطبيقاته تلك مركزا على جانب المعاملات فيها، فمن ذلك ما يلي:

١. العقود والمعاملات المالية يرجع في صيغها اللفظية إلى التفسيرات العرفية، إذا لم يعرف لها تفسير في الشرع ولا في اللغة، فما عده الناس في عرفهم بيعا فهو بيع، وما عدوه إجارة فهو كذلك، وهكذا.. وكذلك ما اعتادوا اشتراطه في هذه المعاملات يرجع فيه إلى عرفهم ما لم يرد توجيه من الشارع يقتضي خلاف ذلك[1].

٢. تأكيده على وجوب حمل كلام الواقفين والعاقدين ونحوهم على ما جرى عليه عرفهم في التعامل، إذ هو مرادهم قطعا من ألفاظهم وهو المعتبر، بدليل أن كل من سمع كلامهم لا يفهم منه إلا دلالته العرفية تلك، فوجب حمل كلامهم عليها بمقتضى هذه القاعدة[2].

٣. العامل العام في عرف الشرع، وهو ما يقابل الموظف الرسمي في الاصطلاح الحديث، يشمل كل من تولى عملا عاما من أعمال الدولة المسلمة؛ ولذا يجب على الولاة المسلمين مراعاة تولية الأصلح فالأصلح لأعمال المسلمين، فالكل عمال في عرف الشرع، ابتداء من الخليفة الأكبر إلى أصغر موظفي الدولة[3].

٤. لفظ (الأشراف) أصبح يطلق عرفا على أهل بيت النبي ﷺ، رغم أنه في الأصل اللغوي وفي الاستعمال الشرعي لا يعني إلا كل رفيع ومقدم في قومه؛ ولهذا عند تفسيره حديثا يجب أن لا يفسر إلا بمقتضى هذا المعنى

---

(١)انظر: المجموع ١٦/٢٩، ٢٢٧، ٤٤٨

(٢)انظر: المجموع ١٤٣/٣١

(٣)انظر: المجموع ٨٦/٣١

العرفي ؛ إذ هو المقصود غالبا، فعندما يوقف على الأشراف لا يتناول إلا من كان صحيح النسبة إليه ﷺ، ما لم يدل دليل على أن المراد غير ذلك[(١)].

٥. رده تفسير اللمس الناقض للوضوء، الوارد في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (النساء ٤٣)، بأنه كل لمس للمرأة بشهوة أو بغير شهوة، حيث هذا التفسير لا يتفق مع عرف الشرع الذي تكلم بهذا اللفظ، وهذا العرف دل عليه استقراء هذه الكلمة في موارده، الذي يقضي بأنها لم تستعمل قط إلا فيما يقصد به الجماع أو دواعيه، وذلك كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ (الأحزاب ٤٩)، وقوله: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ (البقرة ٢٣٦)؛ ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ (المجادلة ٣)، كما أن المعنى اللغوي الذي يفسر به اللفظ الشرعي الذي لم يثبت له تفسير من قبل الشارع وفق هذه النظرية، هو كذلك لا يساعد على هذا التفسير للمس، حيث قد عرف من عادة أهل اللغة أنهم حيث استعملوا اللمس فيما يتعلق بالمرأة والرجل فإنما يعنون به ما كان لشهوة لا غيره، كما يعرف عنهم عندما يستعملون كلمة (الوطء) في مثل ذلك السياق أنهم يعنون بها الوطء بالفرج وليس بالقدم، رغم أنها تحتمل المعنيين، وهنا يأتي دور القرينة، ومراد المتكلم[(٢)].

---

(١)انظر: المجموع ٣١/٩٤

(٢)انظر: المجموع ٢١/٢٣٢ وما بعدها

المطلب الثاني: قواعد النص والظاهر والمجمل والمبين

القاعدة السادسة عشرة

لا يجوز استعمال ظواهر الكتاب والسنة قبل البحث عما يفسرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم[(١)]

شرح القاعدة

ألمحنا إلى حكم العمل بالظاهر حين عرفنا به في التمهيد لهذا المبحث، ولكن كان ذلك حينئذ بصورة إجمالية سريعة، بناء على المنهج الذي نسير عليه في البحث، وهذه القاعدة جاءت في عمق هذه المسألة -أعني مسألة العمل بالظاهر- لتعالج حكم العمل به، وبيان الموقف الأصولي منه في شتى أحواله، وهي مسألة مهمة من مسائل الأصول، خاصة إذا ما وضعنا في اعتبارنا أن معظم أدلة الشرع يصنفها الأصوليون ضمن الظواهر كما سنعرف، وفي هذه القاعدة -بإذن الله تعالى- سيكون المجال لمزيد من بيانها، وشرح أبعادها؛ ولسوف نجعل حديثنا حولها -بتوفيق الله- وفق ما يلي:

مفهوم القاعدة وموقف شيخ الإسلام

حتى نستجلي مفهوم هذا القاعدة بالشكل الذي نستوثق به من صحة ما نبني عليه فيها من مقدمات، وما نتوصل إليه من نتائج، فأول ما يلزم فعله هو الرجوع إلى ابن تيمية نفسه؛ لنستوضح منه مراده -وقد أثبتنا أن كل متكلم هو أولى ببيان مراده- وليمكننا ذلك لابد أولا أن نعود إلى السياق الذي أورد فيه الشيخ نص القاعدة حتى تجتمع لنا مضامينها، وتكتمل عناصرها، ففي سياق حديثه حول العقود في المعاملات والشروط فيها، يقول رحمه الله:

«فإذا ظهر أن لعدم تحريم العقود والشروط جملة وصحتها أصلان: الأدلة الشرعية

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٢٩/١٦٦

العامة، والأدلة العقلية التي هي الاستصحاب وانتفاء المحرم، فلا يجوز القول بموجب هذه القاعدة في أنواع المسائل وأعيانها إلا بعد الاجتهاد في خصوص ذلك النوع أو المسألة: هل ورد من الأدلة الشرعية ما يقتضي التحريم أم لا؟ أما إذا كان المدرك الاستصحاب ونفي الدليل الشرعي: فقد أجمع المسلمون وعلم بالاضطرار من دين الإسلام: أنه لا يجوز لأحد أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة إذا كان من أهل ذلك؛ فإن جميع ما أوجبه الله ورسوله ﷺ وحرمه الله ورسوله ﷺ مغير لهذا الاستصحاب، فلا يوثق به إلا بعد النظر في أدلة الشرع لمن هو من أهل ذلك، وأما إذا كان المدرك هو النصوص العامة: فالعام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة أيضا لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة: هل هي من المستخرج أو من المستبقي؟ وهذا أيضا لا خلاف فيه، وإنما اختلف العلماء في العموم الذي لم يعلم تخصيصه أو علم تخصيص صور معينة منه: هل يجوز استعماله فيما عدا ذلك قبل البحث عن المخصص المعارض له؟ فقد اختلف في ذلك أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما. وذكروا عن أحمد فيه روايتين وأكثر نصوصه: على أنه لا يجوز لأهل زمانه ونحوهم استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عما يفسرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم، وهذا هو الصحيح الذي اختاره أبو الخطاب وغيره؛ فإن الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء ما يعارضه لا يغلب على الظن مقتضاه؛ فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه، غلب على الظن مقتضاه، وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض، سواء جعل عدم المعارض جزءا من الدليل، فيكون الدليل هو الظاهر المجرد عن القرينة - كما يختاره من لا يقول بتخصيص الدليل ولا العلة من أصحابنا وغيرهم - أو جعل المعارض المانع من الدليل، فيكون الدليل هو الظاهر لكن القرينة مانعة لدلالته، كما يقوله من يقول بتخصيص الدليل والعلة من أصحابنا وغيرهم، وإن كان الخلاف في ذلك إنما يعود إلى اعتبار عقلي أو إطلاق لفظي أو اصطلاح جدلي لا يرجع إلى أمر علمي أو فقهي، فإذا كان كذلك فالأدلة النافية لتحريم العقود والشروط والمثبتة لحلها: مخصوصة بجميع ما حرمه الله ورسوله ﷺ من العقود والشروط فلا

ينتفع بهذه القاعدة في أنواع المسائل إلا مع العلم بالحجج الخاصة في ذلك النوع فهي بأصول الفقه – التي هي الأدلة العامة – أشبه منها بقواعد الفقه التي هي الأحكام العامة، نعم من غلب على ظنه من الفقهاء انتفاء المعارض في مسألة خلافية أو حادثة انتفع بهذه القاعدة»[(١)].

أول ما نلاحظه هنا أن ابن تيمية يتحدث عن قاعدة كبرى نص على أن كونها قاعدة أصولية، أقرب من كونها قاعدة فقهية؛ ولهذا الكلام دلالاته التي قد لا نحتاج إليها في هذا الموضع، وقد سبق الحديث حولها في التمهيد، وهي التفريق بين النوعين القواعد الأصولية – التي هي موضوع هذا البحث– والقواعد الفقهية –التي كتبت فيها بحثي في الماجستير وهناك أسهبت في الحديث حول هذا التفريق– ولكن الذي يعنينا في هذا الموضع هو هذه القاعدة التي عناها الشيخ هنا، وبنى عليها قوله بمقتضى هذه القاعدة محل الشرح؛ لأنها جزء من السياق الذي يتوقف على فهمنا له فهمنا لمضمون قاعدتنا هذه ومقصود الشيخ من ورائها.

ولكننا يجب أن نلحظ أن الشيخ في إشارته هنا إلى كلمة (القاعدة) إنما يعني مفهوما أوسع بكثير من الاصطلاح الذي درجنا عليه هنا من اعتبار القاعدة (قضية كلية تندرج تحتها فروع كثيرة)، فهو يعني هنا بحثا فقهيا واسعا حول العقود والشروط عالجه في فصل كامل استهله بقوله: «القاعدة الثالثة: في العقود والشروط فيها، فيما يحل منها وما يحرم، وما يصح منها وما يفسد، ومسائل هذه القاعدة كثيرة جدا»[(٢)]، وليس نادرا أن نجد مثل هذه التسميات التي يطلقها ابن تيمية أحيانا ويعني بها هذا المفهوم الواسع للقاعدة الذي هو أقرب إلى النظرية منه إلى القاعدة بمعناها الاصطلاحي المتأخر، وإن كان قد يقصد هذا الأخير أحيانا، مما يشهد لنظرية الشيخ الفقهية في المعاملات، وقد سبقت لنا دراسة تمهيدية لها.

وعلى هذا الأساس فإنا نجد الشيخ هنا يبني قوله بمقتضى هذه القاعدة التي بين أيدينا على أساس أن العلم بحل أو حرمة العقود والشروط المختلفة يحتاج في الوصول إليه إلى سبر

---

(١)المجموع ٢٩/١٦٦

(٢)مجموع الفتاوى ٢٩/١٢٦

غور الأدلة المحتملة؛ للتأكد من خلوها من دلالة على التحريم حتى يحكم بالحل؛ لأن هذه القاعدة المشار إليها عنده إنما ترتكز إما على عمومات الشرع، أو على الاستصحاب، وكلاهما يحتاجان إلى هذا الإجراء.

ولهذا نجد نظرته في مضمون هذه القاعدة تقوم على أساس المعنى المشترك بين: الاستصحاب، والعام كظاهر من الظواهر، من حيث أن دلالتهما ظنية تحتاج إلى أن ترتقي إلى غلبة الظن حتى يعمل بها، وإلا كانت ظنا مجردا؛ وهو الذي جاء الشرع بذمه، وهذه المعالجة تحتاج منا إلى وقفة متأنية حول هذه العناصر الثلاثة: الاستصحاب، الظاهر، الظن، حتى نصل من خلالها إلى مفهوم القاعدة كما يراه الشيخ في اعتقادنا، والله أعلم، فنقول:

الاستصحاب وعلاقته بالقاعدة

الاستصحاب قال الأصوليون: هو التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل[(١)]، وقال ابن تيمية: هو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع[(٢)].

وقد شرح ابن النجار المقصود به فقال: «وحقيقة استصحاب الحال: التمسك بدليل عقلي، تارة يكون بحكم دليل العقل، كاستصحاب البراءة الأصلية، فإن العقل دليل براءتها، وعدم توجه الحكم إلى المكلف، وتارة يكون الاستصحاب بحكم الدليل الشرعي، كاستصحاب حكم العموم والإجماع، إلى أن يظهر دليل ناقل عن حكم الدليل المستصحب، فيجب المصير إليه، كالبينة الدالة على شغل الذمة، وتخصيص العموم، ونحو ذلك، والمعنى: إذا كان الحكم موجودا، وهو يحتمل أن يتغير فالأصل بقاؤه، ونفي ما يغيره، ومنه استصحاب العدم الأصلي، وهو الذي عرف بالعقل انتفاؤه، وأن الأصل باق على حاله،

---

(١)انظر تعريفات الأصوليين للاستصحاب في: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٥٣٨/٢، المستصفى ٢١٨/١، شرح مختصر الروضة ١٤٧/٣، شرح الكوكب المنير ٤٠٣/٤

(٢)المجموع ٣٤٢/١١

كالأصل عدم وجوب صلاة سادسة، وصوم رمضان، فلما لم يرد السمع بذلك حكم العقل بانتفائه لعدم المثبت له، ومنه استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه، كالملك عند حصول السبب، وشغل الذمة عن قرض أو إتلاف، فهذا وإن لم يكن أصليا فهو حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا، ولولا أن الشرع دل على دوامه إلى أن يوجد السبب المزيل المبرئ لما زال استصحابه»[(١)].

وقد اختلفت مواقف الأصوليين منه من حيث الاحتجاج وعدمه، واعتباره دليلا وعدم اعتباره، والقول بحجيته من حيث الجملة هو مذهب الجمهور من الحنابلة والشافعية والمالكية وطائفة من الحنفية، وخالف في ذلك أكثر الحنفية[(٢)]، والحقيقة أن مواقفهم حوله لها تفصيلات يطول شرحها، إلا أن البراءة الأصلية وهي أهم أنواع الاستصحاب، وتعني: استدامة العدم الأصلي عند عدم الدليل الشرعي، كاستدامة عدم وجوب صلاة سادسة لعدم ورود الدليل، لا تدخل في محل النزاع بل هي محل اتفاق[(٣)]، وقد لخص ابن تيمية اختلاف الأصوليين فيه ومحله فقال: «وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف، ومما يشبهه الاستدلال بعدم الدليل السمعي على عدم الحكم الشرعي مثل أن يقال: لو كانت الأضحية أو الوتر واجبا لنصب الشرع عليه دليلا شرعيا إذ وجوب هذا لا يعلم بدون الشرع ولا دليل فلا وجوب»[(٤)].

---

(١)شرح الكوكب المنير ٤/٤٠٤-٤٠٥

(٢)انظر مواقف الأصوليين من الاستصحاب في : جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/٥٣٨، المستصفى ١/٢١٨، شرح مختصر الروضة ٣/١٤٧، شرح الكوكب المنير ٤/٤٠٣، أصول السرخسي٢/١٤٧، ٢٢٣، تيسير التحرير٤/١٧٧، كشف الأسرار ٣/٣٧٧، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٧، أصول مذهب أحمد ص٤١٥

(٣)انظر : أصول مذهب الإمام أحمد ص٤١٥

(٤)المجموع ١١/٣٤٢

ورغم أن ابن تيمية عد الاستصحاب ضمن أدلة التشريع[(١)]، واحتج به في مواضع متعددة[(٢)]، إلا أنه كثيرا ما يشير إلى ضعف قوته الدلالية، ويؤكد أن ذلك الضعف ليس محل خلاف، ولهذا فهو يقدم عليه ظواهر الكتاب والسنة والقياس[(٣)]، ويعتبر أنه إذا تعارض دليلان أحدهما ناقل عن الأصل والآخر مستصحب له؛ فإنه يقدم الناقل على المستصحب[(٤)]، وهذا ما يقرره قائلا: «التمسك بمجرد استصحاب حال العدم أضعف الأدلة مطلقا، وأدنى دليل يرجح عليه، كاستصحاب براءة الذمة في نفي الإيجاب والتحريم، فهذا باتفاق الناس أضعف الأدلة ولا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث التام: هل أدلة الشرع ما تقتضي الإيجاب أو التحريم»[(٥)].

وهذه النظرة الكلية حول الاستصحاب وحجيته ودرجة هذه الحجية هي التي بنى عليها شيخ الإسلام قوله بمقتضى هذه القاعدة، من ضرورة إخضاع مسائل الاستصحاب للبحث قبل الحكم بموجبها، وذلك في قوله أعلاه: (أما إذا كان المدرك الاستصحاب ونفي الدليل الشرعي: فقد أجمع المسلمون وعلم بالاضطرار من دين الإسلام: أنه لا يجوز لأحد أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة إذا كان من أهل ذلك؛ فإن جميع ما أوجبه الله ورسوله ﷺ وحرمه الله ورسوله ﷺ مغير لهذا الاستصحاب، فلا يوثق به إلا بعد النظر في أدلة الشرع لمن هو من أهل ذلك).

وهي نفس الرؤية التي يرى تطبيق مقتضاها على ظواهر الكتاب والسنة عموما،

---

(١)انظر: المجموع ٣٤٢/١١

(٢)انظر: المجموع ٥٦/٢١، ٥٤٣، ٨٩/٢٩، ١٣٨

(٣)انظر: المجموع ٤٤٧/٦، ١١٢/١٣، ٤٢/٢٠، ١٥/٢٣

(٤)انظر: المجموع ٢٢٤/٢٥

(٥)المجموع ١٥/٢٣

مستشهدا منها بمسألتين من مسائل العموم ، والعموم نوع من الظاهر، كما سنعرف إن شاء الله، وهاتان المسألتان إحداهما نص الشيخ على أنها محل اتفاق بين الأصوليين، وهي قوله: (العام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة أيضا لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة: هل هي من المستخرج أو من المستبقى؟ وهذا أيضا لا خلاف فيه)، والثانية أشار إلى وقوع الخلاف فيها بقوله: (وإنما اختلف العلماء في العموم الذي لم يعلم تخصيصه أو علم تخصيص صور معينة منه: هل يجوز استعماله فيما عدا ذلك قبل البحث عن المخصص المعارض له؟ فقد اختلف في ذلك أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما).

والمسألة الأولى منهما تمثل قاعدة مستقلة سيأتي الحديث عليها إن شاء الله في موضعه، وأما الثانية فهي التي صاغ هذه القاعدة إثباتا لمضمونها، ورغم أنها هي الأخرى من مسائل العموم فكان الأحرى بها أن تكون في مطلب العام، إلا أن صياغة الشيخ لها لم تأت كأختها في صورة قاعدة، ومعالجته إياها لم تكن من جهة ما دلت عليه من العموم، وإنما من حيث كون العام ظاهرا من الظواهر، فكان إدراجها ضمن قواعد الظاهر أولى، وهذا جانب من جوانب تداخل مسائل الأصول، وتشعب أفرعه، وقد ظهرت وستظهر على ذلك -إن شاء الله- شواهد.

ولهذا فرغم أن هذه المسألة وهي مسألة: (العمل بالعام قبل البحث عن المخصص)، قد ذكرها آل تيمية في "المسودة" ضمن مسائل العموم كما فعل بقية الأصوليين، إلا أنهم لم ينسوا التنبيه على ما يرونه من شمول حكمها لجميع ما ماثلها من مسائل الظاهر، فبعد مناقشة المسألة ضمن نصوص الإمام أحمد قال المجد ابن تيمية: ((قلت: وهذا عام في الظواهر كلها من العموم والمطلق والأمر والنهي والحقائق))[1] ، وهذا ما يؤكده ابن تيمية الحفيد نفسه، في عبارة أشبه بالقاعدة حين يقول: ((كل لفظ يقبل الاستثناء فلا بد أن يكون إما عددا أو

(١)المسودة ص١١١

عموما، والعمومات ظواهر ليست نصوصا»[١].

واعتبار العام نوعا من الظاهر ضمن أنواع أخرى ليس موقفا تيميا خاصا، بل هو موقف أصولي مشترك، فهذا الجويني يذكر أنواعا من الظواهر فيقول:

«فمن الظواهر إذن: مطلق صيغة الأمر؛ فالصيغة ظاهرة في الوجوب مؤولة في الندب والإباحة ...

ومنها: صيغة النهي المطلقة فهي ظاهرة في التحريم مؤولة إذا حملت على التنزيه.

ومنها: النفي الشرعي المطلق في قوله ﷺ: "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"[٢] فهي ظاهرة في نفي الجواز مؤولة في نفي الكمال.

ومنها: حمل الصيغ المطلقة الموضوعة في اللغة للعموم على وجه العموم ظاهر مؤول

---

(١)المجموع ١٦٦/٣١

(٢)حديث حفصة وابن عمر وعائشة عند أحمد وأصحاب السنن، أخرجه أحمد في المسند (٢٨٧/٦)، وأبو داود-كتاب الصوم-باب النية في الصيام-حديث (٢٤٥٤)، والترمذي-أبواب الصوم-باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل-حديث (٧٢٦)، والنسائي-كتاب الصيام-باب نية الصيام-حديث (٢٦٤٠)، وابن ماجه-كتاب الصيام-باب ما جاء في فرض الصوم من الليل والخيار في الصوم-حديث (١٧٠٠)، قال ابن حجر في بلوغ المرام بعد ذكر هذا الحديث: "رواه الخمسة ومال الترمذي والنسائي إلى ترجيح وقفه وصححه مرفوعاً ابن خزيمة وابن حبان" سبل السلام (٩٢/٤)، وقال ابن تيمية: "وقد رواه أهل السنن وقيل إن رفعه لم يصح وإنما يصح موقوفاً على ابن عمر أو حفصة" أ.هـ الفتاوى (٣٤/٧)، وقال الألباني: "وجملة القول أن هذا الحديث ليس له إسناد صحيح يمكن الاعتماد عليه سوى إسناد عبدالله بن أبي بكر وهذا قد عرض له من مخالفته الثقات وفقدان المحتج به ما يجعل النفس تكاد تميل إلى قول من ضعف الحديث...إلخ " انظر الإرواء (٢٥/٤) - تلخيص الحبير (١٨٨/٢)

حمله على وجه في الخصوص.

ومنها تلقى المفهوم من التخصيص ... والاستمساك به تعلق بالظاهر وتركه في حكم التأويل)) ا.هـ[١].

وبهذا يظهر لنا أن الشيخ يقصد من وراء صوغه القاعدة بهذه الصورة الشاملة تأكيد رأيه القائل بثبوت مقتضاها لكل ما هو من ظواهر الكتاب والسنة، ويبني ذلك على أساسين:

الأول: ما يراه من مقابلة الظاهر للقطعي في الأدلة الشرعية، حيث يقسم هذه الأدلة إلى قطعي وظاهر، والظاهر عنده هو الظني من الأدلة سواء في دلالته أو في ثبوته، فيعتبر أن كل ما هو من قبيل الظواهر فهو ظني؛ يجري عليه حكم الظني من حيث الحجية، بناء على رأيه حول الاحتجاج بالظني، ولهذا يقول عن الأدلة الشرعية: ((هي منقسمة إلى: ما دلالته قطعية؛ بأن يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تيقنا أن رسول الله ﷺ قاله، وتيقنا أنه أراد به تلك الصورة، وإلى ما دلالته ظاهرة غير قطعية))[٢]، كما يقول في موضع آخر: ((لفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين))[٣]، وعلى هذا فهو يعتبر الظواهر ظنيات وليست قواطع، فيجري عليها نظريته الخاصة في حجية الظني ودلالاته كما سأشرح إن شاء الله، مما يشكل أحد أساسي قوله بمقتضى هذه القاعدة.

الثاني: المقارنة بين ما اتفق عليه بين الأصوليين في شأن الاستصحاب من توقف صحة الاحتجاج به على البحث عن كل مسألة يراد إثباتها به، هل هي من المخرج أو المبقى؟ ليثبت وجوب مراعاة ذلك في الظواهر كذلك بناء على نفس الأساس الذي يقوم عليه ذلك القول بالنسبة للاستصحاب، من أن جميع أدلة الشرع يحتمل أن تكون مغيرة لهذا الاستصحاب،

---

(١)البرهان ١/٢٨٠

(٢)المجموع ٢٠/٢٥٨

(٣)المجموع ١٩/٢٨٨

وكذلك الظواهر من عموم وغيره، ما من دليل إلا ويحتمل أن ينقل ظاهرها إلى غيره، فيتحتم المصير إليه، فلا يوثق بمقتضاها إلا بعد حصول غلبة الظن ببقاء ذلك الظاهر، وذلك لا يحصل إلا بعد استفراغ الجهد في البحث عن المخصصات والمبينات والمقيدات والأوامر والنواهي المحتملة، كما هو الشأن في الاستصحاب، ويعتبر أن انتفاء المعارض في دلالة الظواهر نظير عدم الدليل في دلالة الاستصحاب، في دخول كل واحد منهما في تركيب الدليل: ظاهرا واستصحابا، وهذه الرؤية فوق ما أوضحه منها أعلاه تزداد وضوحا بشرحه لها حين يقول رحمه الله:

«المنفي على ضربين: نفي نحصره ونحيط به، كعلمنا بأن السماء ليس فيها شمسان ولا قمران طالعان، وأنه ليس لنا إلا قبلة واحدة، وأن محمدا لا نبي بعده؛ بل علمنا أنه لا إله إلا الله، وأن ما ليس بين اللوحين ليس بقرآن، وأنه لم يفرض إلا صوم شهر رمضان ... وغير ذلك مما يطول عده؛ فهذا كله نفي مستيقن يبين خطأ من يطلق قوله لا تقبل الشهادة على النفي، الثاني: ما لا يستيقن نفيه وعدمه، ثم منه ما يغلب على القلب، ويقوى في الرأي، ومنه ما لا يكون كذلك، فإذا رأينا حكما منوطا بنفي من الصنف الثاني، فالمطلوب أن نرى النفي ويغلب على قلوبنا، والاستدلال بالاستصحاب وبعدم المخصص وعدم الموجب لحمل الكلام على مجازه هو من هذا القسم، فإذا بحثنا وسبرنا عما يدل على نجاسة هذه الأعيان، والناس يتكلمون فيها منذ مئات من السنين، فلم نجد فيها إلا أدلة معروفة، شهدنا شهادة جازمة في هذا المقام بحسب علمنا أن لا دليل إلا ذلك»[(١)].

الاحتجاج بالظن وعلاقته بالقاعدة

في شرح ابن تيمية لنص هذه القاعدة كما نقلته عنه أعلاه نجده يقول: (فإن الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء ما يعارضه لا يغلب على الظن مقتضاه؛ فإذا غلب على

(١) المجموع ٢١/٥٤٣

الظن انتفاء معارضه، غلب على الظن مقتضاه، وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض).

ومن هنا يظهر لنا جليا دور الظن في مفهوم هذه القاعدة عند ابن تيمية، فهو من جهة يعتبر الظاهر ظنا، بل هو عنده مرادف له في تقسيمات الأدلة الشرعية، كما أشرت، ومن جهة أخرى يشير إلى ركن معتبر في حجية الظن عنده، وهو كونه غالبا.

ولهذا الدور المحوري للظن في دلالة القاعدة، نحتاج أن نتوقف عنده قليلا لنعرف مدلوله، وحجيته، ونظرة ابن تيمية إليه، لنستعين بذلك على الوصول إلى مضامين القاعدة ومدلولاتها.

والظن قالوا في تعريفه: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، وقيل: الطرف الراجح من التردد بين أمرين[(١)].

وقد تباينت مواقف العلماء من الظن ودلالته، بناء على ما جاء في القرآن والسنة من ذم للظن وتحذير منه في مواضع متعددة؛ ولهذا اتخذ كثير من الأصوليين ذلك ذريعة إلى رفض الاحتجاج بما ليس قطعيا من الأدلة، بناء على أن القطعي مقابل للظني، فما لم يكن قطعيا فهو ظني، والظن مذموم في الشرع فلا يجوز المصير إليه، وعلى هذا الأساس أقام من رفض الاحتجاج بأخبار الآحاد قولهم، وعليه أيضا اعتمد بعض نفاة القياس وهكذا.. وحيث إن للموضوع مساحة واسعة للنقاش في مدونات أصول الفقه فلن نغرق هنا في لجته، بل سنعبر مباشرة إلى المقصود، وهو موقف ابن تيمية، ولكن لا بأس أن نشير ولو عرضا إلى ما أشار إليه من مواقف العلماء في المسألة لنصل إلى هدفنا.

مر معنا أن ابن تيمية يقسم الأدلة الشرعية من حيث دلالتها وثبوتها إلى قطعية وظنية يسميها أحيانا ظاهرة، وعلى هذا التقسيم يبني نظرته إلى حجية كل واحد من النوعين، وفق الشرح التالي:

«فأما الأول -القطعي- فيجب اعتقاد موجبه علما وعملا؛ وهذا مما لا خلاف فيه بين

---

(١)انظر: التعريفات للجرجاني ص١٤٤، التعاريف للمناوي ص٤٩٢، الحدود الأنيقة لابن زكريا ص٦٧

العلماء في الجملة، وإنما قد يختلفون في بعض الأخبار هل هو قطعي السند أو ليس بقطعي؟ وهل هو قطعي الدلالة أو ليس بقطعي؟ .. وتارة يختلفون في كون الدلالة قطعية لاختلافهم في أن ذلك الحديث: هل هو نص أو ظاهر؟ وإذا كان ظاهرا فهل فيه ما ينفي الاحتمال المرجوح أو لا؟ وهذا أيضا باب واسع، فقد يقطع قوم من العلماء بدلالة أحاديث لا يقطع بها غيرهم، إما لعلمهم بأن الحديث لا يحتمل إلا ذلك المعنى، أو لعلمهم بأن المعنى الآخر يمنع حمل الحديث عليه، أو لغير ذلك من الأدلة الموجبة للقطع.

وأما القسم الثاني: وهو الظاهر، فهذا يجب العمل به في الأحكام الشرعية باتفاق العلماء المعتبرين، فإن كان قد تضمن حكما علميا مثل الوعيد ونحوه، فقد اختلفوا فيه: **فذهب طوائف من الفقهاء** إلى أن خبر الواحد العدل إذا تضمن وعيدا على فعل، فإنه يجب العمل به في تحريم ذلك الفعل، ولا يعمل به في الوعيد إلا أن يكون قطعيا، وكذلك لو كان المتن قطعيا لكن الدلالة ظاهرة ... وحجة هؤلاء أن الوعيد من الأمور العلمية؛ فلا تثبت إلا بما يفيد العلم، وأيضا فإن الفعل إذا كان مجتهدا في حكمه لم يلحق فاعله الوعيد، فعلى قول هؤلاء يحتج بأحاديث الوعيد في تحريم الأفعال مطلقا ولا يثبت بها الوعيد إلا أن تكون الدلالة قطعية ... **وذهب الأكثرون من الفقهاء**، وهو قول عامة السلف إلى أن هذه الأحاديث حجة في جميع ما تضمنته من الوعيد؛ فإن أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين بعدهم ما زالوا يثبتون بهذه الأحاديث الوعيد كما يثبتون بها العمل، ويصرحون بلحوق الوعيد الذي فيها للفاعل في الجملة، وهذا منتشر عنهم في أحاديثهم وفتاويهم؛ وذلك لأن الوعيد من جملة الأحكام الشرعية التي ثبتت بالأدلة الظاهرة تارة وبالأدلة القطعية أخرى؛ فإنه ليس المطلوب اليقين التام بالوعيد بل المطلوب الاعتقاد الذي يدخل في اليقين والظن الغالب كما أن هذا هو المطلوب في الأحكام العملية)) اهـ[1].

ثم يشرع في بيان الأساس الذي ينبني عليه الاحتجاج بالظن، والصيغة المعتبرة فيه،

---

(١) المجموع ٢٠/٢٥٧-٢٦١

مقارنا رأيه في ذلك ببقية الآراء الأصولية، مع بيان الموقف الشرعي من خلال نصوص الشارع، فيبدأ بالإشارة إلى ما ورد في ذم الظن من أدلة مستفيضة في الكتاب والسنة، مع ما ثبت فيهما أيضا من عمل بالظن، ويشير إلى ما وقع بسبب تلك النصوص من شبهة لدى بعض من رفض الاحتجاج بالأدلة غير القطعية، بناء على ذلك[1]، ثم يصور الإشكال ومواقف الأصوليين في حله على النحو التالي:

«لا يوجد من يستغني عن الظواهر والأخبار والأقيسة، بل لا بد أن يعمل ببعض ذلك مع تجويز نقيضه، وهذا عمل بالظن والقرآن قد حرم اتباع الظن، وقد تنوعت طرق الناس في جواز هذا؛ فطائفة قالت: لا يتبع قط إلا العلم ولا يعمل بالظن أصلا، وقالوا: إن خبر الواحد يفيد العلم، وكذلك يقولون في الظواهر، بل يقولون: نقطع بخطأ من خالفنا وننقض حكمه، كما يقوله داود وأصحابه، وهؤلاء عمدتهم إنما هو ما يظنونه ظاهرا - وأما الاستصحاب، فالاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة - ... فطائفة قالت: لما قام الدليل على وجوب العمل بالظن الراجح، كنا متبعين للعلم فنحن نعمل بالعلم عند وجود العلم لا نعمل بالظن وهذه طريقة القاضي أبي بكر وأتباعه. ...وقال الرازي: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستدل على أعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة، قال: فإن قلت: الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علما؟ قلت: المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالعلم حاصل قطعا والظن واقع في طريقه ... وهذا الجواب جواب القاضي أبي بكر وهو بناه على أصله، فإن عنده كل مجتهد مصيب، وليس في نفس الأمر أمر مطلوب، ولا على الظن دليل يوجب ترجيح ظن على ظن؛ بل الظنون عنده بحسب الاتفاق، وقال الغزالي وغيره ممن نصر قوله: قد يكون بحسب ميل النفس إلى أحد القولين دون الآخر كميل ذي الشدة إلى قول وذي اللين إلى قول، وحينئذ فعندهم متى وجد المجتهد ظنا في نفسه فحكم الله في حقه اتباع هذا الظن، وقد أنكر أبو المعالي وغيره عليه هذا القول إنكارا بليغا، وهم معذورون في إنكاره فإن هذا

---

(١)انظر: المجموع ١٣/١١٠-١١١

أولا مكابرة ؛ فإن الظنون عليها أمارات ودلائل يوجب وجودها ترجيح ظن على ظن ، وهذا أمر معلوم بالضرورة والشريعة جاءت به ورجحت شيئا على شيء»[١] .

ثم بعد ذلك يشرح وجهة نظره في حل هذا الإشكال مستعينا بنصوص الكتاب والسنة ومواقف السلف من الصحابة والتابعين ، فيقول :

«الجواب الصحيح هو الجواب الثالث ، وهو أن كل ما أمر الله تعالى به فإنما أمر بالعلم ، وذلك أنه في المسائل الخفية عليه أن ينظر في الأدلة ويعمل بالراجح ، وكون هذا هو الراجح أمر معلوم عند أمر مقطوع به ، وإن قدر أن ترجيح هذا على هذا فيه شك عنده لم يعمل به ، وإذا ظن الرجحان فإنما ظنه لقيام دليل عنده على أن هذا راجح ، وفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد ، أما اعتقاد الرجحان فقد يكون علما ، وقد لا يعمل حتى يعلم الرجحان ، وإذا ظن الرجحان أيضا ، فلا بد أن يظنه بدليل يكون عنده أرجح من دليل الجانب الآخر ، ورجحان هذا غير معلوم فلا بد أن ينتهي الأمر إلى رجحان معلوم عنده ، فيكون متبعا لما علم أنه أرجح ، وهذا اتباع للعلم لا للظن ، وهو اتباع الأحسن كما قال : ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾ (الأعراف ١٤٥) وقال : ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ (الزمر ١٨) وقال : ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر ٥٥) ؛ فإذا كان أحد الدليلين هو الأرجح فاتباعه هو الأحسن وهذا معلوم .

فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره وهو العمل بأرجح الدليلين المتعارضين وحينئذ فما عمل إلا بالعلم ، وهذا جواب الحسن البصري[٢] ، وأُبي[١] ،

---

(١)المجموع ١٣/١١١-١١٤

(٢)الحسن بن يسار البصري ، أبو سعيد ، مولى زيد بن ثابت ، إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمنه ، ولد بالمدينة سنة ٢١هـ لأبوين من الموالي ، قيل كانوا من سبي ميسان ونشأ بها في كنف علي بن أبي طالب ، وقيل بل كانت أمه مولاة لأم سلمة فكانت أم سلمة ربما أرضعته ، وتولى كتابة خرسان ، وسكن

وغيرهم، والقرآن ذم من لا يتبع إلا الظن فلم يستند ظنه إلى علم بأن هذا أرجح من غيره؛ كما قال: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ (النساء ١٥٧) وقال: ﴿هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ (الأنعام ١٤٨)، وهكذا في سائر المواضع يذم الذين إن يتبعون إلا الظن؛ فعندهم ظن مجرد لا علم معه، وهم يتبعونه والذي جاءت به الشريعة وعليه عقلاء الناس أنهم لا يعملون إلا بعلم بأن هذا أرجح من هذا فيعتقدون الرجحان اعتقادا عمليا؛ لكن لا يلزم إذا كان أرجح أن لا يكون المرجوح هو الثابت في نفس الأمر.

وهذا كما ذكر النبي ﷺ حيث قال: (ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أقضي بنحو مما أسمع)[٢]، فإذا أتى أحد الخصمين بحجة مثل بينة تشهد له، ولم يأت الآخر بشاهد معها، كان الحاكم عالما بأن حجة هذا أرجح فما حكم إلا بعلم؛ لكن الآخر قد

البصرة فأحبه أهلها ورفعوا منزلته، نهاء عن المنكر لا تأخذه في الله لومة لائم، له مواقف مع الحجاج، توفي في البصرة سنة ١١٠هـ، وله كتاب في فضائل مكة، ومرويات عن الصحابة لم يثبت سماعه لها .انظر: سير النبلاء ٤/٥٦٣، طبقات ابن سعد ٧/١٥٦، البداية ٩/٢٢٤، الأعلام ٢/٢٢٦

(١)هو أُبيْ بن كعب بن قيس بن زيد بن معاوية بن عمرو الأنصاري النجاري، أبو المنذر، سيد القراء، قال عنه الذهبي: "شهد العقبة وبدرا، وجمع القرآن في حياة النبي ﷺ، وعرض على النبي ﷺ، وحفظ عنه علما مباركا، وكان رأسا في العلم والعمل، رضي الله عنه"، توفي سنة ١٩هـ، وقيل ٢٢هـ، وقيل ٣٢هـ ورجح الذهبي الثاني. انظر: السير ١/٣٨٩،الاستيعاب ١/١٢٦، الشذرات ١/٣٢

(٢)أخرجه البخاري برقم(٦٩٦٧)في كتاب الحيل(الفتح١٢/٤١٩)،ومسلم برقم(١٧١٣)في كتاب اللقطة (النووي ١٢/٤) ولفظ البخاري عن أم سلمة "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذ فإنما أقطع له قطعة من النار"

يكون له حجة لا يعلمها، أو لا يحسن أن يبينها، مثل: أن يكون قد قضاه أو أبرأه، وله بينة تشهد بذلك وهو لا يعلمها أو لا يذكرها أو لا يجسر أن يتكلم بذلك؛ فيكون هو المضيع لحقه حيث لم يبين حجته، والحاكم لم يحكم إلا بعلم وعدل، وضياع حق هذا كان من عجزه وتفريطه لا من الحاكم.

وهكذا أدلة الأحكام فإذا تعارض خبران أحدهما مسند ثابت، والآخر مرسل كان المسند الثابت أقوى من المرسل وهذا معلوم؛ لأن المحدث بهذا قد علم عدله وضبطه والآخر لم يعلم عدله ولا ضبطه، كشاهدين زكى أحدهما ولم يزك الآخر؛ فهذا المزكى أرجح، وإن جاز أن يكون في نفس الأمر قول الآخر هو الحق؛ لكن المجتهد إنما عمل بعلم وهو علمه برجحان هذا على هذا؛ ليس ممن لم يتبع إلا الظن، ولم يكن تبين له إلا بعد الاجتهاد التام فيمن أرسل ذلك الحديث وفي تزكية هذا الشاهد؛ فإن المرسَل قد يكون راويه عدلا حافظا، كما قد يكون هذا الشاهد عدلا .

ونحن ليس معنا علم بانتفاء عدالة الراوي لكن معنا عدم العلم بعدالتهما، وقد لا تعلم عدالتهما مع تقويتها ورجحانها في نفس الأمر؛ فمن هنا يقع الخطأ في الاجتهاد؛ لكن هذا لا سبيل إلى أن يكلفه العالم: أن يدع ما يعلمه إلى أمر لا يعلمه لإمكان ثبوته في نفس الأمر، فإذا كان لا بد من ترجيح أحد القولين، وجب ترجيح هذا الذي علم ثبوته على ما لا يعلم ثبوته وإن لم يعلم انتفاؤه من جهته، فإنهما إذا تعارضا وكانا متناقضين فإثبات، أحدهما هو نفي الآخر، فهذا الدليل المعلوم قد علم أنه يثبت هذا وينفي ذلك، وذلك المجهول بالعكس؛ فإذا كان لا بد من الترجيح وجب قطعا ترجيح المعلوم ثبوته على ما لم يعلم ثبوته.

ولكن قد يقال: إنه لا يقطع بثبوته، وقد قلنا: فرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد، أما اعتقاد الرجحان فهو علم والمجتهد ما عمل إلا بذلك العلم وهو اعتقاد رجحان هذا على هذا، وأما رجحان هذا الاعتقاد على هذا الاعتقاد فهو الظن؛ لكن لم يكن ممن قال الله فيه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ (يونس ٦٦) بل هنا ظن رجحان هذا وظن رجحان ذاك، وهذا الظن هو الراجح ورجحانه معلوم؛ فحكم بما علمه من الظن الراجح ودليله

الراجح، وهذا معلوم له لا مظنون عنده، وهذا يوجد في جميع العلوم والصناعات كالطب والتجارة وغير ذلك›› ا.هـ[(١)].

وبهذا البيان الواضح تبدو لنا معالم رؤيا ابن تيمية حول حجية الظواهر الظنية، القائمة على أساس أن الظن الغالب هو علم في الحقيقة؛ إذ هو مبني على ما علم المجتهد رجحانه، وهي الرؤيا المؤيدة بالنصوص وتصرفات الشرع، ولهذا كثيرا ما ينبه إلى أن هذه الغلبة في الظن هي المطلوب وليس اليقين المطلق، كقوله: ‹‹فالاعتقاد المطلوب هو الذي يغلب على الظن مما يؤمر به العباد، وإن كان قد يكون غير مطابق، وإن لم يكونوا مأمورين في الباطن باعتقاد غير مطابق قط››[(٢)]، وقوله: ‹‹فإنه ليس المطلوب اليقين التام بالوعيد، بل المطلوب الاعتقاد الذي يدخل في اليقين والظن الغالب، كما أن هذا هو المطلوب في الأحكام العملية››[(٣)].

وفي هذا الإطار يمكننا أن ندرك أبعاد قول ابن تيمية السابق، الذي يربط فيه القول باعتبار الظواهر، بحصول غلبة الظن هذه، التي لا يمكن أن تحصل للمجتهد بحيث يترجح لديه العمل بالظاهر، إلا بعد أن يستفرغ جهد البحث في موارد الشرع المتعددة، حيث يمكن أن يكون لهذا الظاهر ما يقتضي إخراجه عن دلالاته الظاهرة، فمتى حصل ذلك البحث علم رجحان هذا الظن، وبخلاف ذلك فلا يعدو أن يكون مجرد اعتقاد للرجحان، وهذا هو الظن المجرد المذموم الذي ليس معه علم؛ كما يقول ابن تيمية: ‹‹وأما الظن الذي لا يعلم رجحانه فلا يجوز اتباعه وذلك هو الذي ذم الله به من قال فيه: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ (يونس ٦٦)، فهم لا يتبعون إلا الظن ليس عندهم علم، ولو كانوا عالمين بأنه ظن راجح لكانوا قد اتبعوا علما، لم يكونوا ممن يتبع إلا الظن››[(٤)].

---

(١)المجموع ١٣/١١٤-١١٧

(٢)المجموع ٢٩/٤٣

(٣)المجموع ٢٠/٢٦١

(٤)المجموع ١٣/١٢٠

مفسرات الظاهر

في نص القاعدة وما نقلته عن الشيخ في شرحه لها نجد قوله: (لا يجوز لأهل زمانه ونحوهم استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث **عما يفسرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم**).

وفي هذه العبارة نجد الشيخ يذكر مجموعة من الأمور التي يرى أنه ينبغي الرجوع إليها بحثا عن تفسير للظاهر قبل الحكم بموجبه، نص منها على: السنة، أقوال الصحابة، أقوال التابعين، وغيرهم، ولا شك أن هذا الغير يشمل نصوص الكتاب فليس ثم خلاف في أن خير ما فسر به الكتاب والسنة ما جاء فيهما، كما يشمل أيضا القياس عند من يقول به، وهم جماهير العلماء كما قلنا.

وعند حديثنا السابق في التمهيد لهذا الفصل عرفنا أن الأصوليين يعتبرون الظاهر ما ترجحت دلالته فيعمل بها، ما لم يرد صارف له عن هذه الدلالة، ويسمون ذلك الصارف تأويلا، بينما يعتبرون البيان مما يلحق المجملات التي حكمها التوقف على المبين، فلا يعمل بها حتى وروده؛ وهذا هو الموقف العام في الجو الأصولي، وهو التفريق بين الظاهر والمجمل، بأن الأول مما يعرض له التأويل ويقبل في صرفه عن مقتضاه الظاهر متى ما توفرت شروطه المعتبرة التي ذكرناها، والثاني يحتاج إلى البيان ويتوقف على مفسر يبين المقصود به فلا يعمل به حتى يظهر هذا المفسر.

ولكن ابن تيمية يرى أن هذا المصطلح -البيان- إنما تخصص بالمجمل بهذا المعنى -وهو ما لا يفهم منه شيء- في العصور المتأخرة فقط، وإلا فهو عند المتقدمين يشمل فيما يشمل الظاهر بمعناه المتعارف عليه أخيرا، وهو ما لا يكفي وحده في العمل، وإن كان له ظاهر يعمل به كالعام والمطلق وغيرهما من الظواهر، وفي هذا يقول رحمه الله: «لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم، سواء لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه، كما فسره به بعض المتأخرين، وأخطأ في ذلك، بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به، وإن كان ظاهره حقا، كما في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ

صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (التوبة١٠٣)، فهذه الآية ظاهرها ومعناها مفهوم ليست مما لا يفهم المراد به؛ بل نفس ما دلت عليه لا يكفي وحده في العمل؛ فإن المأمور به صدقة تكون مطهرة مزكية لهم، هذا إنما يعرف ببيان الرسول ﷺ؛ ولهذا قال أحمد يحذر المتكلم في الفقه هذين "الأصلين": المجمل والقياس»[1].

ثم هو من جهة أخرى يعتبر أنه حتى على المعنى المتأخر للمجمل فالبحث عن المبيِّن والمفسِّر لا يختص به، بل يشاركه فيه الظاهر، ولكنه لا يذهب إلى درجة تعطيل العمل بالظاهر كليا حتى يظهر المبين كما يقال بالنسبة للمجمل بمعناه المتأخر؛ إذ إن الظاهر له دلالة راجحة بخلاف المجمل الذي استوى فيه الجانبان، غير أن رجحان هذه الدلالة هو الذي يتوقف في رأي ابن تيمية على بحث ونظر عن المفسرات والمؤولات المحتملة، حتى تحصل به غلبة الظن، على الوجه الذي شرحته أعلاه، وبهذا لا يكون ابن تيمية مخالفا لمتأخري الأصوليين في هذه الجزئية إلا باشتراطه في الظاهر ما يدل على ظهور الدلالة المعتبرة فيه، حتى تكون علما بالرجحان فلا تغدو ظنا مجردا لا عبرة به.

وهذا المنهج التطبيقي الذي سار عليه ابن تيمية هنا من شمول تفسير الظاهر عنده للتأويل والبيان، عليه سار كذلك بقية الأصوليين، رغم أنهم عند التنظير يكاد يختص التأويل عندهم بالظاهر، والبيان بالمجمل كما أشرت؛ ولهذا نجدهم مثلا في مسألة (تأخير البيان إلى وقت الحاجة) يختلفون في جوازه بين الظاهر والمجمل، فالجمهور يقولون: إنه جائز سواء كان المبيَّن ظاهرا يعمل به، كتأخير بيان التخصيص وبيان التقييد وبيان النسخ، أو لا، كبيان المجمل، ومنهم من يقول: لا يجوز تأخير البيان إلا للمجمل دون الظاهر[2]، فواضح في ذلك اعتبارهم للبيان من عوارض الظاهر والمجمل على حد سواء.

وبهذا نفهم أن ابن تيمية يعتبر أن كل مغير لظاهر اللفظ هو بيان له وتفسير، سواء كان

---

(١)المجموع ٣٩١/٧-٣٩٢

(٢)انظر: شرح مختصر الروضة ٦٨٨/٢، شرح الكوكب المنير ٤٥٣/٣، المسودة ص١٧٨

تأويلا ؛ إذا كان صرفا له عن ظاهره إلى احتمال مرجوح ، أو بيانا عاما ، إذا كان دليلا يقتضي حمله على أحد محتملاته المتساوية ، وهي نظرة يشاركه فيها غيره -ولو إجمالا- كما عرفنا ، ومن هنا يظهر لنا ارتباط الظاهر بالبيان على الوجه الذي سبق شرحه.

ومن هذا المنطلق يقيم ابن تيمية رأيه في هذه القاعدة من وجوب البحث عن مبينات الظاهر المحتملة كلها ، بما فيها تلك الأوجه المذكورة في النص ، وتلك الشبيهة بها مما تضمنته القاعدة التي وضعها بعض الأصوليين (كل مقيِّد من الشرع بيان)[١] ، وقد سبق أن أشرت إلى هذا الأمر في التمهيد ، وتحت هذه القاعدة يذكر الأصوليون هذه المبينات التي يفسر بها الظاهر والمجمل ، وتختلف عباراتهم ومناهجهم في تناولها ، و هو اختلاف مرجعه نظر كل فريق إلى جانب من جوانب المبين به ، وقد جمعت "المسودة" هذه المبينات في عبارة تشير إلى كل تلك الجوانب التي راعاها الأصوليون في هذا التقسيم ، فقالت : ((...وأقسام ما به البيان وهو : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ... فالبيان من الله تعالى يقع بالقول وبالفعل ، والبيان من رسول الله ﷺ بالقول والفعل ، والإشارة والدلالة والتنبيه ، كحديث المستحاضة والفأرة في السمن[٢] ، والإقرار))[٣] ، ومن هنا ، ومن خلال موقف ابن تيمية في هذه القاعدة ، يمكننا تصنيف هذه المبينات في قسمين :

القسم الأول: جهة البيان

والمقصود به الجهة التي يصدر منها البيان ، والتي تملك سلطة تفسير النصوص ، وهذا القسم هو الذي أشار إليه ابن تيمية هنا عندما قال : (لا يجوز ... استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث **عما يفسرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم**) وذلك لأهمية هذا الجانب بالذات في البيان ؛ إذ إن بقاء التفسير حقا مشاعا لكل أحد أمر يفقد النص قيمته ، ويجعله

---

(١)انظر : شرح مختصر الروضة ٦٨١/٢ ، شرح الكوكب المنير ٤٤٥/٣ ، نشر البنود ٢٨٣/١

(٢) سيأتي تخريجه في ص[٨٣٥]

(٣)المسودة ص٥٧٢-٥٧٣ ، وانظر : العدة لأبي يعلى ١١٠/١ وما بعدها

عرضة للأهواء والآراء، وبقاء هذه السلطة عائمة غير محددة المعالم يجعل الاستفادة من النص الشرعي عسيرة؛ ولهذا كان اهتمام الشيخ هنا بالإشارة إلى هذا الجانب من جوانب البيان، ليضع من خلاله المعيار الذي يحكم به على صحة التفسير النصي، وقدرته على إخراج اللفظ من معنى إلى آخر، وهذه السلطة هي التي أشارت إليها المسودة فيما نقلته أعلاه: (الكتاب والسنة والإجماع والقياس)، وهذه -كما هو ظاهر- هي مصادر التشريع الأساسية، ولا شك أن أولى من يملك تفسير النص، واستنباط الحكم منه، هو من يملك إصدار هذا النص، وإنشاء هذا الحكم، ومن هنا نستطيع أن ندرك سبب إغفال كثير من الأصوليين لهذا الجانب من جوانب البيان نظرا لبداهته عند كل ناظر، بينما ركز عليه ابن تيمية لمحوريته وأهميته؛ ولأنه الجانب الذي تسرب منه الخلل كثيرا، ووقع بسببه الاضطراب والخلاف في كثير من مسائل التشريع والعقيدة، حيث يتصدى لتفسير النصوص كل أحد وفق هواه وغرضه، وقد جاءت إشارة ابن تيمية إلى أقوال الصحابة والتابعين في هذا المجال للتأكيد على القيمة الجوهرية لآراء أولئك الرعيل الممتاز في الأمة الذين شهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، بخلاف غيرهم ممن جاء بعد انقضاء القرون المفضلة، فقارنت -غالبا- أهواؤهم آراءهم.

ومن هنا يجب أن نضع في اعتبارنا أن المقصود بمصطلح (السنة) في هذا المقام التفسيري هو معناها الشرعي العام الذي يشمل المنقول عن النبي ﷺ وأصحابه والتابعين رضي الله عنهم، وليس المعنى الخاص الذي لا يشمل إلى المنقول عنه ﷺ[1]، وبهذا يكون ابن تيمية في الجانب الذي يعتبر أقوال الصحابة والتابعين حجة في تفسير النصوص من حيث الجملة، بالنظر إلى الخلاف الأصولي الواقع في المسألة في مقابل الاتفاق على كون السنة بمعناها الخاص -أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته- مبينة للقرآن بنص قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل ٤٤)، وهو بهذا الموقف يسير على خطى أصحابه الحنابلة الذين يذكرون في المسألة عن أحمد روايات متعددة، ولكنهم يرجحون اعتبار قول الصحابي حجة في التفسير

(١)انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٦٣

كما هو في غيره، يقول القاضي أبو يعلى : ((وأما تفسير الصحابة فيجب الرجوع إليه، وهذا ظاهر كلام أحمد في مواضع من كتاب "طاعة الرسول ﷺ"))[1] ، ويذكرون بالنسبة للتابعي ما يفهم منه أنه إلى الاعتبار عندهم أقرب، وإن كان هو في ذلك أدنى من الصحابي، ولهذا يحمل بعضهم حجيته على حالة إجماع التابعين، وفي هذا يقول القاضي أيضا : ((فأما تفسير التابعين فلا يلزم، وقد قال أحمد رحمه الله في رواية أبي داود: إذا جاء الشيء عن الرجل من التابعين، لا يوجد فيه شيء عن النبي ﷺ لا يلزم الأخذ به، وقال رحمه الله في موضع آخر: الاتباع أن يتبع ما جاء عن النبي ﷺ وعن الصحابة، ثم هو بعد في التابعين مخير، والوجه فيه أن قول آحادهم ليس بحجة، ويفارق آحاد الصحابة لأنه حجة، وقال في رواية المروزي: ينظر ما كان عن النبي ﷺ فإن لم يكن، فعن الصحابة، فإن لم يكن، فعن التابعين، ويمكن أن يحمل هذا على إجماعهم))[2] ، وفي موضع آخر أورد القاضي رواية عن الإمام أحمد تعلل الميل إلى الأخذ بتفسيرات التابعين لظواهر النصوص بكونها لا تكاد تخلو من أثر عن النبي ﷺ وصحابته، وهي رواية أبي داود السابقة وفيها: ((.. ولكن لا يكاد يجيء عن التابعين شيء إلا يوجد فيه عن أصحاب النبي ﷺ))[3] ، وهذا ما علل به ابن تيمية هذا الموقف الذي اتخذه حيث ذكر أن الرسول ﷺ بين للصحابة معاني القرآن وفسرها لهم، وأنهم فهموا ذلك عنه وعملوا به، وأن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة، فإذا أضيف إلى اتصال هذه السلسة – التي تنتهي بالمصدر التشريعي المعتمد وهو النبي ﷺ- عدالة أهلها غالبا، بمجيئهم في العصور الذهبية للإسلام، المزكاة منه ﷺ، تكون بذلك آراؤهم وتفسيراتهم ذات مصداقية من نوع

---

(١)العدة ٣/٧٢١

(٢)العدة ٣/٧٢٤

(٣)العدة ٣/٥٨٢-٥٨٣

خاص[١]، يقول رحمه الله: ((إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح))[٢]، ويقول: ((إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين))[٣].

ثم يقول مشيرا إلى هذا الخلاف الأصولي ومقررا موقفه الكلي في المسألة: ((وقال شعبة بن الحجاج[٤] وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة فكيف تكون حجة في التفسير؟ يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى: لغة القرآن، أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك))[٥].

---

(١)انظر: المجموع ١٣/٣٣١-٣٣٣

(٢)المجموع ١٣/٣٦٤

(٣)المجموع ١٣/٣٦٨

(٤)بن الورد العتكي الأزدي، أبو بسطام الواسطي، بصري الدار، مولى الأشاقر، رأى الحسن ومحمد بن سيرين، وسمع قتادة ويونس بن عبيد وخلق، ولد سنة ٨٠هـ في دولة عبد الملك بن مروان، روى عنه عالم عظيم وانتشر حديثه في الآفاق، وقال الفضل بن زياد: سئل أحمد بن حنبل: شعبة أحب إليك حديثاً أو سفيان؟ فقال: شعبة أنبل رجالاً وأنسق حديثاً. وقال حماد بن زيد: إذا خالفني شعبة في حديث صرت إليه، توفي بالبصرة سنة ١٦٠هـ .انظر: السير (٧/٢٠٢) - وفيات الأعيان (١/٤١٣) - تهذيب الكمال (١٢/٤٧٩)

(٥)المجموع ١٣/٣٧٠

وبهذا يتلخص لنا أن الرجوع في تفسير ظواهر النصوص إلى مصادر التشريع الأساسية أمر متفق عليه بين الأصوليين في الجملة، وإن وقعت بعض اختلافات في تفصيلاته، ولكن الذي لا ينبغي أن يكون محل جدل أو خلاف هو أن الرجوع إلى تلك التفسيرات السلفية المتقدمة أمر ضروري على كل تقدير، حتى وإن قلنا بأن الأخذ بها ليس حتما، وذلك لما تحمله ولابد من فقه نير، وبما تفتحه من آفاق جديدة وواسعة أمام الفقيه الباحث، ثم هو بعد ذلك مخير -كما قال الإمام أحمد- في الأخذ بما ليس ملزما منها كتفسيرات التابعين ومن بعدهم، والله أعلم.

القسم الثاني: صفة البيان

والمقصود في هذا القسم من أقسام البيان هو الكيفية التي يجري بها تفسير النصوص في موارد الشرع، والصفة التي عهدت فيها لهذا التفسير والبيان، بحيث يمكن للناظر في أدلة الشرع أن يحكم بأن هذا النص تفسير وبيان لهذا، وهذا الجانب هو الذي أولاه الأصوليون في هذا الباب اهتمامهم؛ لكونه الجانب الإجرائي الأكثر التصاقا بمهنية الأصول، والحاجة إليه في التطبيق أشد إلحاحا، بالنظر على أن القسم الأول هو أقرب إلى المستوى التأصيلي العام الذي يتناوله الأصوليون عادة عندما يتعرضون لأدلة الشرع ومصادره، بينما عندما يتناولون التفصيلات الجزئية يفترضون أن تلك أصول قد تقررت وليس ثم حاجة لها في مقام التفصيل، بقدر الحاجة إلى الآلية التطبيقية لآحاد المسائل الأصولية التي منها البيان وصورته؛ وهذا القسم هو ما أشارت إليه "المسودة" فيما نقلته أعلاه بقولها: (فالبيان من الله تعالى يقع بالقول وبالفعل، والبيان من رسول الله ﷺ بالقول والفعل، والإشارة والدلالة والتنبيه، كحديث المستحاضة والفأرة في السمن[1]، والإقرار) وهذا ما نجده في مدونات الأصول مفصلا على النحو التالي:

أولا: بيان القول: وهو أن يقول المتكلم أو من علم مراد المتكلم: المراد بهذا الكلام

---

(١) سيأتي تخريجه في ص[٨٣٥]

كذا، كقوله تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝﴾ (القارعة١-٣) بينه بقوله: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ۝﴾ (القارعة ٤) وكذا الآية بعدها؛ فبين أن القارعة تكون ذلك اليوم بهذه الصفة العظيمة، ونظائر هذه الآية في القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرة.

ثانيا: بيان الفعل: وهو أن يقع بيان المراد وتفصيله بالفعل، ويكون بأمور:

منها: الكتابة ككتابة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين بعده وغيرهم من أهل الولايات إلى عمالهم في الصدقات وغيرها من السياسيات.

ومنها: الإشارة كما روي أن النبي ﷺ آلى من نسائه شهرا، فأقام في مشربة له تسعا وعشرين، ثم دخل عليهن فقيل له: إنك آليت شهرا، فقال: "الشهر هكذا وهكذا"[(١)] وأشار بأصابعه العشر وقبض إبهامه في الثالثة، يعني تسعة وعشرين.

ومنها: قوله ﷺ: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[(٢)]، و"خذوا عني مناسككم"[(٣)]، أي: انظروا إلى فعلي في الصلاة والحج فافعلوا مثله، فكان فعله فيهما مبينا لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة ٤٣) وقوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة ١٩٦).

ثالثا: بيان الإقرار: وهو أن يرى النبي ﷺ أحدا يقول قولا أو يفعل فعلا فلا ينهاه ولا يأمره، كقول جابر[(٤)]: "كنا نعزل والقرآن ينزل ولو كان ما ينهى عنه لنهينا عنه"[(١)]، أو يظهر

---

(١)حديث أنس، أخرجه البخاري-كتاب الصوم-باب قول النبي ﷺ إذا رأيتم الهلال فصوموا-حديث (١٨١٢)، والترمذي-أبواب الصوم-باب ما جاء أن الشهر يكون تسعاً وعشرين-حديث (٦٩٠)، والنسائي-كتاب الطلاق-باب الإيلاء-حديث (٥٦٥٠)

(٢) سبق تخريجه في ص[٧٧٦]

(٣) سبق تخريجه في ص[٧٧٦]

(٤)جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام بن كعب الأنصاري السلمي يكنى أبا عبدالله وأبا عبدالرحمن، أحد

عليه ﷺ ما يدل على تصديق خبر، كضحكه من الحبر الذي قال: "إن الله تعالى يضع السماوات على إصبع والأرضين على إصبع"(٢)، وكفرحه بقول القائف الذي قال عن قدمي زيد(٣) وأسامة: "هذان من بعض"(١)، فذلك كله بيان للجواز على الأقل.

المكثرين عن النبي ﷺ، شهد العقبة الثانية مع أبيه وهو صغير، ولم يشهد بدراً ولا أُحُداً وقيل شهد أحداً وما بعدها، كانت له حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم، عمي آخر عمره وتوفي سنة ٧٤هـ.

انظر: الإصابة ١ / ٢٢٢ الاستيعاب ١ / ٢١٩

(١)متفق عليه من حديث جابر ﵁، أخرجه البخاري-كتاب النكاح-باب العزل-حديث (٤٩١١)، ومسلم-كتاب النكاح-باب حكم العزل-حديث (١٤٤٠)

(٢)متفق عليه أخرجه البخاري (٤٥٣٣) كتاب التفسير - باب (وما قدروا الله حق قدره) عن عبد الله رضي الله عنه قال جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله ﷺ فقال يا محمد إنا نجد أن الله يجعل السماوات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلائق على إصبع فيقول أنا الملك فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله ﷺ (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) ومسلم (٢٧٨٦) كتاب صفة القيامة والجنة والنار- سمعت علقمة يقول قال عبد الله جاء رجل من أهل الكتاب إلى رسول الله ﷺ فقال يا أبا القاسم إن الله يمسك السماوات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر والثرى على إصبع والخلائق على إصبع ثم يقول أنا الملك أنا الملك قال فرأيت النبي ﷺ ضحك حتى بدت نواجذه ثم قرأ (وما قدروا الله حق قدره)

(٣)زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزى الكلبي، أبو أسامة مولى رسول الله ﷺ، وكان قد أصابه سبي في الجاهلية، فاشتراه حكيم بن حزام لخديجة بنت خويلد فوهبته للنبي ﷺ، فتبناه رسول الله ﷺ، وكان الصحابة يدعونه زيد بن محمد حتى نزلت (ادعوهم لآباهم)، شهد بدراً، وزوجه رسول الله مولاته أم أيمن، وقتل في غزوة مؤتة سنة ٨هـ. الاستيعاب (٢/٥٤٢)، الإصابة (٣/٢٤).

رابعا: **بيان التنبيه**: وهو أن يصدر من الشارع تصرف يفهم منه بيان لحكم أو نص ما، ولذلك صور:

منها: أن يترك ﷺ فعلا قد أمر به، أو قد سبق منه فعله، فيكون تركه له مبينا لعدم وجوبه، مثاله أنه قيل له: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة ٢٨٢) ثم إنه اشترى فرسا من أعرابي ولم يشهد عليه(٢).

---

(١)متفق عليه أخرجه البخاري (٣٥٢٤) كتاب فضائل الصحابة – باب مناقب زيد بن حارثة – عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت"دخل علي قائف والنبي ﷺ شاهد وأسامة بن زيد وزيد بن حارثة مضطجعان فقال إن هذه الأقدام بعضها من بعض قال فسر بذلك النبي ﷺ وأعجبه فأخبر به عائشة" ومسلم (١٤٥٩) كتاب الرضاع – باب العمل بإلحاق القائف الولد –"عن عروة عن عائشة أنها قالت إن رسول الله ﷺ دخل علي مسرورا تبرق أسارير وجهه فقال ألم تري أن مجززا نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال إن بعض هذه الأقدام لمن بعض"

(٢)حديث خزيمة بن ثابت، أخرجه أبو داود–كتاب الأقضية–باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به–حديث (٣٦٠٧)، والنسائي–كتاب البيوع–باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع–حديث (٦٢٤٣)، وأحمد في المسند (٥/٢١٦) عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه وهو من أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ ابتاع فرسا من أعرابي فاستتبعه النبي ﷺ ليقضيه ثمن فرسه فأسرع رسول الله ﷺ المشي وأبطأ الأعرابي فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه فنادي الأعرابي رسول الله ﷺ فقال إن كنت مبتاعا هذا الفرس وإلا بعته فقام النبي ﷺ حين سمع نداء الأعرابي فقال أو ليس قد ابتعته منك فقال الأعرابي لا والله ما بعتكه فقال النبي ﷺ بلى قد ابتعته منك فطفق الأعرابي يقول هلم شهيدا فقال خزيمة بن ثابت أنا أشهد أنك قد بايعته فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال بم تشهد فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل رسول الله ﷺ شهادة خزيمة بشهادة رجلين، وصححه الأرناؤوط في تحقيق المسند (٣٦/٢٠٦)

ومنها: السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة فيعلم أنه لا حكم للشرع فيها، كقصة زوجة سعد بن الربيع[(١)] عندما جاءت تسأله عن ميراث بناته منه فلم يفتها حتى نزل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ (النساء ١١).

خامسا: بيان الاستدلال: وهو أن يستدل الشارع استدلالا عقليا فيبين به العلة ومأخذ الحكم أو فائدة ما، كقوله تعالى في صفة ماء السحاب: ﴿فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ۝﴾ (فاطر ٩)، وفي موضع آخر: ﴿كَذَٰلِكَ ٱلۡخُرُوجُ ۝﴾ (ق ١١) فبين لنا تعالى بذلك طريق الاستدلال على إمكان البعث والمعاد، ولولا هذا الطريق الذي فتحه الله للمؤمنين لما اجترأ متكلموهم أن يستدلوا عليه، ولا أن يتكلموا مع الفلاسفة المنكرين له فيه، وأمثال هذه الآية كثير، وجميع استدلالات القرآن عقلية وهي مفيدة للبيان[(٢)].

موقف الأصوليين من القاعدة

عرفنا فيما مضى أن هذه القاعدة التي نحن بصدد شرحها يتناولها الأصوليون في سياق مناقشتهم لمسألة (العمل بالعام قبل البحث عن مخصص)، ولهذا جاءت معالجة ابن تيمية لها في ذات السياق، كما جاءت إشارته إلى الخلاف الواقع بين الأصوليين فيها -وهو يشرح رؤيته للمسألة كما بيناها- ليوضح موقفه الذي مثلته هذه القاعدة، ويبين مدى صلابة هذا الموقف بالمقارنة بالطرف الآخر، وحتى نصل إلى ما قصد إليه الشيخ -فيما نحسب- سنعرض بعض

---

(١)سعد بن الربيع بن عمرو بن عدي الأنصاري الخزرجي، عَقبي بدري، كان أحد نقباء الأنصار وكان كاتباً في الجاهلية، شهد العقبة الأولى والثانية وشهد بدراً، وقتل يوم أحد شهيداً ودفن هو وخارجة بن أبي زيد بن أبي زهير في قبر واحد .انظر : الاستيعاب (٢/٥٨٩) - الإصابة (٣/٧٦)

(٢)انظر ما يحصل به البيان في: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/١٠٣، المستصفى ١/٣٦٦، مختصر الروضة ٢/٦٧٩، الكوكب المنير ٣/٤٤١، أصول السرخسي ٢/٢٧، تيسير التحرير ٣/١٧٥، كشف الأسرار ٣/١٠٤

الشيء لآراء الأصوليين في المسألة محل النقاش، لنصل من خلالها إلى مواقفهم من مقتضى هذه القاعدة.

اتخذت مواقف الأصوليين من مسألة العام المطلق -وهو الذي لم يعرف هل خصص أم لا- اتجاهين رئيسين، مضيفين إليه -كما أسلفت- كل ما كان في حكمه من الظواهر، كما جاء في تيسير التحرير مع شرحه: ((ومثله أي العام في منع العمل قبل البحث كل دليل يمكن معارضته فلا يجوز العمل بدليل ما قبل البحث عن وجود المعارض))(١)، وبهذا تكون مذاهبهم هذه تمثل موقفهم مما نصت عليه القاعدة من حكم العمل بالظاهر قبل البحث عما يمكن أن يعارضه، وحول هذا انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: يرون منع العمل بالظاهر قبل البحث عما يعارضه، عاما كان هذا الظاهر لاحتمال تخصيصه، أو مطلقا لاحتمال تقييده، أو أمرا يحتمل الوجوب والندب والإباحة، أو غيرها مما يمكن أن يكون له وجه آخر غير ظاهره، وهذا رأي الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة، وحكى الإجماع عليه الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب(٢).

وكلهم يرى أنه يكفي في جواز العمل بها حصول غلبة الظن بعدم المعارض، وذلك باستفراغ الجهد في البحث، وإن جاز وجود ما لم يطلع عليه من ذلك، وشذ القاضي الباقلاني فقال: لابد من القطع بعدمه، ولكن هذا كما يقول الشوكاني: ضعيف؛ إذ القطع لا سبيل إليه واشتراطه يفضي إلى تعطيل كثير من الظواهر(٣).

وهذا القول هو ما نطقت به هذه القاعدة؛ فهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية الذي قال عنه: هو الصواب، كما نقلت عنه أعلاه، ونقلت عنه إشارته إلى أن لأحمد في المسألة

---

(١) تيسير التحرير ٢٣١/١

(٢) انظر: المستصفى ١٥٧/٢، الإحكام ٤٧/٣، بيان المختصر ٤١٢/٢، التمهيد ٢/ ٦٦، المسودة ص١١٠

(٣) انظر: جمع الجوامع مع حاشية البناني ١٤/٢، إرشاد الفحول ٢٤٠/١

روايتين إلا أن أكثر نصوصه تدل على أن هذا الرأي هو رأيه، مما يشير إلى أن الشيخ هنا لا يخرج عن دائرته الحنبلية.

وهذه الرواية التي رجحها ابن تيمية ذكرها مفصلة القاضي أبو يعلى في "العدة" فقال مشيرا إلى منطوق هذه القاعدة: «وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله في رواية ابنه صالح[(١)]، وأبي الحارث[(٢)]، وغيرهما، فقال في رواية صالح: إذا كان للآية ظاهر ينظر ما عملت السنة فهو دليل على ظاهرها، ومنه قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ (النساء ١١) فلو كانت على ظاهرها لزم من قال بالظاهر أن يورث كل من وقع عليه اسم الولد، وإن كان قاتلا أو يهوديا، وقال أيضا فيما كتب به إلى أبي عبد الرحيم الجوزجاني[(٣)]: فأما من تأوله على ظاهره -يعني القرآن- بلا دلالة من رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه، فهو تأويل أهل البدع؛ لأن الآية قد تكون خاصة ويكون حكمها حكما عاما، ويكون ظاهرها العموم، وإنما قصدت لشيء بعينه، ورسول الله ﷺ المعبر عن كتاب الله تعالى وما أراد، وأصحابه أعلم بذلك منا؛ لمشاهدتهم الأمر، وما أريد بذلك، وظاهر هذا أنه لا يجب اعتقاده ولا العمل به

---

(١)صالح بن أحمد بن حنبل الشيباني، أبو الفضل، الإمام المحدث الحافظ الفقيه قاضي أصبهان، سمع أباه وتفقه عليه، قال ابن أبي حاتم: كتبت عنه بأصبهان وهو صدوق ثقة .أ.هـ توفي بأصبهان سنة ٢٦٦هـ.
انظر: السير (٥٢٩/١٢) - شذرات الذهب (١٤٩/١) - طبقات الحنابلة (١٧٣/١)

(٢)أحمد بن محمد، أبو الحارث الصائغ، ذكره أبو الخلال فقال: كان أبو عبدالله يأنس به وكان يقدمه ويكرمه وكان عنده بموضع جليل. وروى عن أبي عبدالله مسائل كثيرة وجود الرواية. انظر: طبقات الحنابلة (٧٤/١)

(٣)محمد بن أحمد بن الجراح، ذكره أبو الخلال فقال: هو ثقة، رجل جليل القدر في نحو إبراهيم بن يعقوب، كان أبو عبد الله يكاتبه أيضاً. انظر: طبقات الحنابلة (٢٦٢/١) - اللباب في تهذيب الأنساب (٣٠٨/١)

في الحال، حتى يبحث وينظر هل هناك دليل تخصيص»[(١)].

ومع ترجيح الشيخ لهذا الرأي وإشارته إلى من وافقه فيه من أئمة الأصوليين كأبي الخطاب[(٢)]، إلا أنه لم يذهب لحد اعتباره محل اتفاق كما ذهب أولئك الأصوليون، وإنما أشار إلى الخلاف فيه بعبارة توحي إلى ضعف هذا الخلاف في رأيه، وهو أمر تؤكده أيضا هذه النزعة الأصولية نحو حكاية الاتفاق عليه، وإن كانت محل انتقاد عند بعضهم نظرا لوجود آراء مخالفة كما يظهر في الفريق الثاني، وكما أشار ابن تيمية؛ ولهذا قال الشوكاني: «واعلم أن في حكاية الإجماع نظرا»[(٣)].

ولعل في ميل أكثر العلماء -إن لم نقل كلهم- نحو هذا الرأي ما يشير إلى رجحانه، وحيث أنه يمثل منطوق هذه القاعدة فترجيحه هو تأكيد على رجحان ما دلت عليه، والاحتجاج له احتجاج لها؛ ولذا فسنرجئ الاستدلال عليه إلى موضع أدلتها.

الفريق الثاني: يرون أنه يجوز العمل بهذه الظواهر قبل البحث عما يعارضها، وقد اشتهر هذا القول عن الصيرفي، والإسفرائيني[(٤)]، وأبي إسحاق الشيرازي، والقاضي أبي

---

(١)العدة ٢/ ٥٢٦-٥٢٧

(٢)انظر: التمهيد ٢/ ٦٦

(٣)إرشاد الفحول ١/ ٢٤٠

(٤)أحمد بن أبي طاهر بن أحمد الإسفرائيني الفقيه الشافعي الأصولي، كنيته أبو حامد، ولد بأسفرائيين - بلدة من نواحي نيسابور - نشأ وترعرع فيها ثم انتقل منها إلى بغداد سنة ٣٦٤هـ، تفقه على أبي الحسن بن المرزبان والداركي، وأخذ الحديث عن ابن عدي، جلس للتدريس والافتاء بمسجد عبدالله بن المبارك، كان أحد أئمة عصره المعترف لهم بقوة الجدل والمناظرة، توفي بداره ببغداد ودفن بها سنة ٤٠٦هـ .انظر: طبقات السبكي (٤/٦١) وفيات الأعيان (١/٤٤)

يعلى ، وممن قال به البيضاوي وابن السبكي، وإليه يميل الرازي والشوكاني(١) ، وذهب الحنفية إلى وجوب العمل به قطعا كسائر القطعيات(٢) .

واحتجوا بأمور منها :

١. أن الصحابة عملوا بالعام قبل البحث عن مخصص، ومن ذلك: استدلال فاطمة رضي الله عنها بعموم آية: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَـٰدِكُمۡ﴾ (النساء١١) مع أنها مخصصة بحديث "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"(٣)، ولكنها لم تبحث عنه، واستدلال عمر بحديث عمرو بن حزم(٤) في دية الأصابع بمجرد العلم به بدون بحث عن مخصص.

٢. أن عدم العمل بالظاهر إلا بعد طلب المعارض يفضي إلى إلغاء قيمة الحقيقة ؛ إذ ما من حقيقة إلا ويحتمل فيها المعارض.

٣. أن الأصل عدم المعارض مما يفيد ظن عدمه وهو المطلوب(٥) .

---

(١)انظر: المحصول ٤٠٤/١، العدة ٥٢٨/٢، نهاية السول٤٠٣/٢، جمع الجوامع مع حاشية البناني ١٢/٢ ، إرشاد الفحول ص٢٤٠

(٢)انظر: أصول السرخسي ١٣٢/١، كشف الأسرار ٢٩١/١، فواتح الرحموت ٢٦٧/١

(٣)متفق عليه من حديث عائشة رضي الله عنها، أخرجه البخاري-كتاب الجهاد والسير-باب فرض الخمس-حديث (٢٩٢٦)، ومسلم-كتاب الجهاد والسير-باب قول النبي ﷺ لا نورث ما تركناه صدقة-حديث (١٧٥٨)

(٤)عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان الخزرجي الأنصاري، يكنى أبا الضحاك، شهد الخندق وما بعدها، واستعمله النبي ﷺ على نجران، روى عنه كتاباً كتبه له فيه الفرائض والزكاة والديات وغير ذلك، مات سنة ٥١هـ وقيل توفي في خلافة عمر بن الخطاب . انظر : الاستيعاب (١١٧٢/٣) - الإصابة (٢٩٣/٤)

(٥)انظر: المحصول ٤٠٤/١، العدة ٥٢٨/٢

٤. أن موجب الاستغراق لفظ العموم متجردا وقد وجد فوجب اعتقاده[(١)].

٥. أن العموم في الزمان يعمل به بلا بحث، فكذا العموم في الأعيان لأنه مثله[(٢)].

أدلة القاعدة

استدل الجمهور القائلين بمقتضى هذه القاعدة بأدلة متعددة، كما ردوا على اعتراضات المخالفين لهم، وأجابوا على استدلالاتهم التي سبق بعضها، سأحاول هنا إجمال ذلك في نقاط:

أولا: أن حجية الظاهر تعتمد على غلبة الظن، وهي لا تحصل إلا بعد الاجتهاد في البحث والتقصي، وفي هذا يقول ابن تيمية:

«الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء ما يعارضه لا يغلب على الظن مقتضاه، فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه غلب على الظن مقتضاه، وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض سواء جعل عدم المعارض جزءا من الدليل فيكون الدليل هو الظاهر المجرد عن القرينة - كما يختاره من لا يقول بتخصيص الدليل ولا العلة من أصحابنا وغيرهم - أو جعل المعارض المانع من الدليل فيكون الدليل هو الظاهر لكن القرينة مانعة لدلالته كما يقوله من يقول بتخصيص الدليل والعلة من أصحابنا وغيرهم»[(٣)].

ثانيا: أن لفظ العموم إنما يقتضي الاستغراق بشرط تجرده عن قرينة تقتضي تخصيصه، ولا يمكن العلم بعدم هذه القرينة إلا بعد البحث عنها، فدل على أن هذا البحث جزء من الدليل، حتى وإن كان الأصل عدمها، كحالة الشهود يجب على القاضي قبل الحكم بشهادتهم البحث عن ما يعارض عدالتهم مع كونها الأصل، فإن لم يجده حكم بها، وإن

---

(١)انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٦٨/٢

(٢)انظر: العدة ٥٢٩/٢

(٣)المجموع ١٦٦/٢٩-١٦٧

جاز وجود معارض لم يطلع عليه، غير أن المطلوب هو استفراغ الجهد في الطلب، ولا يلزم من ذلك التوقف الدائم، بل متى حصلت غلبة الظن بانعدام المعارض صح الدليل، وكذلك المجتهد يستفرغ جهده في البحث فإذا أداه اجتهاده إلى شيء أفتى به، وإن جاز أن يكون الصواب غيره في نفس الأمر(١).

ثالثا: أن الفرق بين الظواهر وأسماء الحقائق، أن هذه لا تستعمل في غيرها إلا مجازا فلم يجز ترك الحقيقة إلا بدليل، بخلاف العام وشبهه فإنها حقائق فيما دلت عليه وفيما يعارضه، كالعام حقيقة في الخصوص والاستغراق، والأمر حقيقة في الوجوب والندب، فلا يحمل على أحدهما إلا بعد البحث، بخلاف لفظ (حمار وأسد) فهما حقيقة في البهيمة مجاز في الرجل، فلم نترك الحقيقة لجواز أن يراد بذلك المجاز ما لم تصحبه قرينة(٢).

رابعا: أن العموم في الزمان يختلف عن العموم في الأعيان بأن الأول نسخ فلا يكون إلا بعد ورود العام، كما لا يتوقف عن الأخذ بشهادة من عرفت عدالتهم انتظارا لورود ما يدل على فسقهم، بينما الثاني قد يكون قبله أو معه أو بعده فلا بد من البحث عنه حتى تطمئن النفس إلى عدمه فتحكم بموجب الصيغة، بمثابة ما لم تعرف حاله من الشهود لابد من البحث عنه قبل الحكم بموجبه(٣).

من فروع وتطبيقات القاعدة

يتفرع على هذه القاعدة الأصولية فروع كثيرة واقعة ومتجددة، غير أن ابن تيمية إنما ذكرها في سياق الاستدلال على مسألة واحدة من مسائل المعاملات، وهي مسألة كبرى في هذا الباب تتفرع عنها فيه مسائل؛ ولذا سنتعرض بشيء من التفصيل لهذه المسألة الأساسية

---

(١)انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/٦٧

(٢)انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/٦٨

(٣)انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/٦٩

التي بناها الشيخ على هذه القاعدة؛ لأنها كالأصل لغيرها، ثم نذكر إجمالا بعض فروع يمكن تطبيقها على مضمون القاعدة، فنقول وبالله التوفيق:

أولا: مسألة الشروط في العقود

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الأصل في العقود والشروط عموما الحل، وأنه لا يحرم منها إلا ما ثبت تحريمه بدليل خاص أو عام؛ ولهذا فهو يعتبر أن انعدام الدليل على تحريم عقد ما أو شرط هو نفسه الدليل على حل هذا العقد أو الشرط، وقد أفاض في مناقشة هذه المسألة، واستعراض الآراء الفقهية فيها، وإرجاع كل توجه فقهي إلى أصوله المذهبية، وبين أن في المسألة توجهين اثنين، أحدهما يرجح الحظر في العقود والشروط، وقرر أن «هذا قول أهل الظاهر وكثير من أصول أبي حنيفة تنبني على هذا، وكثير من أصول الشافعي وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد»[(١)]، ثم راح يبين تلك الأصول التي أشار إليها، ويشرح الحجج التي يقوم عليها هذا الرأي.

ثم ذكر التوجه الثاني في المسألة قائلا: «القول الثاني: أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، نصا أو قياسا»[(٢)]، وبدأ في بيان الأصول الفقهية التي يرجع إليها هذا القول حتى عند أولئك الذي طبقوا بخلافه، وبين أن أكثر المذاهب توسعا في الأخذ بهذا الرأي في التطبيق هو المذهب الحنبلي لقربه من النص الشرعي أكثر من بقية المذاهب، وساق على ذلك جملة من الأمثلة، ثم أعلن ترجيحه لهذا التوجه قائلا: «هذا القول هو الصحيح: بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والاعتبار مع الاستصحاب وعدم الدليل المنافي»[(٣)].

ثم مضى في تفصيل تلك الأدلة بنفس عميق واستقصاء يناسب ضخامة المسألة الفقهية

(١)المجموع ٢٩/١٢٦

(٢)المجموع ٢٩/١٣٢-١٣٨

(٣)المجموع ٢٩/١٣٢-١٣٨

المعروضة، وأهمية ما يتفرع عليها، ومن ضمن هذه الحجج التي استعرضها الشيخ في هذا السياق جاءت هذه القاعدة التي تشكل بالإضافة إلى كونها حجة على رأي الشيخ، من خلال ما دلت عليه من أن نصوص الشرع الدالة على التحريم أو الحظر في ظواهرها لا يجوز أن يحكم بموجبها قبل البحث في أعماق تلك النصوص عما يمكن أن يخرجها من تلك الدلالة إلى غيرها، ومن ذلك على سبيل المثال ما تمسك به أصحاب الرأي الآخر من حديث (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل) من عموم تحريم الشروط بدون النظر إلى مخصصات هذا العموم من مثل حديث "بيع جابر بعيره له ﷺ واشتراطه ظهره إلى المدينة"[١] ونحوه من النصوص الدالة على أن هذا العموم ليس على ظاهره.

فبالإضافة إلى هذه الدلالة تشكل القاعدة -في رأي ابن تيمية- بالنسبة لهذه المسألة الحيوية في المعاملات الإسلامية مبدأ فقهيا ضروريا في التطبيق، وذلك أن القول بموجب هذا الرأي -القاضي بأن الأصل في العقود وتوابعها الحل- بإطلاق، يفضي إلى أن يصبح هذا الباب عائما غير محدد المعالم، ولا منضبط الحدود، مما سينشأ عنه بلا شك أخطاء كثيرة وخطيرة في التطبيق، فيبيح كل شخص لنفسه ما شاء من ذلك بلا ضابط ولا مبدأ، وأما في ظل هذه القاعدة فسيبقى الأمر منضبطا ومحكوما، وهذا ما يقرره الشيخ بانيا إياه على هذه القاعدة، بعد أن أفاض في بيان أدلته على رأيه في هذه المسألة، يقول رحمه الله تعالى: ((فإذا ظهر أن لعدم تحريم العقود والشروط جملة وصحتها أصلان: الأدلة الشرعية العامة، والأدلة

---

(١)متفق عليه من حديث جابر، أخرجه البخاري-كتاب الاستقراض-باب الشفاعة في وضع الدين- حديث (٢٤٠٦)، ومسلم-كتاب المساقاة-باب بيع البعير واستثناء ركوبه-حديث (٧١٥) حدثني جابر بن عبد الله أنه كان يسير على جمل له قد أعيا فأراد أن يسيبه قال فلحقني النبي ﷺ فدعا لي وضربه فسار سيرا لم يسر مثله قال بعنيه بوقية قلت لا ثم قال بعنيه فبعته بوقية واستثنيت عليه حملانه إلى أهلي فلما بلغت أتيته بالجمل فنقدني ثمنه ثم رجعت فأرسل في أثري فقال أتراني ما كستك لآخذ جملك خذ جملك ودراهمك فهو لك.

العقلية التي هي الاستصحاب وانتفاء المحرم، فلا يجوز القول بموجب هذه القاعدة في أنواع المسائل وأعيانها إلا بعد الاجتهاد في خصوص ذلك النوع أو المسألة: هل ورد من الأدلة الشرعية ما يقتضي التحريم أم لا؟))[١].

وبهذا يكون كل عقد وكل شرط لابد أن يخضع -على حدة- للبحث والدراسة الشرعية المتخصصة والدقيقة قبل أن يحكم بصحته أو بطلانه، فيعرض على جزئيات الشرع وأدلته المختلفة، وذلك لأن هذه المسألة إنما تعتمد إما على الاستصحاب، أو العموم في أدلة الشرع، والكل لا يصح الاحتجاج به قبل حصول غلبة الظن بانعدام المعارض، وهو ما لا يحصل قبل البحث والتنقيب الدقيق على الوجه الذي سبق شرحه، وهذا أهم ما فرعه الشيخ على هذه القاعدة على منتهى بحثي، والله أعلم.

ثانيا: مسائل متفرقة

ومن خلال هذه المسألة الكبرى يمكننا التفريع في اتجاهات مختلفة، والتطبيق بعدة قضايا جزئية، سواء في الفقه التقليدي المدون في كتب الفروع، أو من خلال القضايا العصرية القائمة والمتجددة، ومن ذلك ما يلي:

فمن الفقه التقليدي: لو أوصى شخص أو أقر فقال: "لزيد هذه الدار"، وقال قبل ذلك أو بعده أو معه: "لعمرو فناء تلك الدار نفسها"، فعلى هذه القاعدة لا يعمل بعموم تلك الوصية أو الإقرار حتى ينظر في إمكان وجود ما يخصها، من مثل القول الثاني للموصي فيعتبر تفسيرا للأول، فيكون المقصود بقوله الأول: ما عدا الفناء من الدار، رغم أن اسم الدار يشمل الفناء عند الإطلاق، إلا أن الوصية الأخرى دلت على أنه مستثنى منها، وهذه فائدة عدم العمل بالظاهر حتى ينظر فيما يعارضه، وأما من لا يقول بالقاعدة فيقول إن العام هنا تعارض مع الخاص وهما مستويان في الدلالة فتكون الدار لزيد والفناء بينهما مناصفة؛ لأن العام يعمل به قطعا كما يعمل بالخاص قطعا، فتساويا وقد وردا موردا واحدا فيكون قد

---

(١) المجموع ٢٩/١٦٥-١٦٦

اجتمع في الفناء حقان فوجب قسمته"[(١)]، ولا يخفى ما في هذا من اضطراب وتكلف، فلا شك أن كل عاقل يعلم بأن "إعمال الكلام أولى من إهماله"، و"حمل كلام العقلاء على أقرب محتملاته هو الأصل"، ومعروف أن الخاص حاكم على العام، والجمع بينهما ممكن بأن يجعل العام هو ما عدا الخاص، وهو ما يعرف بالعام المراد به الخصوص، أو العام المخصوص، أما أن يضرب أحدهما بالآخر، ويعتبر ثانيهما ملغيا لأولهما، فهذا لا يكون إلا في النسخ، وليس هذا من بابه، ولذلك حتى القائلون بخلاف هذا القاعدة يقرون بأنه إذا قرن العام بما يخصه عرف أن المراد به ما عدا ذلك المخصوص"[(٢)]، فإذا صح هذا في التخصيص المتصل فلِمَ لا يصح في المنفصل، وقد علم أن لا فرق بينهما من حيث الحكم، والله أعلم.

ومن الفقه العصري: هناك كثير من الصيغ العقدية التي يلجأ إليها في بعض المعاملات بغية الاحتيال على الشرع، فتوضع الصيغة في عبارة عامة في موضع، بينما يكون هناك في موضع آخر ما يرفع مقتضاها العام، فيتوهم الناظر إلى العبارة العامة بأنها على عمومها، بينما لو أمعن النظر قليلا، لوجد ذلك المخصص الذي يفرغ ذلك النص العام من مضمونه، فتعود المعاملة بالنظر إلى النصين العام والخاص في وقت واحد بحكم غير ذلك الذي تستلزمه بالنظر إلى النص العام وحده، ومن أمثلة ذلك: العبارة التي توضع في صدر بعض العقود وتقول: "تتماشى هذه الاتفاقية مع أحكام الشريعة الإسلامية" فتدل بعمومها على خضوع كافة بنود العقد وشروطه لهذه الأحكام، بينما تأتي في سياق لاحق عبارة "يرجع عند التنازع حول هذه الاتفاقية إلى النظام القضائي الفلاني" فتعود هذه العبارة الخاصة بأحكام التقاضي على تلك العبارة العامة التي تشمل جميع أحكام الاتفاقية بالنقض، بدلالتها على استثناء حالة النزاع من الخضوع لأحكام الشريعة، مما يدل على أن تلك العبارة ليست على عمومها الظاهر، فبالنظر إلى العبارتين كليهما يحكم ببطلان العقد من الناحية الشرعية، وبالنظر إلى العبارة

---

(١)انظر: أصول السرخسي ١/١٣٢-١٣٣

(٢)انظر: أصول السرخسي ١/١٣٣

الأولى وحدها فليس ثم ما يستلزم بطلانه، فدل على ضرورة النظر إلى جوانب النص العام قبل الحكم بموجبه.

القاعدة السابعة عشرة

إذا دار اللفظ بين ما الظاهر إرادته والظاهر عدم إرادته كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب(١)

شرح القاعدة

يعتبر اللفظ والنية ركنا العملية اللغوية، فكل واحد منهما يؤدي دورا حيويا بالغ الخطورة في مهمة الخطاب والبلاغ، كما يشكلان مع بعضهما سياجا ضروريا لحماية المعاني حتى تؤدي غاياتها وأهدافها، وبذلك لا يستغني أحدهما عن الآخر، ولا يقوم أي منهما بمهمة صاحبه، فاللفظ له وظيفته التي لا يؤديها القصد، وللقصد دوره الذي لا يمكن أن ينوب فيه اللفظ، وبغياب اللفظ لا يمكن أن تشكل النية معنى ولا تنشئ أثرا، كما أن اللفظ بلا نية لا عبرة ولا قيمة له.

ومن هنا جاءت هذه القاعدة لتعالج جانبا من جوانب هذه العلاقة الحيوية بين ركني اللغة الحيويين هذين، وهو جانب الاعتبار القصدي في حالة ظهوره أو خفائه، وهي حالة من حالات التعارض التي تقتضي من الأصولي الموازنة بين أي الركنين يعطى الاعتبار: ظاهر اللفظ، أو ظاهر النية.

وابن تيمية هنا يعطي لظاهر النية أولوية التقديم في هذه الحالة كما هو واضح، فما أسبابه في ذلك؟ وما أبعاد قوله هذا؟ ومن يشاركه فيه؟ هذه بعض تساؤلات المسألة التي ينبغي التعرض لها في شرحها، وهناك غيرها مما سيظهر -إن شاء الله- من خلال ما يلي:

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ١٤٨/٣١

مفهوم القاعدة وابن تيمية

في البدء سنقف قليلا أمام السياق الذي أورد فيه شيخ الإسلام هذه القاعدة ؛ لنقرأ فيه مفهومه لها، ومراميه من خلالها، ونتخذه منطلقا إلى ما نتناوله فيها من محاور، يقول رحمه الله:

«إذا قال: وقفت على أولادي ثم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم على أنه من توفي منهم عن ولد أو عن غير ولد، فإن إعادة الضمير إلى الطبقة الثالثة ترجيح من غير مرجح، والظاهر، بل المقطوع به من حال العاقل: أنه لا يفعل ذلك ؛ فإن العاقل لا يفرق بين المتماثلات من غير سبب: فإما أن يكون مقصوده إعطاء الأقرب إليه فالأقرب في جميع الطبقات إذا نقل نصيب الميت إلى ابنه في جميع الطبقات، أما كونه في بعض الطبقات يخص الأقربين إليه وفي بعضها ينقل النصيب إلى ولد الميت أو إلى ذوي طبقته: فما يكاد عاقل يقصد هذا، وإذا دار حمل اللفظ بين ما الظاهر إرادته وبين ما الظاهر عدم إرادته: كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب ؛ فإن اللفظ إنما يعمل به لكونه دليلا على المقصود، فإذا كان في نفسه محتملا وقد ترجح أحد الاحتمالين، تعين الصرف إليه، فإذا انضم إلى ذلك أنه تخصيص للعموم ببعض الأفراد التي نسبتها ونسبة غيرها إلى غرض الواقف سواء، كان كالقاطع في العموم»[1].

واضح أن الشيخ أورد القاعدة محتجا بها على مسألة: "عبارة الواقف"، أو "نص الوقفية" وما يترتب على هذا النص، والمعاني التي يفسر بها، والأوجه التي يحمل عليها، وهي مسألة فرعية كما هو واضح، مما يعطينا برهانا نحن في حاجة إليه، يدل على ارتباط العلمين الفقه وأصوله على مستوى التطبيق والتقعيد، ونحن في هذا البحث نسعى إلى المزج بينهما، من خلال تطبيقات الفروع لقواعد الأصول، ولهذه الجزئية موضعها لاحقا إن شاء الله، من خلال فروع وتطبيقات القاعدة.

---

(١) المجموع ١٤٨/٣١

من خلال الشرح أعلاه نفهم التالي: إذا كان النص -سواء كان صادرا من الشارع أو من غيره- له أكثر من احتمال، فإنه يتعين ترجيح بعضها حتى يعمل به، ولا يكون الترجيح إلا بمرجح، وإلا كان تصرفا غير عاقل، ومن المرجحات العقلية ترجيح المعنى الذي ظهر كونه مرادا للمتكلم، على الذي لم يظهر فيه ذلك، وإن كان كلا المعنيين قد يفهم من اللفظ، إلا أن توجه قصد المتكلم إلى أحدهما يجعل ترجيحه متعينا واجبا، وتعليل ذلك كما يرى الشيخ: أن اللفظ إنما جاء أصلا ليتوصل به إلى مراد المتكلم، فذلك هدفه الأول، وتلك غايته الكبرى؛ ولهذا متى عرف الجانب الذي توجهت إليه إرادته فيه ومقصوده، وجب تفسيره به وحمله عليه.

ومراد المتكلم من اللفظ يظهر بوسائل متعددة -سنعرفها إن شاء الله بالتفصيل لاحقا- وقد أشار الشيخ هنا إلى أهمها، وهي مقتضى العقل والفطرة السليمة، فمن أهم ما يستدل به على مقصود المتكلم ما يقتضيه العقل، وما تحكم به الفطرة السوية، فلا شك أن عبارة مثل: "أوقفت هذا على أولادي ثم على أولادهم وهكذا.. بشرط أن من مات منهم بلا ولد انتقل نصيبه إلى أهل طبقته" تحتمل أن يراد بها- بموجب مفهوم الشرط- أن من مات عن ولد انتقل نصيبه إلى ولده، وتحتمل أن يكون المراد انتقال المال بين طبقات أولاد الواقف على التعاقب بناء على أن الشرط لا مفهوم له، إلا أن مراد الواقف بمقتضى العقل والفطرة مع الاحتمال الأول، إذ إن كل عاقل لا يمكن أن يعني بهذا القول إلا تقديم من كان إليه أقرب، ولاشك أن أبناء كل موقوف عليه في الطبقة أقرب إليه وإلى الواقف، فترجح هذا التفسير بناء على هذا الأساس، وعليه قس..

كما نفهم من إيراد ابن تيمية للحكم الذي تضمنته القاعدة، وهو (الوجوب)، أي وجوب حمل الكلام على ما ظهر توجه إرادة المتكلم نحوه مجزوما به، أنه ليس محل خلاف - في رأيه على الأقل- وإلا كان أشار إليه، وسوف يظهر -إن شاء الله- جليا من خلال دراستنا لهذه المسألة أن ذلك هو المنحى الأصولي العام، مما يؤكد أن لهذا الموقف من الشيخ ما يبرره.

ولهذا نجده يؤكد على هذا الوجوب، ويفصل مقتضاه في مواضع متعددة، منها قوله في

بعض ردوده: «... وبهذا الذي ذكرنا يتبين بطلان ما قد يورد على هذا، مثل أن يقال: التخصيص والتقييد أولى من النسخ، أو أن من أصلنا أن العام يبنى على الخاص، والمطلق على المقيد، وإن كان العام والمطلق هما المتأخران في المشهور من المذهب، فإنما ذاك حيث يجوز أن يكون التخصيص والتقييد واقعا، فيكون الخطاب الخاص المقيد يبين مراد المتكلم من الخطاب العام المطلق، أما إذا دلنا دليل على أن المراد باللفظ إطلاقه وعمومه، أو أن تخصيصه وتقييده لا يجوز، أو أن اللفظ ليس موضوعا لتلك الصورة المخصوصة المقيدة، أو كان هناك قرينة تبين قصد النسخ والتغيير، إلى غير ذلك من الموجبات، فإنه يجب المصير إليه، وببعض ما ذكرناه صار قوله: ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾ (التوبة ٣٦) ناسخا لقوله: ﴿قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ (البقرة ٢١٧) وقوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ (التوبة ٥) ناسخا لقوله: ﴿وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ (البقرة ١٩١)»[(١)]، وبهذا يكون حمل الكلام على مراد قائله الذي دل عليه الدليل واجبا في رأي الشيخ بلا خلاف، بغض النظر عن مقتضى هذا المراد ومحتواه، عاما أو خاصا، محكما أو منسوخا، متقدما أو متأخرا.

غير أن معقد القاعدة الذي تتمحور دلالتها حوله، وجاء ورودها في هذا الموضع من البحث لأجله، هو ما نقرأه في نصها، ونفهمه في معناها من أن الظهور في الخطاب -شرعيا أو غير شرعي- له شكلان: أحدهما في اللفظ، والآخر في النية، فكما أن اللفظ قد يبدو منه ظاهرا ما يفيد معاني متعددة تتفاوت أو تتساوى في القوة الدلالية، كذلك النية تتخذ مظاهر مختلفة، وتحتمل محتملات عدة لها نفس القدرة على التفاوت والتساوي، فيبقى دور المستدل في الموازنة بين ظاهر اللفظ وظاهر النية من جهة، أو بين ظواهر الألفاظ والنيات المتعددة من جهة أخرى، ودور هذه القاعدة يركز على المهمة الأولى وهي الترجيح بين ظاهر اللفظ وظاهر النية، والحكم للأخير على حساب الأول بناء على الاعتبار الذي أشار إليه الشيخ أعلاه،

---

(١) شرح العمدة ٣/٣٧-٣٨

وسيأتي له -إن شاء الله- مزيد بيان.

وبهذا يبدو أن الشيخ في تناوله لهذه القاعدة وشرحه لها بنى على أساس: اللفظ، والنية، وهما ركنا العملية اللغوية كما أشرت، فما المقصود بهما؟ وما دورهما؟ وما علاقتهما ببعض؟ وما أهميتهما؟ وهذا ما نتناوله فيما يلي:

اللفظ والنية وعلاقتهما

نعني باللفظ هنا ذلك القالب المنطوق والمقروء للكلمة، بينما نعني بالنية مراد اللافظ من وراء لفظه، فاللفظ هو الجانب الحسي في القضية اللغوية، بينما يشكل القصد والنية والإرادة -وكلها في هذا الموضع مسميات مترادفة- الجانب المعنوي غير المحسوس فيها، فمثلا كلمة (ليل) بحروفها المقروءة وأصواتها المسموعة تمثل الجانب المحسوس، بينما يشكل مقصود قائلها بها الجانب غير المحسوس، ولخضوع الأول للاعتبارات المادية اتخذت صورته شكلا واحدا لا يتغير شأن الجوامد الحسية، ولأن الثاني غير مقيد بتلك القيود نجده يتشكل دائما في صور مختلفة بحسب القائلين، وباختلاف الأحوال، ففي المثال السابق مثلا قد يراد بالكلمة الفترة الزمنية المعينة، وقد يراد بها نفسها الظلام في أي وقت، أو تستعمل للدلالة على التقابل الزوجي في مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ (الأنبياء ٣٣)، وقد يعبر بها في حال عن الضخامة والطول الممل كما في قول امرئ القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله عليّ بأنواع الهموم ليبتلي.

وأما العلاقة القائمة بين هذين الركنين الأساسين في التعبير اللغوي فقد أشار إليها الشيخ في شرحه للقاعدة حين قال: (فإن اللفظ إنما يعمل به لكونه دليلا على المقصود)، وهذه العبارة تشير إلى أن جوهر هذه العلاقة يتركز في كون اللفظ وسيلة إلى القصد، فهو خادم له، فارتباطهما من باب ارتباط السبب بالمسبب، واللازم بالملزوم، وهذا ما يوضحه تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله فيقول: «إن الله تعالى وضع الألفاظ بين عباده تعريفا ودلالة على ما في نفوسهم؛ فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئا عرفه بمراده وما في نفسه بلفظه،

ورتب على تلك الإرادات والمقاصد أحكامها بواسطة الألفاظ، ولم يرتب تلك الأحكام على مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرد ألفاظ مع العلم بأن المتكلم بها لم يرد معانيها ولم يحط بها علما، بل تجاوز للأمة عما حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تكلم به، وتجاوز لها عما تكلمت به مخطئة أو ناسية أو مكرهة أو غير عالمة به، إذا لم تكن مريدة لمعنى ما تكلمت به أو قاصدة إليه، فإذا اجتمع القصد والدلالة القولية أو الفعلية، ترتب الحكم، هذه قاعدة الشريعة، وهي من مقتضيات عدل الله وحكمته ورحمته؛ فإن خواطر القلوب وإرادة النفوس لا تدخل تحت الاختيار، فلو ترتبت عليها الأحكام، لكان في ذلك أعظم حرج ومشقة على الأمة، ورحمة الله تعالى وحكمته تأبى ذلك، والغلط والنسيان والسهو وسبق اللسان بما لا يريده العبد بل يريد خلافه والتكلم به مكرها وغير عارف لمقتضاه، من لوازم البشرية لا يكاد ينفك الإنسان من شيء منه، فلو رتب عليه الحكم لحرجت الأمة وأصابها غاية التعب والمشقة، فرفع عنها المؤاخذة بذلك كله»[1].

أهمية الجانب القصدي

وبهذا تظهر لنا العلاقة الترابطية بين اللفظ والنية، بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر، ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية يركز على الجانب القصدي في هذه العلاقة لعدة أسباب: من أهمها الدور المحوري للنية في كل قضايا الشرع وأحكامه، ومنها خفاء النية رغم أهميتها وخطورتها في قضية اللغة، الأمر الذي يجعل ورود الخطأ المقصود وغير المقصود من جهتها أكثر احتمالا، مما يوجب مزيد عناية بها؛ ولهذا نجد الشيخ في هذه القاعدة ينص على إعطاء الجانب القصدي في النص الاعتبار الأول، ويعلل ذلك بقوله: «لا يدل شيء من الألفاظ إلا مقرونا بغيره من الألفاظ، وبحال المتكلم الذي يعرف عادته بمثل ذلك الكلام، وإلا فنفس استماع [الألفاظ] بدون المعرفة للمتكلم وعادته لا يدل على شيء، إذا كانت دلالتها

(١) إعلام الموقعين ٣/١٠٥

دلالة قصدية إرادية تدل على ما أراد المتكلم أن يدل بها عليه لا تدل بذاتها، فلابد أن تعرف ما يجب أن يريده المتكلم بها؛ ولهذا لا يعلم بالسمع بل بالعقل مع السمع ولهذا كانت دلالة الألفاظ على معانيها سمعية عقلية تسمى الفقه ولهذا يقال لمن عرفها هو يفقه ولمن لم يعرفها لا يفقه قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ۝٧٨﴾ (النساء ٧٨) وقال تعالى: ﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوۡمٗا لَّا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ قَوۡلٗا ۝٩٣﴾ (الكهف ٩٣) وقال: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ﴾ (الإسراء ٤٤) ولهذا كان المقصود من أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله ﷺ بالكتاب والسنة))[١].

وهنا نجد الشيخ رغم عدم إنكاره أهمية اللفظ وما يحمله من معاني إلا أنه يؤكد على أن المقصود منه هو الأهم؛ ويخلص من خلال ذلك إلى النتيجة الأشد أهمية وهي اعتماد أصول الفقه برمته على هذا الجانب في اللغة أكثر من الجانب الآخر، إذ إنه يمثل ثمرة هذا العلم وغايته، وهي معرفة مراد الله ورسوله ﷺ، فمهما كان اللفظ دالا على معاني، أو متضمنا قضايا، فإن أهميته تظل فيما قصده قائله من ورائه، بغض النظر عن تلك القضايا والمعاني بالغة ما بلغت، سواء قل دونها المقصود أو زاد عليها، ومن هنا جاءت أهمية التحليل العقلي، بجانب المعنى السمعي في اللغة، وهو ما يسميه الشيخ (الدلالة السمعية والعقلية) إذ إن المعنى المسموع للفظ قد لا تكون له القيمة ذاتها التي للمعنى المراد، رغم الارتباط الذي يظل قائما بينهما، ولأن الثاني يحتاج إلى نشاط عقلي أكبر للتوصل إلى مراد اللافظ من خلال استعمال أدوات متعددة سيأتي الحديث حولها إن شاء الله، كانت أهميته أكبر من الأول الذي لا يحتاج إلا إلى الحفظ؛ ولهذا أيضا كان هذا الأخير أقرب إلى علم الفقه الذي يهتم بحفظ الفروع والجزئيات أكثر من تحليلها والوصول إلى حكمها ومرادات الشرع فيها، وكان الثاني أقرب إلى علم أصول الفقه الذي هو إلى التحليل العقلي أحوج، بدراسة مقاصد الشرع، وتلمس حكمه، ومرامي أحكامه.

---

(١) المجموع ٢٠/٤٩٦-٤٩٧

ولهذا يعتبر الشيخ أن «المقصود من الألفاظ دلالتها على مراد الناطقين بها، فنحن نحتاج إلى معرفة كلام الشارع؛ لان معرفة لغته وعرفه وعادته تدل على معرفة مراده، وكذلك في خطاب كل أمة وكل قوم، فإذا تخاطبوا بينهم في البيع والإجارة أو الوقف أو الوصية أو النذر أو غير ذلك بكلام، رجع إلى معرفة مرادهم، والى ما يدل على مرادهم من عاداتهم في الخطاب، وما يقترن بذلك من الأسباب»[1]، وبهذا يؤكد على أنه لا فرق في هذه القاعدة بين كلام الشارع وغيره، فكل متكلم لابد أن يعرف مقصوده من كلامه، وعليه يبنى الحكم؛ إذ هو مراد اللفظ وغايته، وهذا المراد إنما يعرف بأمور منها عادة المتكلم، ومنها الأسباب والظروف التي أحاطت بالخطاب، وكل هذه الأمور تكتسب أهمية في قضية اللغة بما تقدمه من تفسير معتمد لمراد المتكلم الذي بموجبه يحكم على اللفظ بما يستحقه قبولا وردا، وغير ذلك.

ومن هنا جاء اهتمام الشيخ بمراد المتكلم في التفسير اللفظي كما سبق لنا الحديث حوله[2]، ولأن مراد المتكلم -أي متكلم- من لفظه هو المناط؛ يؤكد ابن تيمية على أن أي تفسير للنص بخلاف ذلك يعتبر تفسيرا باطلا، لا يصح تعليله بأي دعوى، ويعتبر مقدمه كاذبا حتى لو برر هذا التفسير بكون المتكلم معروفا بالكذب، فإن كون المتكلم كاذبا لا يلغي كون مراده من لفظه هو حقيقة هذا اللفظ، بغض النظر عن مطابقتها للواقع أو لا؛ إذ إن هذا المراد هو المعنى المعبر عن اللفظ؛ ولأن المتكلم عناه أي قصده سمي معنى، كما يقول ابن تيمية: «المتكلم إذا استعمل اللفظ في معنى فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ، وسمي معنى لأنه عني به أي قصد وأريد بذلك فهو مراد المتكلم ومقصوده بلفظه»[3]، وأما كونه كاذبا في هذا المقصود أو صادقا، فذلك أمر آخر وراء ما ينبغي أن يفسر به لفظه، إذ المقصود في التفسير هو

---

(١)المجموع ٣١/٤٧-٤٨

(٢)راجع ص [٧٥٨]

(٣)منهاج السنة النبوية ٥/٤٥٢-٤٥٣

مجرد الوصول إلى المعنى الدقيق للفظ، وقد ثبت ارتباط هذا المعنى بمقصود قائله، فكان هو المرجع فيه، وهذا ما يشير إليه الشيخ حين يقول في بعض ردوده: ((أما تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ (آل عمران ٨٥) بأن مراده قومه، كما قالوا وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ (آل عمران ٨٥) يريد بحسب مقتضى العدل قومه الذين أتاهم بلغتهم لا غيرهم ممن لم يأتهم بما جاء فيه، فيقال لهم: من فسر مراد متكلم أي متكلم كان بما يعلم الناس أنه خلاف مراده، فهو كاذب مفتر عليه، وإن كان المتكلم من آحاد العامة، ولو كان المتكلم من المتنبئين الكذابين، فإن من عرف كذبه إذا تكلم بكلام وعرف مراده به، لم يجز أن يكذب عليه فيقال: أراد كذا وكذا، فإن الكذب حرام قبيح على كل أحد، سواء كان صادقا أو كاذبا، فكيف بمن يفسر مراد الله ورسوله ﷺ بما يعلم كل من خبر حاله علما ضروريا أنه لم يرد ذلك، بل يعلم علما ضروريا أنه أراد العموم، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ (آل عمران ٨٥) صيغة عامة، وصيغة من الشرطية من أبلغ صيغ العموم، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ (الزلزلة ٧ـ٨)، ثم إن سياق الكلام يدل على أنه أراد أهل الكتاب وغيرهم؛ فإن هذا في سورة آل عمران في أثناء مخاطبته لأهل الكتاب ومناظرته للنصارى، فإنها نزلت لما قدم على النبي ﷺ وفد نجران النصارى، وروى أنهم كانوا ستين راكبا، وفيهم السيد والأيهم والعاقب، وقصتهم مشهورة معروفة))[(١)].

بل إن الشيخ يذهب لحد اعتبار مقصود المتكلم بكلامه في قوة النص الذي لا يتطرق إليه الاحتمال، متى ما ظهر هذا المقصود ودل عليه دليل صحيح، حتى ولو كان في ذلك المراد مخالفا لأصل وضع اللفظ، أو لحقيقة استعماله، وهذا ما يشرحه مستعينا بعدة أمثلة

---

(١) الجواب الصحيح ٢/١١٧

فيقول: «الألفاظ نوعان: أحدهما ما معناه مفرد، كلفظ الأسد والحمار والبحر والكلب؛ فهذه إذا قيل: أسد الله وأسد رسوله ﷺ، أو قيل للبليد: حمار أو للعالم أو السخي أو الجواد من الخيل بحر، أو قيل للأسد كلب، فهذا مجاز، ثم إن قرنت به قرينة تبين المراد، كقول النبي ﷺ لفرس أبي طلحة[١] : (إن وجدناه لبحرا)[٢]، وقوله: (إن خالدا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين)[٣] وقوله لعثمان: (إن الله يقمصك قميصا)[٤]، وقول ابن عباس:

---

(١)هو: زيد بن سهل بن الأسود بن حرام الأنصاري الخزرجي، شهد العقبة، ثم شهد بدراً وما بعدها من المشاهد وهو القائل:

أنا أبو طلحة واسمي زيد   وكل يوم في سلاحي صيد

وهو زوج أم سليم، وكان من فضلاء الصحابة، وكان من الرماة المذكورين من الصحابة، قال فيه النبي ﷺ: لصوت أبي طلحة في الجيش خير من مائة رجل، مات سنة ٥١هـ على الصحيح ودفن في جزيرة. انظر: الاستيعاب (١٧٣١/٤) – الإصابة (١٥٥/٧)

(٢)متفق عليه من حديث أنس، أخرجه البخاري–كتاب الهبة وفضلها–باب من استعار من الناس الفرس–حديث (٢٤٨٤)، ومسلم–كتاب الفضائل–باب في شجاعة النبي ﷺ وتقدمه للحرب–حديث (٢٣٠٧)

(٣)حديث وحشي بن حرب عن أبي بكر، أخرجه البخاري–كتاب فضائل الصحابة–باب مناقب خالد بن الوليد رضي الله عنه–حديث (٣٥٤٧)، والضياء في المختارة–(١٣١/١–١٣٢)–حديث (٤٤–٤٥)، وأبو يعلى في مسنده–(١٤٣/١٣)–حديث (٧١٨٨)، وأحمد في مسنده (٨/١)

(٤)حديث عائشة، أخرجه ابن حبان في صحيحه–كتاب أخباره ﷺ–ذكر الخبر الدال على أن عثمان بن عفان عند وقوع الفتن لم يخلع نفسه لزجر المصطفى ﷺ إياه عنه–حديث (٦٩١٥)، والهيثمي في موارد الظمآن–كتاب المناقب–باب فضل عثمان رضي الله عنه–حديث (٢١٩٦) والترمذي في سننه–كتاب المناقب–باب في مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه–حديث (٣٧٠٥) وقال: "حديث حسن غريب"، وأحمد في المسند (١٤٩/٦)

(الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه)[١] أو كما قال، ونحو ذلك، فهذا اللفظ فيه تجوز، وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه، وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم لا على الظاهر في الوضع الأول، وكل من سمع هذا القول علم المراد به، وسبق ذلك إلى ذهنه بلا حال إرادة المعنى الأول، وهذا يوجب أن يكون نصا لا محتملا، وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل، الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شيء، وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب، حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر وأن اللفظ متئول))[٢].

ولأهمية مراد المتكلم في نظر الشيخ يعتبر أنه حتى الحدود المنطقية التي بالغ في تحبيرها وتدقيقها المناطقة، إنما ترجع كلها -في الواقع- إلى مراد المتكلم؛ إذ إن فائدة الحد الذي يتحدث حوله هؤلاء المنطقيون إنما تنحصر في مراد المتكلم من كلامه، والمسمي من الاسم الذي وضعه، وهذا هو بكل اختصار وبساطة ما صنع حوله هؤلاء القوم هذه الهالة التي لا طائل تحتها من البحوث والنظريات، الأمر الذي يعكس -مع بساطة هذا الحد الذي تعقد كثيرا بفعل أهل المنطق- أهمية هذا المراد في قضايا اللغة، وهذا ما يشرحه الشيخ قائلا: ((الحدود فائدتها من جنس فائدة الأسماء، وان ذلك من جنس الترجمة بلفظ عن لفظ، ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما، بل تفسير القرآن وغيره من أنواع الكلام هو في أول درجاته من هذا الباب؛ فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء وبذلك الكلام، وهذا الحد هم متفقون على أنه من الحدود اللفظية، مع أن هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم

---

(١)أثر ابن عباس، أخرجه السيوطي في الدر المنثور (٣٢٤/١)-عند تفسير قوله تعالى ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت﴾، وأخرجه الخطيب مرفوعاً عن جابر في تاريخ بغداد (٣٢٨/٦)، وفي العلل المتناهية لابن الجوزي (٥٧٥/٢) حديث (٩٤٤) وقال: "هذا حديث لا يصح"، والفاكهي في أخبار مكة (٨٩/١) موقوفاً على ابن عباس وقال الألباني "منكر" انظر: (الضعيفة ٣٩٠/١)

(٢)المجموع ١٨٣/٣٣-١٨٤

المصنفة بل في قراءة جميع الكتب بل في جميع أنواع المخاطبات؛ فإن من قرأ كتب النحو أو الطب أو غيرهما لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف، وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك، وهذه الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ثم قد تكون معرفتها فرض عين وقد تكون فرض كفاية؛ ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ (التوبة ٩٧)، والذي أنزله على رسوله ﷺ فيه ما قد يكون الاسم غريبا بالنسبة إلى المستمع، كلفظ ضيزى وقسورة وعسعس وأمثال ذلك، وقد يكون مشهورا لكن لا يعلم حده بل يعلم معناه على سبيل الإجمال، كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج»[(١)]، وهنا نلحظ أيضا اعتبار الشيخ لهذا الحد من الدين، متراوحا فيه بين فرضية العين والكفاية، متى ما كان مرتبطا بألفاظ التشريع، بما يقدمه من تفسير لمراد الشارع الذي هو وسيلة ضرورية لتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه، الأمر الذي يعطي مقصود اللفظ أهمية أخرى تؤكد حكم الوجوب الذي نطقت به القاعدة بالنسبة لحكم حمل معنى النص على ما ظهرت إرادته دون غيره.

ويشرح الشيخ سبب اعتباره الحد المنطقي راجعا إلى مراد المتكلم، فيقول: «وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم والتسمية أمر لغوي وضعي؛ رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمي ولغته؛ ولهذا يقول الفقهاء من الأسماء ما يعرف حده باللغة ومنه ما يعرف حده بالشرع ومنه ما يعرف حده بالعرف، ومن هذا تفسير الكلام وشرحه، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم، فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه، وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فانه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام، فالأول فيه بيان تصوير كلامه، والثاني بيان تصديق كلامه»[(٢)].

---

(١)المجموع ٩/٩٥

(٢)الرد على المنطقيين ١/٤٠

ويعتبر ابن تيمية بأن معرفة مقاصد الشرع من ألفاظه هي المحك الدقيق الذي تظهر فيه الملكة الفقهية، وهو الميدان الذي يبرز فيه علماء الشرع، وتتمايز فيه منازلهم، أكثر مما يحدث ذلك في المجال اللفظي المعتمد على حفظ نصوص الشرع حفظا أصما، كما أن من خلال هذا الفهم الواعي لمراد الشارع ومقاصد التشريع تتسع مدارك الأحكام، ومنه تأتي خصوبة الفقه، وقابليته للتجديد والتمدد، والاستجابة لمتطلبات كل عصر، وترتبط الوسيلة التطبيقية التي يتم بها هذا التعامل مع نصوص الشرع في نظر الشيخ بالموقف الذي تبناه بالنسبة للحد المنطقي من كونه إنما يمثل مراد المتكلم ومقصوده من كلامه، ولهذا يتمثل الفقه الأكبر -فيما يرى ابن تيمية- في مدى القدرة على إدخال الجزئيات المعينة تحت كلياتها المسماة بناء على مقصود المسمي، وإلحاق المتماثلات ببعضها وفق مراد المتكلم، وتتفاوت نتيجة هذا الإجراء دقة وصوابا بحسب خفاء المراد وظهوره، وبحسب قدرة الناظر، وقوة مرانه ودرايته بألفاظ من يعالج ألفاظه، وهذا الإجراء في ألفاظ الشرع هو ما اصطلح على تسميته بتحقيق المناط، واتفق الأصوليون على حجيته، وقوته في الدلالة على حكم الشرع في القضايا الجزئية بإدخالها تحت كلياتها، وهذا ما يشرحه الشيخ من خلال جملة من الأمثلة فيقول: «وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا يحتاج إلى اجتهاد، وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه، فانهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء أو النحاة أو الأطباء وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء، وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء، إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء لصفاتها وعلاماتها فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذاك، وإذا كان خفيا فقد يسميه بعض الناس تحقيق المناط، فان الشارع قد ناط الحكم بوصف كما ناط قبول الشهادة بكونه ذا عدل، وكما ناط العشرة المأمور بها بكونها بالمعروف، وكما ناط النفقة الواجبة بالمعروف، وكما ناط الاستقبال في

الصلاة بالتوجه شطر المسجد الحرام، يبقي النظر في هذا المعين هل هو شطر المسجد الحرام، وهل هذا الشخص ذو عدل، وهل هذه النفقة نفقة بالمعروف، وأمثال ذلك، لابد فيه من نظر خاص لا يعلم ذلك بمجرد الاسم، وقد يكون الاجتهاد في دخول بعض الأنواع في مسمى ذلك الاسم، كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل في مسمى الخمر، ودخول الشطرنج والنرد ونحوهما في مسمى الميسر، ودخول السبق بغير محلل في سباق الخيل ورمى النشاب في ذلك، ودخول الرمل ونحوه في الصعيد»[(١)].

ورغم هذا التأكيد المطلق لدى الشيخ على أهمية الجانب القصدي في النص، الذي على أساسه بنى قوله بمقتضى هذه القاعدة، إلا أنه حين يأتي إلى الثمرة النهائية المقصودة في علم الشريعة بشتى فروعه يؤكد على الأهمية المزدوجة للركنين: اللفظ والنية في الاستنباط، والوصول إلى أحكام الشرع، يقول رحمه الله: «الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه وعلى أن يعرف مراده باللفظ»[(٢)]، والأمر عنده -كما أشرت- لا يقتصر في هذه القاعدة على نصوص الشرع المراد الاستدلال بها على الأحكام، بل يتعدى ذلك ليشمل كل نص يراد به أن يتخذ دليلا أو ومصدرا لحكم خاص أو عام، سواء كان صادرا من صاحب الشرع أو من غيره، وهذا ما يؤكده أيضا وهو يناقش الاستدلال بكلام الأنبياء من غير العرب عليهم السلام، والمقدمات التي ينبغي أن تسبق ذلك، فيقول: «فإن كل ما يحتج به من الألفاظ المنقولة عن الأنبياء، أنبياء بني إسرائيل، وغيرهم ممن أرسل بغير اللغة العربية لابد في الاحتجاج بألفاظه من هذه المقدمات: أن يعلم اللفظ الذي قاله ويعلم ترجمته، ويعلم مراده بذلك اللفظ»[(٣)].

هذا في مقام الإجمال وأما في التفصيل فيتخذ الشيخ القياس كأوسع أدلة التشريع المتفق

---

(١)الرد على المنطقيين ٥٣/١

(٢)المجموع ٢٨٦/١٩

(٣)الجواب الصحيح ٣٨٨/٢

عليها وسيلة لإثبات صدق هذه القاعدة: وهي توقف الاستدلال بنصوص الشرع على معرفة ثبوت ألفاظه، ومعرفة مراده منه، وذلك من خلال منهجه الذي سبق شرحه من تقسيم القياس إلى نوعين: هما القياس بنفي الفارق المؤثر، والقياس بإثبات التماثل، مدعما شرحه لوجهة النظر هذه بجملة من الأمثلة، فيقول رحمه الله: ((والقياس الصحيح نوعان: أحدهما أن يعلم أنه لا فارق بين الفرع والأصل إلا فرق غير مؤثر في الشرع، كما ثبت عن النبي ﷺ في الصحيح: "انه سئل عن فأرة وقعت في سمن" فقال: (ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم)[(١)]، وقد أجمع المسلمون على أن هذا الحكم ليس مختصا بتلك الفأرة وذلك السمن، فلهذا قال جماهير العلماء: إنه أي نجاسة وقعت في دهن من الأدهان كالفأرة التي تقع في الزيت، وكالهر الذي يقع في السمن، فحكمها حكم تلك الفأرة التي وقعت في السمن، ومن قال من أهل الظاهر: إن هذا الحكم لا يكون إلا في فأرة وقعت في سمن، فقد أخطأ؛ فان النبي ﷺ لم يخص الحكم بتلك الصورة، لكن لما استفتى عنها أفتى فيها، والاستفتاء إذا وقع عن قضية معينة أو نوع فأجاب المفتي عن ذلك، خصه لكونه سئل عنه، لا لاختصاصه بالحكم، ومثل هذا أنه سئل عن رجل أحرم بالعمرة وعليه جبة مضمخة بخلوق، فقال: (انزع عنك الجبة واغسل عنك الخلوق واصنع في عمرتك ما كنت تصنع في حجك)[(٢)]،

---

(١)حديث ميمونة زوج النبي ﷺ، رواه البخاري-كتاب الذبائح والصيد-باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب-حديث (٥٢١٨-٥٢٢٠)، وابن الجارود في المنتقى-باب ما جاء في الأطعمة-حديث (٧٨١) عن أبي هريرة، والترمذي-كتاب الأطعمة-باب ما جاء في الفأرة تموت في السمن-حديث (١٧٩٨)، والنسائي في الكبرى-كتاب الفرع والعتيرة-باب الفأرة تقع في السمن-حديث (٤٥٨٤)

(٢)متفق عليه من حديث يعلى بن أمية، أخرجه البخاري-كتاب فضائل القرآن-باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب-حديث (٤٧٠٠)، ومسلم-كتاب الحج-باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح وبيان تحريم الطيب عليه-حديث (١١٨٠)

فأجابه عن الجبة ولو كان عليه قميص أو نحوه كان الحكم كذلك بالإجماع، والنوع الثاني من القياس: أن ينص على حكم لمعنى من المعاني، ويكون ذلك المعنى موجودا في غيره، فإذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع، سوى بينهما وكان هذا قياسا صحيحا، فهذان النوعان كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يستعملونهما، وهما من باب فهم مراد الشارع؛ فان الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه وعلى أن يعرف مراده باللفظ، وإذا عرفنا مراده فان علمنا أنه حكم للمعنى المشترك لا لمعنى يخص الأصل؛ أثبتنا الحكم حيث وجد المعنى المشترك، وإن علمنا أنه قصد تخصيص الحكم بمورد النص؛ منعنا القياس، كما أنا علمنا أن الحج خص به الكعبة، وأن الصيام الفرض خص به شهر رمضان، وأن الاستقبال خص به جهة الكعبة، وأن المفروض من الصلوات خص به الخمس، ونحو ذلك فإنه يمتنع هنا أن نقيس على المنصوص غيره»[(١)].

كيفية ظهور مراد المتكلم

وإذا كان لمقصود المتكلم كل هذه الأهمية، وعليه يقوم الحكم المقضي به في هذه القاعدة، فلا غرو أن يكون لمعرفة هذا المقصود دور أساس في منطوق هذه القاعدة، وما دلت عليه، وقضت به.

أضف إلى ذلك أن مقصود المتكلم أمر خفي يعسر ضبطه، مما يجعله عرضة للتأويلات والاحتمالات، فيبقى الحكم المرتبط به غير منضبط، إلا بقدر انضباط هذا المقصود وأحاطته بسياج محكم يحميه من الإفراط والتفريط الذي هو آفة النصوص، ومثار غلط الغالطين فيها، كما سيأتي إن شاء الله، وهذا سبب آخر يجعل مسألة ضبط هذا المراد وتحديد أوجه معرفته في غاية الأهمية.

---

(١) المجموع ١٩/٢٨٦-٢٨٧

ولهذا نجد شيخ الإسلام ابن تيمية يشير إلى هذه القضية المهمة في سياقه لهذه القاعدة الذي نقلته عنه آنفاً، وذلك حين قال: (والظاهر، بل المقطوع به من حال العاقل: أنه لا يفعل ذلك؛ فإن العاقل لا يفرق بين المتماثلات من غير سبب)، ورغم أنه حين تناول هذه القاعدة لم يزد في بيان هذا الأمر الحيوي الهام بالنسبة لها على هذه الإشارة، لأن السياق لم يكن سياق بيان وتفصيل لتلك القاعدة، ولا هو في مقام شرح ولا تفصيل خاص لمدلولاتها، وليس من دأب الشيخ على كل حال في معظم -إن لم يكن كل- ما تعرض له من قواعد أن يستقصي في موضع واحد كل ما يتعلق بها فيه، وإنما يذكر من ذلك ما يتعلق به غرضه في ذلك الموضع استدلالا به، أو بيانا لمعنى أو شرحا لمقصود ولا يزيد، ولكن طبيعة ابن تيمية الموسوعية في التصنيف لا تلبث أن تلبي كل حاجة إلى بيان تظهر في جوانب بحوثه ودراساته، ولكن بعد قدر من البحث والاستقصاء في تلك الموسوعات المتشعبة والمتناثرة.

ولهذا نرى شيخ الإسلام يتناول هذه المسألة في مواضع ومناسبات متعددة ومختلفة، ومن عدة أوجه ومحاور متباينة، تناسب أهميتها في قضية اللغة، وتفسيرات النصوص، ففي "المسودة"(١)، نجد نصا يضع تقسيما دقيقا لطرق معرفة مقصود المتكلم يحصره في ثلاثة أوجه، فيقول: «فجهات معرفة مراد المتكلم ثلاثة: في كلام الشارع وكلام العباد من حالف وغيره، أحدها: العلم بقصده من دليل منفصل كتفسير السنة للكتاب وتخصيص العموم وقول الحالف "أردت كذا" والثاني: سبب الكلام وحال المتكلم، والثالث: وضع اللفظ مفرده ومركبه ويدخل فيه القرائن اللفظية».

وفي هذا النص نجد إطارا شاملا للطريقة التي يتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم من لفظه، والأدلة التي يمكن أن يستدل بها على هذا المراد، فإذا التمسنا توضيحا وتفصيلا لهذا الإطار الكلي لدى ابن تيمية يمكننا أن نضع هذه الأوجه في نوعين:

النوع الأول: الأدلة المنفصلة الدالة على مراد المتكلم

وهذا النوع هو الذي أشارت إليه المسودة بأنه "الأول" ومثلت له بنحو: تفسير السنة

---

(١) ص١٣١.

للكتاب وتخصيص العموم، وقول المكلف "أردت كذا"، وبه يلحق عرف المتكلم وعادته في خطابه فتكون دلالته على مراده في درجة دلالة صريح لفظه عليها.

وهذا النوع هو ما أشار إليه ابن تيمية في قوله:

«إذا لم يقترن باللفظ قط شيء من القرائن المتصلة التي تبين مراد المتكلم، بل علم مراده بدليل آخر لفظي منفصل؛ فهنا أريد به خلاف الظاهر، كالعموم المخصوص بدليل منفصل، وإن كان الصارف عقليا ظاهرا؛ ففي تسمية المراد خلاف الظاهر خلاف مشهور في أصول الفقه»[(١)].

ومن هذا الكلام نستنتج أن ابن تيمية يقسم هذه الأدلة المنفصلة الدالة على مراد المتكلم إلى قسمين:

أولا: أدلة لفظية، وذلك كالعموم المخصوص، وكذلك المطلق الذي قيد بدليل منفصل، ونحو ذلك، وهذا ما يعتبر عند الأصوليين مرادا به غير ظاهره، إذ أن ظاهر لفظه يخالف ظاهر مقصوده، وهو المعتبر، وعلى ذلك أمثلة كثيرة، تفوق الحصر، فقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة ٥) ،من العموم المخصوص، إذ خص منه غير المحارب، والمستأمن والمعاهد، وغير ذلك بأدلة منفصلة، منها قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (التوبة ٧)، وقوله ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة ٦)، فهو عام أريد به الخصوص.

ثانيا: أدلة عقلية، ويقصد بها كل تعليل عقلي يفيد بمراد المتكلم، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الشيخ في سياق هذه القاعدة، كنوع من أنواع الأدلة الدالة على مراد المتكلم، عندما علل إرادة الواقف للوقف على أولاده ثم أولادهم بأنه تصرف العقلاء، وخلافه لا يتفق مع العقل والفطرة، فجعل هذا الدليل موجبا لحمل لفظ الواقف على هذا المعنى، وهل يسمى هذا

---

(١) المجموع ٣٣/١٨١

المراد حينئذ خلاف الظاهر أم لا ؟ فهو محل خلاف ؛ إذ إن ظهور المراد من اللفظ بمقتضى العقل لا يكاد يخفى، ولهذا توقف بعضهم في تسميته خلاف الظاهر، والله أعلم.

النوع الثاني:الأدلة المتصلة الدالة على مراد المتكلم

وتحت هذا النوع يمكن أن ندرج النوعين "الثاني" و"الثالث" فيما ذكرته المسودة، وقد جاءت عبارة أكثر تفصيلا عند ابن تيمية حول هذا النوع هي قوله :

«واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه، وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ، أو يبين أن المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطى اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع»[1].

ومن هذا الكلام نفهم بأن الأدلة المتصلة على مراد المتكلم تأخذ مظهرين، وتنقسم في رأي ابن تيمية إلى قسمين :

أولا : مقتضيات اللغة ودلالات اللفظ الوضعية، وهذا ما عناه بقوله : (ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازا) فوضع اللفظ واستعماله سواء في وضعه اللغوي أو العرفي أو الشرعي -بناء على القاعدة التي سبقت في هذا المعنى- يشكل دليلا على المعنى المراد منه، فكلمة (صلاة) مثلا لها معنى في اللغة ولها معنى في الشرع، وبحسب المتكلم بها يفسر المراد منها، فاستعمال الشارع لها غير استعمال صاحب اللغة ، وهكذا.. كما أن التراكيب اللفظية تفيد في معرفة مرادات المتكلمين، فكلمة مثل : (أسد) مفردة، غير جملة (رأيت أسدا يخطب) فأسد هناك لها معنى، وهنا لها معنى، وهكذا..

---

(١)المجموع ١٨١/٣٣

ثانيا: مناسبة الكلام وسببه، وهذا القسم هو ما عناه الشيخ بقوله: (وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه، وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ، أو يبين أن المراد به هو مجازه) فالمناسبة التي قيل فيها الكلام، والسبب الذي ورد من أجله الخطاب لاشك يفيد في معرفة مراد قائله، سواء كان الشارع أو غيره، ومن هذا الباب كان اهتمام الأصوليين بأسباب النزول ومناسبات الوقائع، ولهذا أيضا قالوا بقطعية دخول سبب العام فيه، فمثلا لما سئل النبي ﷺ عن الوضوء بماء البحر فأجاب جوابا عاما وقال: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)[1] دل هذا السبب الذي ورد عليه هذا الجواب أن الوضوء مراد قطعا إذ هو المسئول عنه، وتبقى بقية الأحكام المستفادة كالغسل من الحدث الأكبر، وحل كل حيوان البحر داخلا أيضا ولكن في مستوى الظنية التي يفيدها العام، ومن هذا الباب أيضا تفسير لفظ العاقد من حالف أو واقف أو نحوهما بما دل عليه سببه ومناسبة كلامه، وهو ما يسميه الفقهاء ببساط اللفظ، ويرجعون إليه تفسير مقتضى اليمين بالله أو بالطلاق أو غيرها.

وهذه الأسس النظرية التي وضعها ابن تيمية للتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، وإدراك مقصود اللفظ، نجد لها تطبيقات في كتابات الشيخ تعطي بعدا تفصيليا وتوضيحيا لهذه النظرية، وتجعل لتطبيقاتها آفاقا رحبة يمكن البناء عليها والسير ضمن إطارها، ولتتضح الصورة أكثر لنأخذ هذا النموذج من فقه الشيخ:

يقول ابن تيمية: «العلم بالعام عاما يقتضي العلم بالخاص، والقصد للمعنى العام عاما يوجب القصد للمعنى الخاص؛ فإنك إذا علمت أن كل مسكر خمر، وعلمت أن النبيذ

---

(١) حديث أبي هريرة عند أحمد وأصحاب السنن، أخرجه أحمد في المسند (٢٣٧/٢، ٣٦١، ٣٧٨، ٣٩٢)، وأبو داود-كتاب الطهارة-باب الوضوء بماء البحر-حديث (٨٣)، والترمذي-كتاب الطهارة-باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور-حديث (٦٩) وقال: "حديث حسن صحيح"، والنسائي-أبواب المياه-ذكر ماء البحر والوضوء منه-حديث (٥٨)، وابن ماجه-كتاب الطهارة وسننها-باب الوضوء بماء البحر-حديث (٣٨٦)

مسكر ؛ كان علمك بذلك الأمر العام وبحصوله في الخاص موجبا لعلمك بوصف الخاص، كذلك إذا كان قصدك طعاما مطلقا أو مالا مطلقا وعلمت وجود طعام معين أو مال معين في مكان حصل قصدك له إذ العلم والقصد يتطابقان في مثل هذا، والكلام بين مراد المتكلم ومقصوده، فإذا أمر بفعل باسم دال على معنى عام مريدا به فعلا خاصا ؛ كان ما ذكرناه من الترتيب الحكمي يقتضي أنه قاصد بالأولى لذلك المعنى العام، وأنه إنما قصد ذلك الفعل الخاص لحصوله به، ففي قوله: "أكرمه" طلبان، طلب للإكرام المطلق، وطلب لهذا الفعل الذي يحصل به المطلق ؛ وذلك لأن حصول المعين مقتض لحصول المطلق وهذا معنى صحيح إذا صادف فطنة من الإنسان وذكاء انتفع به في كثير من المواضع وعلم به طريق البيان والدلالة»[(١)].

القاعدة عند بقية الأصوليين

إذا كانت القاعدة في نصها تكاد تختص بابن تيمية، فإن معناها ومدلولها يشترك فيه معه غيره، فكل الأصوليين يتفقون من حيث الجملة على أن مراد المتكلم له مركز الصدارة في كل تفسير لفظي، وهو أمر قد مرت مناقشته في قواعد سابقة[(٢)].

وتلك الأهمية ليست محل خلاف عند الأصوليين -كما عرفنا- ؛ ولهذا نجد ابن حزم يعتبر أن التوصل لمعرفة مراد المتكلم هو الغرض من وضع الأسماء والمسميات، فيقول: «إن لكل مسمى من عرض أو جسم اسما يختص به، يتبين به مما سواه من الأشياء ؛ ليقع بها التفاهم ؛ وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطِب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبدا، ولبطل خطاب الله تعالى لنا، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ

---

(١) اقتضاء السراط المستقيم ص١٩٥-١٩٦

(٢) انظر: ص [٧٦٢]

﴿٤﴾ (إبراهيم ٤))[1].

مظاهر اهتمام الأصوليين بمراد المتكلم

ومن خلال اهتمام الأصوليين بمراد المتكلم، ومقصوده من لفظه، يمكننا أن نجزم بموقفهم مما دلت عليه القاعدة من وجوب حمل التفسير اللفظي على ظاهر المقصود دون غيره، إذا دار الاحتمال بينهما على الوجه الذي سبق بيانه، بل إننا نجد مواقفهم في ذلك تكاد تتطابق مع رأي ابن تيمية في كل جزئية من جزئيات هذه القاعدة، كما شرحناها أعلاه، ونجد لهذا الاهتمام عندهم عدة مظاهر تؤكد هذا المعنى وتوضحه، منها:

أولا: وجوب الحمل على مراد المتكلم في الوجوه المحتملة

يتفق الأصوليون على أن اللفظ متى احتمل أكثر من وجه سواء كان ذلك بسبب تعدد المجازات أو اختلاف الحقائق، فإنه يحمل من ذلك على ما كان مقصودا لقائله، متى عرف هذا المقصود، بقرينة أو نحوها.

فهذا أبو الحسين البصري عندما يتحدث عن تعدد أوجه المجاز يقرر هذا المعنى فيقول: ((لا بد في تساوي وجوه المجاز من أن يكون مراد المتكلم واحدا منهما، ولا بد من أن يدل على مراده منها، فأما إن دلت الدلالة على أن بعض وجوه المجاز لم يرد؛ فانه يجب حمل الخطاب على الوجه الآخر إن لم يبق إلا وجه واحد، وإن بقي أكثر من وجه واحد حمل عليها، إما على الجمع، وإما على البدل على قول من أجاز ذلك، ومن لم يجز ذلك يقول لا بد من قرينة، فان دلت الدلالة على أن غير الظاهر مراد فلا يخلو إما أن تعينه أو لا تعينه؛ فان لم تعينه فالقول فيه كالقول في القرينة الدالة على أن المراد ليس هو الظاهر، وإن عينته وجب حمله على ذلك المعين))[2]، وهنا نلحظ ربطا مباشرا بين ظهور المراد وعدم ظهوره في التفسير

---

(١)الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣/ ٢٧٠

(٢)المعتمد ٢/ ٣٥٠

المعتمد للفظ في رأي أبي الحسين، وهو انسجام تام مع مدلول قاعدتنا كما ترى.

وفي نفس الإطار نجد الأسنوي يعتبر الرجوع في التفسير اللفظي إلى مراد المتكلم قاعدة مطردة يجب الالتزام بها، فيقرر ذلك متخذا من (المتكلم بلفظ يحتمل الطلاق) مثالا تطبيقيا فيقول: ((وكان مقتضى القاعدة أن يراجع في هذا كله، فإن أراد ما يقتضي إيقاع الطلاق أوقعناه، وإن لم يرد شيئا، أو تعذرت إرادته بموت أو غيره، فإن جعلناه متواطئا لم تطلق؛ لأنه حينئذ يكون أعم والأعم لا يدل على الأخص المقتضي للوقوع وهو الحال، وإن جعلناه مشتركا وهو الظاهر الموافق لما ذكروه في المضارع فكذلك أيضا؛ لأنا إن لم نحمل المشترك على جميع معانيه فواضح، وإن حملناه عليها فذلك إنما كان للاحتياط في تحصيل مراد المتكلم، والاحتياط لا يجب سلوكه في الطلاق وغيره مما ذكرناه؛ لأنه عكس المقصود))[١].

وهنا في كلام الأسنوي نلتقط شاهدا آخر من شواهد أهمية مراد المتكلم في التفسير اللفظي عند الأصوليين، له ارتباط وثيق بهذا المظهر، وهو (مراعاة الاحتياط في تحصيل هذا المراد) ومعناه: أنه عندما يكون للفظ أكثر من معنى لا مرجح بينها كالمشترك، فإنه يحمل على كل تلك المعاني المحتملة تحصيلا لمراد المتكلم، واحتياطا له؛ لأنا إذا حملناه عليها كلها تيقنا بأن مراد المتكلم واحدا منها بلا شك فحصل المقصود، بخلاف ما لو فسرناه ببعضها دون بعض، حيث يحتمل أن يكون المراد ضمن ما تم تجاهله من تلك المعاني المحتملة، وقد أشار الأسنوي إلى المسألة في موضع آخر فقال: ((هل يجب حمل اللفظ الصالح للمعنيين عليهما معا إذا لم تقم قرينة على شيء؟ فيه مذهبان: مذهب الشافعي أنه يجب احتياطا في تحصيل مراد المتكلم؛ لأنا إن لم نحمله على واحد منهما لزم التعطيل، أو حملناه على واحد لزم الترجيح بلا مرجح))[٢].

ومراعاة لهذا الاحتياط في تحصيل مراد المتكلم يقرر الشوكاني وجوب حمل العام على

---

(١)الكوكب الدري ١/ ٢٣٤

(٢)التمهيد للأسنوي ١/ ١٧٧

عمومه إذا عدمت قرينة التخصيص فيقول: ((لأن السامع إذا لم يجد قرينة تدل على التخصيص حمل اللفظ على عمومه فيحصل مراد المتكلم))(١).

وأما السبكي فيرى أن كل تفسير للفظ وحمل له على معنى دون آخر، سواء في بين الحقيقة والمجاز، أو في حالة التواطؤ والاشتراك، فإنه إنما يمثل اعتقاد الفاعل بأن ذلك هو مراد المتكلم؛ ليؤكد بذلك أيضا ترسخ هذا الأساس التفسيري، كما يقول: ((والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده، فالمراد كاعتقاد الشافعي أن الله تعالى أراد بالقرء الطهر، واعتقاد أبي حنيفة أنه تعالى أراد الحيض، المشتمل نحو حمل من يحمل المشترك على معانيه إذا تجرد عن القرائن؛ لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا))(٢).

ثانيا: اعتبار مراد المتكلم معيارا لوضوح النص أو خفائه،وقطعيته أو ظنيته

يعتبر الأصوليون -في مظهر آخر من مظاهر اهتمامهم بمراد المتكلم- درجة وضوح هذا المراد معيارا يحكم من خلاله على اللفظ بحظه من الظهور والخفاء، وبالتالي قطعية الدلالة وظنيتها، فمتى كان مراد المتكلم واضحا لا خفاء فيه ولا لبس؛ كان النص مبينا، ومتى قلت درجة الوضوح فيه كان مجملا، وتتفاوت درجات الإجمال والبيان فيه بحسب ذلك، كما سبق في التمهيد لهذا الفصل.

ولهذا نرى صاحب "المطلع" في تعريفه للمبيَّن-بالفتح- يضع هذا المعيار أساسا في التعريف فيقول: ((وأما المبيَّن فهو في مقابلة المجمل، وهو: الذي يفهم منه عند الإطلاق مراد المتكلم، أو ما احتمل أمرين في أحدهما أظهر من الآخر))(٣)، وهنا نجد إشارة إلى ارتباط ظهور المعنى بمراد المتكلم، وأن ذلك معقد البيان في حالة الاحتمال، في تصريح آخر بمدلول

---

(١)إرشاد الفحول ص٥٨

(٢)الابهاج ١/٢٦٤

(٣)المطلع على أبواب المقنع ص٣٩٤

قاعدتنا.

كما يعرف (ابن بدران) المبيِّن -بالكسر- فيقول: ((وأما المبين به وهو ما يحصل به البيان فإنه يكون بأمور: أحدها: القول بأن يقول المتكلم، أو من علم مراد المتكلم: المراد بهذا الكلام كذا، كقوله تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٣﴾ (القارعة ١-٣) فهذا إجمال، ثم بينه بقوله: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ۝٤﴾ (القارعة ٤) وكذا الآية بعدها، فبين أن القارعة تكون ذلك اليوم بهذه الصفة العظيمة))[1].

وأما السرخسي فيشرح في مقارنة بين النص والظاهر والمفسر (وهو المبين بالاصطلاح الحنفي) دور مراد المتكلم المحوري في درجة الظهور والخفاء، وتأثيره في قطعية النص وظنيته، فيقول رحمه الله: ((موجب النص ما هو موجب الظاهر، ولكنه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلم، وإنما يظهر ذلك عند المقابلة، ويكون النص أولى من الظاهر، وأما المفسر فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به، مكشوفا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل، فيكون فوق الظاهر والنص؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر، سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام، بأن لا يكون محتملا إلا وجها واحدا، ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة، فيكون مكشوفا ببيان الصيغة، أو يكون بقرينة من غير الصيغة فيتبين به المراد بالصيغة لا لمعنى من المتكلم، فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصا، واحتمال التخصيص إن كان عاما، مثاله قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠﴾ (الحجر ٣٠) فإن اسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص فبقوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾ ينقطع هذا الاحتمال، ويبقى احتمال الجمع والافتراق فبقوله: ﴿أَجْمَعُونَ﴾ ينقطع احتمال تأويل الافتراق، وتبين أن المفسر حكمه زائد على حكم النص والظاهر، فكان

---

(١)المدخل ص٢٦٧

ملزما موجبه قطعا على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل))[١].

رأي ابن القيم

وأما العلامة ابن القيم رحمه الله فإنا نجد لديه ما يمكن أن نسميه نظرية متكاملة حول مدلول هذه القاعدة، بكل محاورها التي تناولها بها شيخ الإسلام ابن تيمية، وبكل جوانبها التي أشار إليها بقية الأصوليين، مما يشكل رؤية كلية تقدم لنا حول هذه القاعدة شرحا ضافيا وافيا يؤكد مضمونها ويرسخ محتواها فوق ما سبق، ولا غرو فهو تلميذ ابن تيمية، ومن علمه نهل، فلا غرابة أن تأتي بحوثه خادمة لآراء شيخه، توضيحا وبيانا، توجيها واستدلالا، كما هو الحال هنا.

أولا : أثر الألفاظ والمعاني وعلاقتها بمراد المتكلم

يقارن ابن القيم بين ألفاظ المتكلمين ومعانيها، فيعتبر الجميع خادما لمراد المتكلم، وكل واحد منهما تتحدد أهميته بحسب ما يؤديه من خدمة لهذا الهدف الرئيس، مما يؤكد أهمية المراد، ومحوريته في قضية اللفظ كما تنطق به القاعدة، وهذا ما يشرحه فيقول: ((والتعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان، كما إذا قال الدليل لغيره: لا تسلك هذا الطريق؛ فإن فيها من يقطع الطريق، أو هي معطشة مخوفة، علم هو وكل سامع أن قصده أعم من لفظه، وأنه أراد نهيه عن كل طريق هذا شأنها، فلو خالفه وسلك طريقا أخرى عطب بها؛ حسن لومه ونسب إلى مخالفته ومعصيته، ولو قال الطبيب للعليل وعنده لحم ضأن: لا تأكل الضأن؛ فإنه يزيد في مادة المرض؛ لفهم كل عاقل منه أن لحم الإبل والبقر كذلك، ولو أكل منهما لعد مخالفا، والتحاكم في ذلك إلى فطر الناس

---

(١)أصول السرخسي ١/ ١٦٥

وعقولهم، ولو منّ عليه غيره بإحسانه؛ فقال: والله لا أكلت له لقمة، ولا شربت له ماء، يريد خلاصه من منته عليه، ثم قبل منه الدراهم والذهب والثياب والشاة ونحوها؛ لعده العقلاء واقعا فيما هو أعظم مما حلف عليه، ومرتكبا لذروة سنامه، ولو لامه عاقل على كلامه لمن لا يليق به محادثته من امرأة أو صبي فقال: والله لا كلمته، ثم رآه خاليا به يواكله ويشاربه ويعاشره ولا يكلمه لعدوه مرتكبا لأشد مما حلف عليه وأعظمه»[(١)].

ويعتبر ابن القيم كل غلط في التفسير اللفظي راجعا إلى اضطراب في فهم ومعرفة مراد المتكلم، بسبب خلل في فهم المعنى أو اللفظ، كما يوضح مشيرا إلى أغلاط أصحاب الألفاظ وأصحاب المعاني فيقول: «وقد يعرض لكل من الفريقين ما يخل بمعرفة مراد المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها، وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ، فهذه أربع آفات هي منشأ غلط الفريقين، ونحن نذكر بعض الأمثلة لذلك ليعتبر به غيره، فنقول: قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝﴾ (المائدة ٩٠)، فلفظ الخمر عام في كل مسكر، فإخراج بعض الأشربة المسكرة عن شمول اسم الخمر لها تقصير به وهضم لعمومه، بل الحق ما قاله صاحب الشرع: كل مسكر خمر، وإخراج بعض أنواع الميسر عن شمول اسمه لها تقصير أيضا به وهضم لمعناه، فما الذي جعل النرد الخالي عن العوض من الميسر وأخرج الشطرنج عنه مع أنه من أظهر أنواع الميسر، كما قال غير واحد من السلف: إنه ميسر، وقال علي كرم الله وجهه: هو ميسر العجم، وأما تحميل اللفظ فوق ما يحتمله فكما حمل لفظ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ (النساء ٢٩)، وقوله في آية البقرة: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً

---

(١) إعلام الموقعين ١/٢١٧

تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾ (البقرة ٢٨٢) مسألة العينة، التي هي ربا بحيلة، وجعلها من التجارة، لعمر الله إن الربا الصريح تجارة للمرابي وأي تجارة، وكما حمل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ (البقرة ٢٣٠) على مسألة التحليل، وجعل التيس المستعار الملعون على لسان رسول الله ﷺ داخلا في اسم الزوج، وهذا في التجارة يقابل الأول في التقصير؛ ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ أصل العلم وقاعدته وأخيته، التي يرجع إليها، فلا يخرج شيئا من معاني ألفاظه عنها، ولا يدخل فيها ما ليس منها بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها)).

وعلى هذا الأساس ينظم ابن القيم العلاقة القائمة بين المعاني والألفاظ من جهة ومراد المتكلم من جهة فيضعها في أقسام ثلاثة كما يلي:

((القسم الأول: أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه، وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية، وحال المتكلم به وغير ذلك، كما إذا سمع العاقل والعارف باللغة قوله ﷺ:"إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب وكما ترون الشمس في الظهيرة صحوا ليس دونها سحاب لا تضارون في رؤيته إلا كما تضارون في رؤيتها"[(١)]؛ فإنه لا يستريب ولا يشك في مراد المتكلم، وأنه رؤية البصر حقيقة، وليس في الممكن عبارة أوضح ولا أنص من هذه، ولو اقترح على أبلغ الناس أن يعبر عن هذا المعنى بعبارة لا تحتمل غيره لم يقدر على عبارة

---

(١)أخرجه البخاري في صحيحه برقم(٥٢١) في كتاب موقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، ومسلم برقم (١٠٠٢) في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي العصر والفجر، عن جرير بن عبد الله، ولفظ البخاري: "كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً يَعْنِي الْبَدْرَ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا"

أوضح، ولا أنص من هذه وعامة كلام الله ورسوله ﷺ من هذا القبيل فإنه مستول على الأمد الأقصى من البيان.

القسم الثاني: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين، بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان: أحدهما: أن لا يكون مريدا لمقتضاه ولا لغيره، والثاني: أن يكون مريدا لمعنى يخالفه، فالأول كالمكره والنائم والمجنون ومن اشتد به الغضب والسكران، والثاني كالمعرِّض والمورى والملغز والمتأول.

القسم الثالث: ما هو ظاهر في معناه، ويحتمل إرادة المتكلم له، ويحتمل إرادته غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللفظ دال على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختيارا»[1].

ثانيا: وجوب حمل اللفظ على مراد قائله

وانطلاقا من هذا الأساس يقرر ابن القيم الحكم الذي تضمنته قاعدتنا من وجوب حمل اللفظ على مراد قائله متى ظهر هذا المراد بطريقة من الطرق، ويعطي أمثلة مستفيضة لطرق معرفة مراد المتكلم، فيقول: «فمن عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان، عُمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة أو بإيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يُخل بها، أو من مقتضى كماله، وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره ومشبهه، فيقطع العارف به وبحكمته وأوصافه على أنه يريد هذا ويكره هذا، ويحب هذا ويبغض هذا، وأنت تجد من له اعتناء شديد بمذهب رجل وأقواله كيف يفهم مراده من تصرفه ومذاهبه، ويخبر عنه بأنه يفتي بكذا ويقوله، وأنه لا يقول بكذا ولا يذهب إليه، لما لا يوجد

---

(١) اعلام الموقعين ١/ ٢٢٠

في كلامه صريحا، وجميع أتباع الأئمة مع أئمتهم بهذه المثابة))[١].

وبناء على التقسيم الذي وضعه للعلاقة بين الألفاظ ومعانيها ومراد المتكلمين بها يقيم نظريته هذه في وجوب حمل كلام المتكلم على مقصوده منه في كل حال، فيقول بانيا على التقسيم المشار إليه: ((فهذه أقسام الألفاظ بالنسبة إلى إرادة معانيها، ومقاصد المتكلم بها، وعند هذا يقال: إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام، أو لم يظهر قصد يخالف كلامه؛ وجب حمل كلامه على ظاهره، والأدلة التي ذكرها الشافعي -رضي الله عنه- وأضعافها، كلها إنما تدل على ذلك، وهذا حق لا ينازع فيه عالم، والنزاع إنما هو في غيره، إذا عرف هذا فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، وحمل كلام المكلف على ظاهره، الذي هو ظاهره وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه))[٢].

أدلة القاعدة

لعل فيما سبق ما يؤكد على ثبوت معنى هذه القاعدة، وترسخ مدلولها، وصحة الاحتجاج بها، سواء من خلال اتفاق العلماء على مضمونها كما قررناه، أو من خلال مقتضيات العقل والفطرة التي بيناها، هذا بالإضافة إلى ما سبق تناوله من أهمية لمراد المتكلم، وحجية الاعتماد عليه في التفسير اللفظي، ولهذا سأشير هنا فوق ذلك إلى بعض جوانب إضافية تستكمل ما سبق، كما يلي:

أولا: الاعتماد في التفسير اللفظي على نية ومقصود المتكلم

وقد سبقت الأدلة على هذا المعنى مستوفاة ضمن قاعدة (كل اسم ليس له حد

---

(١)اعلام الموقعين ١/ ٢١٨

(٢)اعلام الموقعين ٣/١٠٩-١١٠

في اللغة ولا في الشرع يرجع في حده للعرف)[1]، فإنها تدل على مضمون هذه القاعدة من حيث دلالتها على أن نية المتكلم ومقصوده من لفظه لها مكان الصدارة في التفسير؛ انطلاقا من مكانة النية في التشريع، وهذا الأساس الاستدلالي هو ما يشير إليه ابن القيم بقوله: «وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده، وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلا وتحريما، فيصير حلالا تارة، وحراما تارة أخرى باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحا تارة وفاسدا تارة باختلافها، وهذا كالذبح فإن الحيوان يحل إذا ذبح لأجل الأكل، ويحرم إذ ذبح لغير الله، وكذلك الحلال يصيد الصيد للمحرم فيحرم عليه، ويصيده للحلال فلا يحرم على المحرم، وكذلك الرجل يشتري الجارية ينوى أن تكون لموكله فتحرم على المشتري، وينوى أنها له فتحل له وصورة العقد واحدة، وإنما اختلفت النية والقصد، وكذلك صورة القرض وبيع الدرهم بالدرهم إلى أجل، صورتهما واحدة، وهذا قربة صحيحة، وهذا معصية باطلة بالقصد، وكذلك عصر العنب بنية أن يكون خمرا معصية، ملعون فاعله على لسان رسول الله ﷺ، وعصره بنية أن يكون خلا، أو دبسا جائز، وصورة الفعل واحدة، وكذلك السلاح يبيعه الرجل لمن يعرف أنه يقتل به مسلما حرام باطل؛ لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان، وإذا باعه لمن يعرف أنه يجاهد به في سبيل الله، فهو طاعة وقربة، وكذلك عقد النذر المعلق على شرط ينوي به التقرب والطاعة، فيلزمه الوفاء بما نذره، وينوي به الحلف والامتناع فيكون يمينا مكفرة، وكذلك تعليق الكفر بالشرط ينوي به اليمين والامتناع فلا يكفر بذلك، وينوي به وقوع الشرط فيكفر عند وجود الشرط، ولا يكفر إن نوى به اليمين، وصورة اللفظ واحدة، وكذلك ألفاظ الطلاق صريحها وكنايتها ينوى بها الطلاق فيكون ما نواه، وينوى به غيره فلا تطلق، وكذلك قوله: أنت عندي مثل أمي ينوي بها الظهار فتحرم عليه، وينوي به أنها مثلها في الكرامة فلا تحرم عليه، وكذلك من

---

(١)راجع ص [٧٦٣]

أدى عن غيره واجبا ينوي به الرجوع ملكه، وإن نوى به التبرع لم يرجع»[1].

ثانيا: أن العبرة بإرادة المتكلم دون لفظه عقلا وشرعا

ويدل على مضمون القاعدة أيضا اتفاق العقلاء في كل لغة ولسان، وتظافر أدلة الشرع على أن إرادة المتكلم من لفظه هي المعتبر، حتى لو كان لفظه بخلاف نيته، أو يظهر عليه غير ما نواه، فإنه يحمل على ما ثبتت نيته به، فكيف لو ظهرت نيته من لفظه، فلا شك حينئذ من حمل لفظه على ما ظهرت إرادته له، وهذا ما يشرحه ابن القيم بقوله: «العبرة بالإرادة لا باللفظ، وهذا أمر يعم أهل الحق والباطل، لا يمكن دفعه، فاللفظ الخاص قد ينتقل إلى معنى العموم بالإرادة، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة، فإذا دعي إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، أو قيل له: نم، فقال: والله لا أنام، أو اشرب هذا الماء، فقال: والله لا أشرب، فهذه كلها ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم التي يقطع السامع عند سماعها بأنه لم يرد النفي العام إلى آخر العمر، والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال، كما كان الذين لا يفقهون إذا خرجوا من عند النبي ﷺ يقولون ماذا قال آنفا، وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ۝٧٨﴾ (النساء ٧٨)، فذم من لم يفقه كلامه، والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم، وقد كان الصحابة يستدلون على إذن الرب تعالى وإباحته بإقراره وعدم إنكاره عليهم في زمن الوحي، وهذا استدلال على المراد بغير لفظ، بل بما عرف من موجب أسمائه وصفاته، وأنه لا يقر على باطل حتى يبينه، وكذلك استدلال الصديقة الكبرى أم المؤمنين خديجة بما عرفته من حكمة الرب تعالى وكمال أسمائه وصفاته ورحمته أنه لا يخزي محمدا ﷺ؛ (فإنه يصل

---

(١) اعلام الموقعين ٣/١٠٨-١٠٩

الرحم، ويحمل الكل، ويقري الضيف، ويعين على نوائب الحق)، وإن من كان بهذه المثابة فإن العزيز الرحيم الذي هو أحكم الحاكمين وإله العالمين لا يخزيه، ولا يسلط عليه الشيطان، وهذا استدلال منها قبل ثبوت النبوة والرسالة، بل استدلال على صحتها وثبوتها في حق من هذا شأنه، فهذا معرفة منها بمراد الرب تعالى، وما يفعله من أسمائه وصفاته وحكمته ورحمته وإحسانه، ومجازاته المحسن بإحسانه، وأنه لا يضيع أجر المحسنين، وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها ﷺ، وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ ثم يعدل عنه إلى غيره البتة»[(١)].

ثالثا: توقف دلالة اللفظ على معرفة المراد به في حالة الاحتمال

مما يستدل به هنا أن اللفظ إنما يراد للاستدلال به، واستنباط المعاني منه، وكل ذلك يتوقف على معرفة مراد قائله به، وإذا كان ذلك فمتى عرف هذا المراد وجب حمله عليه، حتى يمكن اتخاذه دليلا، والاستفادة منه على وجه صحيح، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية عندما أورد القاعدة قائلا: «وإذا دار حمل اللفظ بين ما الظاهر إرادته وبين ما الظاهر عدم إرادته: كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب؛ فإن اللفظ إنما يعمل به لكونه دليلا على المقصود، فإذا كان في نفسه محتملا وقد ترجح أحد الاحتمالين، تعين الصرف إليه، فإذا انضم إلى ذلك أنه تخصيص للعموم ببعض الأفراد التي نسبتها ونسبة غيرها إلى غرض الواقف سواء، كان كالقاطع في العموم»[(٢)].

رابعا: ظهور مراد المتكلم علامة شرعية على أنه المقصود فكان هو المعتبر

عهد من استعمالات الشرع أنه يضع علامات تكون دلائل منضبطة على ما يشرعه من أحكام، وما يرمي إليه من مقاصد، عندما لا تكون هذه الأحكام والمقاصد ذات أوجه

---

(١) اعلام الموقعين ١/٢١٨-٢١٩

(٢) المجموع ١٤٨/٣١

منضبطة، وعلى هذا النحو يعتبر الشرع الظاهر من إرادة المتكلم علامة معتبرة على توجه قصده إليه، وكونه مرجعا متى ظهر، وإلى هذا يشير السرخسي في شرحه التالي: ((التمييز بين ما هو مراد المتكلم وبين ما ليس بمراد له قبل أن يظهر دليله فيه حرج عظيم، وسقط اعتباره شرعا، ويقام السبب الظاهر الدال على مراده -وهو صيغة العموم- مقام حقيقة الباطن الذي لا يتوصل إليه إلا بحرج، ألا ترى أن خطاب الشرع يتوجه على المرء إذا اعتدل حاله، ولكن اعتدال الحال أمر باطن وله سبب ظاهر من حيث العادة، وهو البلوغ عن عقل، فأقام الشرع هذا السبب الظاهر مقام ذلك المعنى الباطن للتيسير، ثم دار الحكم معه وجودا وعدما، حتى إنه وإن اعتدل حاله قبل البلوغ يجعل ذلك كالمعدوم حكما في حق توجه الخطاب عليه، ولو لم يعتدل حاله بعد البلوغ عن عقل كان الخطاب متوجها أيضا لهذا المعنى، ومن نظر عن إنصاف لا يشكل عليه أن الحرج في التأمل في إرادة المتكلم ليتميز به ما هو مراد له مما ليس بمراد فوق الحرج بالتأمل في أحوال الصبيان ليتوقف على اعتدال حالهم، وهذا أصل كبير في الفقه؛ فإن الرخصة بسبب السفر تثبت لدفع المشقة، كما قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة ١٨٥) ، ثم حقيقة المشقة باطن تختلف فيه أحوال الناس، وله سبب ظاهر وهو السير المديد، فأقام الشرع هذا السبب مقام حقيقة ذلك المعنى، وأسقط وجود حقيقة المشقة في حق المقيم؛ لانعدام السبب الظاهر، إلا إذا تحققت الضرورة عند خوف الهلاك على نفسه، فذلك أمر وراء المشقة، وأثبت الحكم عند وجود السبب الظاهر، وإن لم تلحقه المشقة حقيقة))[(١)].

خامسا: أن عدم حمل كلام المتكلم على مراده يعطل دلالة الألفاظ

يدل على وجوب حمل كلام المتكلم على ما ظهرت إرادته له، أن عدم ذلك وادعاء عدم إمكانه، أو تعذر الاطلاع على مراد المتكلم، يلزم منه بطلان دلالة الألفاظ، وتعطيل

(١)أصول السرخسي ١/ ١٤٠

الاستفادة منها، فوجب التزامه والمصير إليه؛ حتى تبقى دلالة الألفاظ على معانيها قائمة، وأدائها لوظيفتها متحققة، وهذا ما يوضحه ابن القيم نقلا عن الإمام الشافعي –رحمهما الله– فيقول: «قال الشافعي: وحديث رسول الله ﷺ على ظاهره بتٌّ، ومن ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم؛ لأن العلم بمراده موقوف على العلم بانتفاء عشرة أشياء؛ فهو ملبوس عليه ملبس على الناس؛ فإن هذا لو صح لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط، وبطلت فائدة التخاطب، وانتفت خاصية الإنسان، وصار الناس كالبهائم، بل أسوأ حالا، ولما علم غرض هذا المصنف من تصنيفه، وهذا باطل بضرورة الحس والعقل، وبطلانه من أكثر من ثلاثين وجها، مذكورة في غير هذا الموضع، ولكن حمل كلام المتكلمين على ظاهره لا ينبغي صرفه عن ذلك لدلالة تدل عليه كالتعريض ولحن الخطاب والتورية وغير ذلك، وهذا أيضا مما لا ينازع فيه العقلاء»[(١)].

من فروع وتطبيقات القاعدة

في حديثنا السابق وردت فروع وتطبيقات كثيرة على هذه القاعدة، وليس صعبا تلمس تلك الفروع من بين أسطر شرحنا أعلاه؛ ولكننا سنضيف هنا بشيء من التفصيل تلك التطبيقات الأساسية في إيراد القاعدة عند ابن تيمية وغيره، في باب المعاملات أولا، ثم في غيره ثانيا، كما يلي:

أولا: في باب المعاملات

كما عرفنا أعلاه أورد الشيخ القاعدة وهو في صدد الحديث عن لفظ الواقف، ضمن ألفاظ العاقدين، مقررا أنه متى كان هذا اللفظ محتملا لأكثر من وجه، وظهرت إرادة الواقف أو نحوه لوجه من هذه الأوجه، وجب تفسير لفظه بهذا الوجه الذي ظهرت إرادته، بمقتضى هذه القاعدة، وهذا ما يشرحه حين يقول: «إذا قال: وقفت على أولادي ثم على أولادهم ثم على أولاد أولادهم على أنه من توفي منهم عن ولد أو عن غير ولد، فإن إعادة الضمير

---

(١)اعلام الموقعين ٣/١٠٩

إلى الطبقة الثالثة ترجيح من غير مرجح، والظاهر، بل المقطوع به من حال العاقل: أنه لا يفعل ذلك؛ فإن العاقل لا يفرق بين المتماثلات من غير سبب: فإما أن يكون مقصوده إعطاء الأقرب إليه فالأقرب في جميع الطبقات إذا نقل نصيب الميت إلى ابنه في جميع الطبقات، أما كونه في بعض الطبقات يخص الأقربين إليه وفي بعضها بنقل النصيب إلى ولد الميت أو إلى ذوي طبقته: فما يكاد عاقل يقصد هذا، وإذا دار حمل اللفظ بين ما الظاهر إرادته وبين ما الظاهر عدم إرادته: كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب؛ فإن اللفظ إنما يعمل به لكونه دليلا على المقصود، فإذا كان في نفسه محتملا وقد ترجح أحد الاحتمالين، تعين الصرف إليه، فإذا انضم إلى ذلك أنه تخصيص للعموم ببعض الأفراد التي نسبتها ونسبة غيرها إلى غرض الواقف سواء، كان كالقاطع في العموم))[1].

ثانيا: مسائل متفرقة

نجد لهذه القاعدة تطبيقات متفرقة في شتى الأبواب الفقهية وغير الفقهية، سواء عند ابن تيمية أو عند غيره، ومن ذلك اعتمادهم في ألفاظ المكلفين على نياتهم، سواء في باب الطلاق والنكاح، أو في باب الأيمان والنذور، من أبواب الفقه، أو في باب الإيمان من أبواب العقيدة والتوحيد.

ولهذا نجد ابن تيمية يعتبر الرجوع إلى مقصود المتكلم في الألفاظ المحتملة، كصيغ اليمين بالطلاق أو النذر أو غيره، كأن يقول: إن قمت فأنت طالق، أو يقول: إن فعلت كذا فعلي عتق رقبة أو حج البيت، يعتبر الرجوع في كل ذلك إلى نية المتكلم ومقصوده أصلا مطردا ينبغي الالتزام به بمقتضى هذه القاعدة، وهذا ما يقرره بقوله: ((فالأصل في هذا أن ينظر إلى مراد المتكلم ومقصوده، فإن كان غرضه أن تقع هذه الأمور؛ وقعت منجزة أو معلقة، إذا قصد وقوعها عند وقوع الشرط، وإن كان مقصوده أن يحلف بها، وهو يكره وقوعها إذا حنث، وإن وقع الشرط، فهذا حالف بها لا موقع لها، فيكون قوله من باب اليمين، لا من

---

(١) المجموع ١٤٨/٣١

باب التطليق والنذر»[١].

وعلى ذات المنوال نجد الأسنوي يبني عدة فروع في أبواب فقهية مختلفة، منها باب المعاملات-محل بحثنا- فيقول: «إذا قال: لزوجته أنت طالق أو مطلقة، وقد جزموا فيها بالصراحة إلا على وجه غريب في مطلقة قاله الرافعي[٢]، وكذلك اسم المفعول في الوقف، كقوله: هذا موقوف على كذا، وقياسه في البيع وغيره كذلك، وهكذا القياس في باقي المشتقات، كقوله: أنا واقف هذا، أو مطلق للمرأة، أو بائع للشيء، أو مؤجر له، أو مزوج ابنتي أو جاريتي منك أو منكحها، أو يقول ابنتي أو جاريتي متزوجه منك، وكان مقتضى القاعدة أن يراجع في هذا كله فإن أراد ما يقتضي إيقاع الطلاق أوقعناه، وإن لم يرد شيئا أو تعذرت إرادته بموت أو غيره، فإن جعلناه متواطئا لم تطلق؛ لأنه حينئذ يكون أعم والأعم لا يدل على الأخص المقتضي للوقوع وهو الحال، وإن جعلناه مشتركا وهو الظاهر الموافق لما ذكروه في المضارع فكذلك أيضا؛ لأنا إن لم نحمل المشترك على جميع معانيه فواضح، وإن حملناه عليها فذلك إنما كان للاحتياط في تحصيل مراد المتكلم، والاحتياط لا يجب سلوكه في الطلاق وغيره مما ذكرناه؛ لأنه عكس المقصود»[٣].

---

(١)المجموع ٣٣/٦٠

(٢)عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني، أبو القاسم، شيخ الشافعية في زمانه، فقيه مفسر ومحدث من المجتهدين، ولد سنة ٥٥٧هـ ونشأ واستقر بقزوين وكان يلقي بها الدروس في مجالس عامة في التفسير والحديث، حج مرة ثم عاد واشتغل بالتدريس والتصنيف حتى مات سنة ٦٢٣هـ، أشهر مصنفاته "فتح العزيز شرح الوجيز" في فقه الشافعية. انظر: السير٢٢/٢٥٢، طبقات السبكي٨/٢٨١، الشذرات٥/١٠٨، الأعلام٤/٥٥

(٣)الكوكب الدري ١/٢٣٤-٢٣٥

المطلب الثالث: قواعد الأمر والنهي

القاعدة الثامنة عشرة

الأمر والنهي هما شرع الله[1]

شرح القاعدة

هذه قاعدة عظيمة من قواعد الشرع وأصول الفقه، جمعت بين دفتيها طرفي التشريع (هذا حلال وهذا حرام)، وفي رأيي أن هذه واحدة من مظاهر التوفيق التي واكبت فقه شيخ الإسلام، ووضعت له أسباب القبول والانتشار، حيث جاء وضعه لهذه القاعدة موفقا، وصوغه لها في هذه العبارة الجزلة دقيقا، فنظرة سريعة إلى نصوص الشرع ودواوين فقهه تظهر أن هذين العنصرين -الأمر والنهي- هما قالبه الذي يؤدي فيه مبادئه، ووسيلته التي يؤصل من خلالها قوانينه وأسسه، ولسوف تأتي لنا -إن شاء الله- شواهد تؤكد ذلك وتثبته.

سياق القاعدة وأهميتها عند الشيخ

السياق الذي أورد فيه الشيخ القاعدة يعطي دلالة واضحة على تجذر مفهومها عنده، وتأصل مقتضاها في موارد الشرع حسب رأيه، فقد أورد الشيخ القاعدة وهو يقسم التكاليف الشرعية إلى: عبادات تتوقف على تحقق الأمر، وعادات تأتي على العكس من ذلك فيكفي فيها انتفاء النهي، والشرع إما عبادة وإما عادة فانحصر بين الأمر والنهي، ولهذا يذيل الشيخ بيانه هذا بالإشادة بهذه القراءة الاستقرائية في نصوص الشرع، وفروع الشريعة، فيصفها بأنها **(قاعدة عظيمة نافعة)**، وهي نتيجة لم تأت عنده من فراغ، وإنما بناها الشيخ على نصوص ثابتة، واستدلالات قوية وواضحة، كما يظهر من كلامه رحمه الله، وإليك البيان:

«تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ١٧/٢٩

أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأن <u>الأمر والنهي هما شرع الله</u>، والعبادة لا بد أن تكون مأمورا بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة، وما لم يثبت من العبادات أنه منهي عنه كيف يحكم على أنه محظور؛ ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى ٢١)، والعادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَـٰلًا﴾ (يونس ٥٩)؛ ولهذا ذم الله المشركين الذين شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله وحرموا ما لم يحرمه في سورة الأنعام من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَـٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَـٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَـٰذَا لِشُرَكَآئِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَـٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾ وَقَالُواْ هَـٰذِهِۦٓ أَنْعَـٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَـٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَـٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ ۚ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ (الأنعام ١٣٦ـ١٣٨)، فذكر ما ابتدعوه من العبادات ومن التحريمات، وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار[1] ﷺ عن النبي ﷺ

(١)عياض بن حماربن أبي حمار بن عقال التميمي المجاشعي، كان صديقاً لرسول الله ﷺ قديماً، وكان إذا

قال: (قال الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا)[١]، وهذه "**قاعدة عظيمة نافعة**"))[٢].

وكما كان هذا الاحتفاء بالأمر والنهي، واعتبارهما مجمع الأحكام الشريعة، ومعقد نواصي الشريعة، كما نجد ذلك عند ابن تيمية فإننا نلمسه بوضوح عند غيره من علماء الشريعة، بل هو أمر متفق عليه بين الجميع، وإن لم يوله معظمهم عناية خاصة لاعتبارهم إياه -ربما- من المسلمات، كما سنعرف لا حقا إن شاء الله؛ ومن مظاهر هذا الاهتمام عند الأصوليين التنظيم الذي اصطلحوا عليه في التبويب الأصولي، الذي يقدمون فيه باب الأوامر والنواهي، إشارة منهم إلى أنه المدخل الرئيس إلى بقية أبواب التشريع التي يدرسها علم الأصول، ويضع قواعد استنباط أحكامها، وهذا ما نجده في التوضيح الذي يقدمه الرازي في "محصوله"، عندما يشرح نظام التبويب الأصولي، ويوضح وجه تقديم باب الأوامر والنواهي على غيره، فيقول:

((قد عرفت أن أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها، أما الطرق: فإما أن تكون **عقلية** أو **سمعية**، أما **العقلية** فلا مجال لها عندنا في الأحكام؛ لما بينا أنها لا تثبت إلا بالشرع، وأما عند المعتزلة فلها مجال؛ لأن حكم

قدم مكة لا يطوف إلا في ثياب رسول الله ﷺ لأنه من الجملة الذين كانوا لا يطوفون إلا في ثوب أحمس. انظر: الاستيعاب (١٢٣٢/٣) - الإصابة (٤٨/٥)

(١)حديث عياض بن حمار، أخرجه مسلم-كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها-باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار-حديث (٢٨٦٥)، والنسائي-كتاب فضائل القرآن-باب قراءة القرآن على كل الأحوال-حديث (٨٠٧٠)، وابن حبان في صحيحه-كتاب الرقائق-باب الخوف والتقوى-حديث (٦٥٣-٦٥٤)

(٢)المجموع ١٦/٢٩-١٨

العقل في المنافع الإباحة، وفي المضار الحظر، و أما **السمعية** فإما أن تكون **منصوصة** أو **مستنبطة**، أما **المنصوص** فهو إما قول أو فعل يصدر عمن لا يجوز الخطأ عليه، والذي لا يجوز الخطأ عليه هو الله تعالى ورسوله ﷺ ومجموع الأمة، والصادر عن الرسول ﷺ وعن الأمة إما قول أو فعل، والفعل لا يدل إلا مع القول، فتكون الدلالة القولية مقدمة على الدلالة الفعلية، والدلالة القولية إما أن يكون النظر في ذاتها، وهي **الأوامر والنواهي**، وإما في عوارضها إما بحسب متعلقاتها، وهي العموم والخصوص، أو بحسب كيفية دلالتها وهي المجمل والمبين، والنظر في الذات مقدم على النظر في العوارض فلا جرم **باب الأمر والنهي مقدم على باب العموم والخصوص**، ثم النظر في العموم والخصوص نظر في متعلق الأمر والنهي، والنظر في المجمل والمبين نظر في كيفية تعلق الأمر والنهي بتلك المتعلقات، ومتعلق الشيء متقدم على النسبة العارضة بين الشيء وبين متعلقه، فلا جرم قدمنا باب العموم والخصوص على باب المجمل والمبين»[(١)].

أما أهمية باب الأمر والنهي في الشرع عند ابن تيمية فلها شأن آخر، يقول رحمه الله: «وأما **فوائد الأمر والنهي**: فأعظم من أن يحصيها خطاب أو كتاب؛ بل هي الجامعة لكل خير يطلب ويراد، وفي الخروج عنها كل شر وفساد»[(٢)]، ولهذه الأهمية التي يراها ابن تيمية للأمر والنهي باعتبارهما مرد الشرع، وقطب رحاه، كما هو منطوق هذه القاعدة مظاهر عدة، ربما أمكننا الزعم بأنها: مجمع تلك الفوائد التي لا تحصى، وشواهد ذلك الفضل الذي لا ينسى، نذكر منها ما يلي:

أولا: الأوامر والنواهي ضرورة بشرية

يرى ابن تيمية أن أهمية الأمر والنهي بالنسبة للمخلوق جزء من تكوينه الخَلْقي، الذي

---

(١) المحصول ١/٥١-٥٢

(٢) المجموع ١١/٤١٦

لا يمكن أن يستغني عنه، كما لا يستغني عن الأكل والشرب؛ ولهذا كان لازما أن يتوفر له من ذلك ما يسد حاجته، ويلبي رغبته الفطرية، وكما يلزم أن ينتقي من مأكله ومشربه ما يصلح جسده، وإلا أداه إلى التلف أو الخلل، كذلك عليه أن ينتقي لنفسه من الأمر والنهي ما يناسبها، ويلائم فطرتها، وإلا أفضى إلى خلل وعطب أعظم من ذلك المترتب على فقد جسده حاجته من طعام وشراب، ومن هنا كانت أوامر الشرع ونواهيه ضرورية للمخلوق، كما يشرح الشيخ قائلا: «وكل بشر على وجه الأرض فلا بد له من أمر ونهي، ولا بد أن يأمر وينهى، حتى لو أنه وحده لكان يأمر نفسه وينهاها؛ إما بمعروف وإما بمنكر؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ (يوسف ٥٣)؛ فإن الأمر هو: طلب الفعل وإرادته؛ والنهي: طلب الترك وإرادته، ولا بد لكل حي من إرادة وطلب في نفسه، يقتضي بهما فعل نفسه ،ويقتضي بهما فعل غيره، إذا أمكن ذلك؛ فإن الإنسان حي يتحرك بإرادته، وبنو آدم لا يعيشون إلا باجتماع بعضهم مع بعض، وإذا اجتمع اثنان فصاعدا فلا بد أن يكون بينهما ائتمار بأمر وتناه عن أمر؛ ولهذا كان أقل الجماعة في الصلاة اثنين؛ كما قيل: الاثنان فما فوقهما جماعة؛ لكن لما كان ذلك اشتراكا في مجرد الصلاة حصل باثنين أحدهما إمام والآخر مأموم، كما قال النبي ﷺ لمالك بن الحويرث وصاحبه: (إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما؛ وليؤمكما أكبركما)[1] وكانا متقاربين في القراءة، وأما الأمور العادية ففي السنن أنه ﷺ قال: (لا يحل لثلاثة يكونون في سفر إلا أمروا عليهم أحدهم)[2]، وإذا كان الأمر والنهي من لوازم

---

(١)متفق عليه أخرجه البخاري (٢٦٩٣) كتاب الجهاد والسير – باب سفر الاثنين – عن مالك بن الحويرث قال انصرفت من عند النبي ﷺ فقال لنا أنا وصاحب لي"أذنا وأقيما وليؤمكما أكبركما" – ومسلم (٦٧٤) كتاب المساجد – باب من أحق بالإمامة – عن مالك بن الحويرث قال أتيت النبي ﷺ أنا وصاحب لي فلما أردنا الإقفال من عنده قال لنا"إذا حضرت الصلاة فأذنا ثم أقيما وليؤمكما أكبركما"

(٢)أخرجه أبو داود (٢٦٠٨) كتاب الجهاد – باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم – عن نافع عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم – و

وجود بني آدم : فمن لم يأمر بالمعروف الذي أمر الله به ورسوله ﷺ، وينه عن المنكر الذي نهى الله عنه ورسوله ﷺ ، ويؤمر بالمعروف الذي أمر الله به ورسوله ﷺ، ويُنه عن المنكر الذي نهى الله عنه ورسوله ﷺ؛ وإلا فلا بد أن يأمر وينهى، ويؤمر ويُنهى، إما بما يضاد ذلك، وإما بما يشترك فيه الحق الذي أنزل الله، بالباطل الذي لم ينزله الله، وإذا اتخذ ذلك دينا كان دينا مبتدعا، وهذا كما أن كل بشر فإنه متحرك بإرادته همام حارث، فمن لم تكن نيته صالحة، وعمله عملا صالحا لوجه الله، وإلا كان عملا فاسدا، أو لغير وجه الله، وهو الباطل، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ۝﴾ (الليل٤)، وهذه الأعمال كلها باطلة، من جنس أعمال الكفار ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَـٰلَهُمْ ۝﴾ (محمد ١)، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَـٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ۝﴾ (النور ٣٩)، وقال: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ۝﴾ (الفرقان ٢٣)، وقد أمر الله في كتابه بطاعته وطاعة رسوله ﷺ وطاعة أولي الأمر من المؤمنين؛ كما قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن

(٢٦٠٩) عن نافع عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم قال نافع فقلنا لأبي سلمة فأنت أميرنا – والبيهقي في السنن الكبرى ٢٥٧/٥ بمثله – وأحمد في المسند ١٧٦/٢ عن أبي سالم الجيشاني عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال "لا يحل ان ينكح المرأة بطلاق أخرى ولا يحل لرجل ان يبيع على بيع صاحبه حتى يذره ولا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة الا أمروا عليهم أحدهم ولا يحل لثلاثة نفر يكونون بأرض فلاة يتناجى اثنان دون صاحبهما " قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٨١/٤ رواه أحمد والطبراني وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وبقية رجال أحمد رجال الصحيح

تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ (النساء٥٩))»[١].

ثانيا: حاجة الناس الشديدة لمعرفة تفاصيل الأوامر والنواهي

ومن تلك الحاجة الفطرية تنبع حاجة الناس الملحة لمعرفة تفاصيل الأوامر والنواهي، وعلى درجة ومستوى اطلاعهم على دقائق ما يحويه هذا الباب تتوقف استقامة حياتهم، وسعادة معادهم، الأمر الذي جعل عناية العلماء قديما وحديثا بأدلة الأحكام بما تتضمنه من ذلك، أكثر من عنايتهم بنصوص الأخبار المحضة التي تخلو منه.

وهذا ما يقرر الشيخ حين يقول: «... كما نؤمر نحن أن نعمل بأحاديث الأحكام المعروفة عن النبي ﷺ؛ فإن العلماء اعتنوا بضبطها أكثر من اعتنائهم بضبط الخبريات، كأحاديث الزهد والقصص والفضائل ونحو ذلك؛ إذ حاجة الأمم إلى معرفة الأمر والنهي أكثر من حاجتهم إلى معرفة التفاصيل بالخبريات، التي يكتفى بالإيمان المجمل بها، وأما الأمر والنهي فلا بد من معرفته على وجه التفصيل؛ إذ العمل بالمأمور لا يكون إلا مفصلا، والمحظور الذي يجب اجتنابه لا بد أن يميز بينه بين غيره، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ (التوبة ١١٥)»[٢].

ولهذا يرى الشيخ أن الفقه في الدين -الذي هو مناط خيرية الأفراد كما جاء الحديث- معناه: معرفة وفهم واستيعاب الأوامر والنواهي، فهي عصب الحياة بالنسبة للدين، فهي تمثل الجانب العملي منه، كما يشير الشيخ بقوله: «قال ﷺ: (من يرد الله به خيرا يفقهه في

---

(١)المجموع٢٨/١٦٨-١٦٩

(٢)الجواب الصحيح ٣/٣٤-٣٥

الدين)[(١)] وإنما الفقه في الدين فهم معاني الأمر والنهي؛ ليستبصر الإنسان في دينه، ألا ترى قوله تعالى: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ (التوبة ١٢٢)، فقرن الإنذار بالفقه؛ فدل على أن الفقه: ما وزع عن محرم، أو دعى إلى واجب، وخوف النفوس مواقعه المحظورة، لا ما هون عليها استحلال المحارم بأدنى الحيل))[(٢)].

ثالثا: لزوم الأوامر والنواهي للمكلف شامل وعام

ومن مظاهر أهمية الأمر والنهي عند ابن تيمية التي تنبني على ما سبق: أنه يرى استمرار لزومهما للمكلف ما دام حيا، ويعتبر أن القول بانقطاع التكليف عن العبد في بعض الأحوال، وتعطل وظيفة الأمر والنهي في مرحلة معينة من مراحل الحياة، هو نوع من الابتداع، قد يصل بصاحبه على الكفر؛ وذلك لأن استمرار التكليف بمقتضى الأمر والنهي معلوم من الدين بالضرورة؛ إذ بهما جاءت الشريعة، وبهما ابتلى الله عباده، وعليهما تتوقف حكمة خلق

---

(١)متفق عليه أخرجه البخاري (٧١) كتاب العلم - باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين - عن بن شهاب قال قال حميد بن عبد الرحمن سمعت معاوية خطيبا يقول سمعت النبي ﷺ يقول "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وإنما أنا قاسم والله يعطي ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله"، ومسلم (١٠٣٧) كتاب الزكاة - باب النهي عن المسألة - عن عبد الله بن عامر اليحصبي قال سمعت معاوية يقول إياكم وأحاديث إلا حديثا كان في عهد عمر فإن عمر كان يخيف الناس في الله عز وجل سمعت رسول الله ﷺ وهو يقول من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وسمعت رسول الله ﷺ يقول "إنما أنا خازن فمن أعطيته عن طيب نفس فيبارك له فيه ومن أعطيته عن مسألة وشره كان كالذي يأكل ولا يشبع"

(٢) الفتاوى الكبرى ٣/٢٥٥

الثقلين كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ (الذاريات ٥٦).

يقول رحمه الله: «قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن الأمر والنهي لازم لكل عبد ما دام عقله حاضرا إلى أن يموت، لا يسقط عنه الأمر والنهي لا بشهوده القدر ولا بغير ذلك؛ فمن لم يعرف ذلك عرفه وبين له، فإن أصر على اعتقاد سقوط الأمر والنهي فانه يقتل، وقد كثرت مثل هذه المقالات في المستأخرين، وأما المستقدمون من هذه الأمة فلم تكن هذه المقالات معروفة فيهم، وهذه المقالات هي محادة لله ورسوله ﷺ ومعاداة له، وصد عن سبيله ومشاقة له، وتكذيب لرسله، ومضادة له في حكمه، وإن كان من يقول هذه المقالات قد يجهل ذلك، ويعتقد أن هذا الذي هو عليه هو طريق الرسول ﷺ، وطريق أولياء الله المحققين، فهو في ذلك بمنزلة من يعتقد أن الصلاة لا تجب عليه لاستغنائه عنها بما حصل له من الأحوال القلبية، أو أن الخمر حلال له لكونه من الخواص الذين لا يضرهم شرب الخمر، أو أن الفاحشة حلال له لأنه صار كالبحر لا تكدره الذنوب ونحو ذلك، ولا ريب أن المشركين الذين كذبوا الرسل يترددون بين البدعة المخالفة لشرع الله، وبين الاحتجاج بالقدر على مخالفة أمر الله، فهؤلاء الأصناف فيهم شبه من المشركين، إما أن يبتدعوا، وإما أن يحتجوا بالقدر، وإما أن يجمعوا بين الأمرين، كما قال تعالى عن المشركين: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾(الأعراف٢٨) ، وكما قال تعالى عنهم: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ (الأنعام ١٤٨)، وقد ذكر عن المشركين ما ابتدعوه من الدين، الذي فيه تحليل الحرام، والعبادة التي لم يشرعها الله، بمثل قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ﴾ (الأنعام ١٣٨) إلى آخر

السورة))[١].

ولهذا يرى ابن تيمية أن إنكار الأمر والنهي أعظم من إنكار القدر، وما يترتب عليه من المفاسد أسوأ، فيقول: ((وأما المعتزلة فهم ينفون الصفات ويقاربون قول جهم لكنهم ينفون القدر ؛ فهم وإن عظموا الأمر والنهي والوعد والوعيد ؛ وغلوا فيه ؛ فهم يكذبون بالقدر ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب ، والإقرار بالأمر والنهي والوعد والوعيد مع إنكار القدر خير من الإقرار بالقدر مع إنكار الأمر والنهي والوعد والوعيد ولهذا لم يكن في زمن الصحابة والتابعين من ينفي الأمر والنهي والوعد والوعيد وكان قد نبغ فيهم القدرية كما نبغ فيهم الخوارج: الحرورية وإنما يظهر من البدع أولا ما كان أخفى وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة فهؤلاء المتصوفون الذين يشهدون الحقيقة الكونية مع إعراضهم عن الأمر والنهي : شر من القدرية المعتزلة ونحوهم: أولئك يشبهون المجوس وهؤلاء يشبهون المشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾ (الأنعام ١٤٨)، والمشركون شر من المجوس فهذا أصل عظيم على المسلم أن يعرفه))[٢].

العلاقة بين الأمر والنهي

ينقسم الكلام إلى قسمين: خبر ، وهو ما يصح أن يوصف بصدق أو كذب، نحو "قام وقعد"، **وإنشاء**، وهو ما لا يصح فيه ذلك، نحو "قم واقعد"، والأمر والنهي من قسم الإنشاء، وهذا ما يقرره ابن تيمية مشيرا إلى صحة إطلاق اسم الكلام على كل واحد من أجزائه، التي منها الأمر والنهي، فصح من هنا- ضمن أسباب أخرى- أن يطلق اسم الكلام على هذا القسم منفردا، كما يقول الشيخ ((ومعلوم أن الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، أنواع الكلام، والجنس ينقسم إلى أنواعه، واسمه صادق على كل نوع من الأنواع، كما إذا قسمنا الحيوان إلى طير ودواب يعمهما، ويصدق اسمه على كل منهما، فيجب أن يكون حد

(١)المجموع ١٠/١٦٦-١٦٨

(٢)المجموع ٣/١٠٣-١٠٤

الكلام واسمه صادقا على أنواعه من الأمر والنهي والخبر والاستخبار»[١]

ومن هنا تبدأ العلاقة الاندماجية بين باب الأوامر والنواهي وبقية أبواب الكلام، حتى يصبح الجميع في النتيجة كالباب الواحد، ولهذا لا يفرق في عوارض الكلام بين هذه الأبواب في اصطلاح المتقدمين، بالنظر إلى هذه المحصلة النهائية، كما يقول ابن تيمية: «وأما تسمية المتأخرين تخصيصا وتقييدا، ونحو ذلك مما فيه صرف الظواهر، فهو داخل في مسمى النسخ عند المتقدمين، وعلى هذا الاصطلاح فيدخل النسخ في الإخبار كما يدخل في الأوامر، وإنما النسخ الخاص الذي هو رفع الحكم فلا بد في الخبر عن أمر مستقر، وأما ما يدخل في الخبر عن إنشاء أمر فيكون لدخوله في الإنشاء إنشاء الأمر والنهي، وإنشاء الوعيد عند من يجوز النسخ فيه كآخر البقرة على ما روى عن جمهور السلف، وهو مبني على أن الوعيد هل هو خبر محض أو هو مع ذلك إنشاء، كالعقود التي تقبل الفسخ، لكونه إخبارا عن إرادة المتوعد وعزمه، وكالخبر عن الأمر والنهي المتضمن خبره عن طلبه المتضمن إرادته الشرعية، وهذا مما يبين ما قررناه في غير هذا الموضع أن الله سبحانه بين بكتابه سبيل الهدى، وأنه لا يصلح أن يخاطب بما ظاهر معناه باطل أو فاسد، بل ولا يضلل المخاطبين بأن يحيلهم على الأدلة التي يستسيغونها برأيهم بل يجب أن يكون الكتاب بيانا وهدى وشفاء لما في الصدور وأن مدلوله ومفهومه حق وهذا أصل عظيم جدا»[٢].

وفي هذا التفسير لوجه دخول النسخ باب الأخبار مع عدم قابلية طبيعته لهذا النوع من المؤثرات، ما يقدم لنا شاهدا آخر على هذا التمازج القائم بين البابين: الإنشاء والخبر، وهذا الاصطلاح السلفي الذي يمزج على هذا النحو بينهما هو ما يستخدمه ابن تيمية للتنبيه من جهة أخرى على مدلول هذه القاعدة من اجتماع مقاصد الشرع في الأوامر والنواهي، يقول رحمه الله: «وقول سفيان بن عيينة: السنة هي تأويل الأمر والنهي، فإن نفس الفعل المأمور به

---

(١)الاستقامة ص٢١٢-٢١٣

(٢)الاستقامة ص٢٣-٢٤

هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود المخبر عنه هو تأويل الخبر، والكلام خبر وأمر ؛ ولهذا يقول أبو عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة، كما ذكروا ذلك في تفسير اشتمال الصماء؛ لأن الفقهاء يعلمون تفسير ما أمر به ونهى عنه؛ لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ، كما يعلم أتباع بقراط وسيبويه ونحوهما من مقاصدهما ما لا يعلم بمجرد اللغة، ولكن تأويل الأمر والنهي لا بد من معرفته بخلاف تأويل الخبر»[١].

وههنا ارتباط وثيق بين الأمر والخبر، يظهر في الأثر، الذي عبر عنه سفيان بأنه تأويل السنة، أي الأثر الذي يترتب على الأمر والنهي، والخبر، وهو المأمور به والمنهي عنه من جهة، والمخبر به من جهة أخرى، ولكن الفرق بينهما يظل دائما في حاجة الأول للمعرفة التفصيلية، بينما يكتفي الثاني بمجرد الإيمان المجمل.

هذا بالنسبة للعلاقة بين الأوامر والنواهي، والأخبار، كطرفين متقابلين، يمثلان مجتمعين جنس الكلام، وتجتمع فيهما كل دلالاته، وقد عرفنا التمازج العضوي القائم بينهما، حتى صح أن يطلق على أحدهما اسم الكلام، وبذلك يظهر لنا وجه من أوجه اجتماع أحكام الشرع فيهما، وأما العلاقة الفرعية القائمة بين الأمر والنهي نفسهما، فهي علاقة تتسم بالتقابل من جهة، والتداخل من جهة، كما يوضح الشيخ فيقول: «الأمر أصل والنهي فرع؛ فإن النهي نوع من الأمر؛ إذ الأمر هو الطلب والاستدعاء والاقتضاء، وهذا يدخل فيه طلب الفعل وطلب الترك، لكن خص النهي باسم خاص، كما جرت عادة العرب أن الجنس إذا كان له نوعان: أحدهما يتميز بصفة كمال أو نقص، أفردوه باسم وأبقوا الاسم العام على النوع الآخر، كما يقال: مسلم؛ ومنافق، ويقال: نبي ورسول، ولهذا تنازع الفقهاء: لو قال لها: إذا خالفت أمري فأنت طالق فعصت نهيه هل يحنث ؟ على ثلاثة أوجه لأصحابنا وغيرهم: أحدها: يحنث لأن ذلك مخالفة لأمره في العرف ولأن النهي نوع من الأمر، والثاني: لا يحنث لعدم الدخول فيه في اللغة كما زعموا، والثالث: يفرق بين العالم

---

(١) المجموع ٣/٥٦

بحقيقة الأمر والنهي وغير العالم، والأول هو الصواب؛ فكل من عصى النهي فقد عصى الأمر؛ لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، والناهي مستدع من النهي فعلا: إما بطريق القصد أو بطريق اللزوم؛ فإن كان نوعا منه فالأمر أعم والأعم أفضل، وإن لم يكن نوعا منه فهو أشرف القسمين؛ ولهذا اتفق العلماء على تقديمه على النهي وبذلك جاء الكتاب والسنة قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (الأعراف ١٥٧)، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝﴾ (النحل ٩٠))[(١)].

وبهذا البيان يظهر أن الشيخ يعتبر أن الأمر أوسع من النهي، وبالتالي يكون المسمى شاملا للاثنين عند الإطلاق كما صرح بقوله: ((الأمر إذا أطلق تناول النهي))[(٢)].

ومن هنا يوضح الشيخ وجها آخر لهذه العلاقة يعتبر كل واحد من الأمر والنهي مكملا للآخر، فيقول: ((من لم يفعل المأمور فعل بعض المحظور، ومن فعل المحظور لم يفعل جميع المأمور؛ فلا يمكن الإنسان أن يفعل جميع ما أمر به مع فعله لبعض ما حظر، ولا يمكنه ترك كل ما حظر مع تركه لبعض ما أمر؛ فإن ترك ما حظر من جملة ما أمر به فهو مأمور، ومن المحظور ترك المأمور؛ فكل ما شغله عن الواجب فهو محرم، وكل ما لا يمكن فعل الواجب إلا به فعليه فعله؛ ولهذا كان لفظ "الأمر" إذا أطلق يتناول النهي، وإذا قيد بالنهي كان النهي نظير ما تقدم؛ فإذا قال تعالى عن الملائكة: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ (التحريم ٦) دخل في ذلك أنه إذا نهاهم عن شيء اجتنبوه))[(٣)].

وفي استعراض تاريخي نصي يؤكد الشيخ ويشرح هذه العلاقة التداخلية التكاملية بين

---

(١)المجموع٢٠/١١٩

(٢)المجموع٧/٧٥

(٣)المجموع٧/١٧٤

الأمر والنهي، وينبه إلى أن ترك الأمر هو الطريق إلى فعل النهي، مما يثبت كون الأول أصلا للثاني، ويتخذ من ذلك مدخلا لبيان ارتباط الأمر والنهي (بالحلال والحرام)، والعلاقة القائمة بين هذين أيضا، الأمر الذي يمثل أهمية أخرى للقاعدة، يقول الشيخ: «ترك الواجب سبب لفعل المحرم قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَـٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَـٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَاوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ (المائدة ١٤)، فهذا نص في أنهم تركوا بعض ما أمروا به؛ فكان تركه سببا لوقوع العداوة والبغضاء المحرمين، وكان هذا دليلا على أن ترك الواجب يكون سببا لفعل المحرم، كالعداوة والبغضاء، والسبب أقوى من المسبب، وكذلك قال في اليهود: ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَـٰقَهُمۡ لَعَنَّـٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ﴾ (المائدة ١٣)، فنقض الميثاق ترك ما أمروا به؛ فان الميثاق يتضمن واجبات، وهي قوله: ﴿وَلَقَدۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَبَعَثۡنَا مِنۡهُمُ ٱثۡنَيۡ عَشَرَ نَقِيبٗاۖ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مَعَكُمۡۖ لَئِنۡ أَقَمۡتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيۡتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرۡتُمُوهُمۡ وَأَقۡرَضۡتُمُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّكُمۡ جَنَّـٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ فَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ۝١٢ فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّـٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ﴾ (المائدة ١٢-١٣) الآيات، فقد أخبر تعالى أنه بترك ما أوجبه عليهم من الميثاق، وإن كان واجبا بالأمر؛ حصلت لهم هذه العقوبات التي منها فعل هذه المحرمات، من قسوة القلوب، وتحريف الكلم عن مواضعه، وانهم نسوا حظا مما ذكروا به، وأخبر في أثناء السورة أنه ألقى بينهم العداوة والبغضاء في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ

مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (المائدة ٦٤)

الآية، وقد قال المفسرون من السلف -مثل قتادة[1] وغيره- في فرق النصارى ما أشرنا إليه، وهكذا إذا تأملت أهل الضلال والخطأ من هذه الأمة تجد الأصل ترك الحسنات لا فعل السيئات، وأنهم فيما يثبتونه أصل أمرهم صحيح، وإنما أتوا من جهة ما نفوه، والإثبات فعل حسنة، والنفي ترك سيئة؛ فعلم أن ترك الحسنات أضر من فعل السيئات وهو أصله، مثال ذلك:

أن الوعيدية من الخوارج وغيرهم فيما يعظمونه من أمر المعاصي والمنهي عنها، واتباع القرآن وتعظيمه، أحسنوا، لكن إنما أتوا من جهة عدم اتباعم للسنة، وإيمانهم بما دلت عليه من الرحمة للمؤمنين، وإن كان ذا كبيرة، وكذلك المرجئة فيما أثبتوه من إيمان أهل الذنوب، والرحمة لهم، أحسنوا، لكن إنما أصل إساءتهم من جهة ما نفوه من دخول الأعمال في الإيمان، وعقوبات أهل الكبائر، فالأولون: بالغوا في النهي عن المنكر، وقصروا في الأمر بالمعروف، وهؤلاء قصروا في النهي عن المنكر، وفى الأمر بكثير من المعروف، وكذلك القدرية هم في تعظيم المعاصي وذم فاعلها، وتنزيه الله تعالى عن الظلم وفعل القبيح، محسنون، وإنما أساءوا في نفيهم مشيئة الله الشاملة، وقدرته الكاملة، وعلمه القديم أيضا، وكذلك الجهمية فإن أصل ضلالهم إنما هو التعطيل، وجحد ما جاءت به الرسل عن الله عز وجل من أسمائه وصفاته، والأمر فيهم ظاهر جدا؛ ولهذا قلنا غير مرة: إن الرسل جاءوا بالإثبات المفصل، والنفي المجمل، والكفار من المتفلسفة الصابئين والمشركين جاءوا بالنفي المفصل والإثبات المجمل، والإثبات: فعل حسنات مأمور بها إيجابا واستحبابا، والنفي: ترك

(١)قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسي، أبو الخطاب، البصري الأكمه، كان تابعياً وعالماً كبيراً، ولد سنة ٦٠هـ، قال معمر قلت للزهري اقتادة أعلم أم مكحول؟ قال بل قتادة ما كان عند مكحول ألا الشي اليسير. وكان من أوعية العلم، وممن يضرب بهم المثل في قوة الحفظ، مات سنة ١١٧هـ. السير (٢٦٩/٥) وفيات الأعيان (٢٧٧/٢) طبقات الشيرازي صـ٩٤

سيئات أو حسنات مأمور بها؛ فعلم أن ضلالهم من باب ترك الواجب وترك الاثبات، وبالجملة فالأمور نوعان: إخبار، وإنشاء، فالإخبار ينقسم إلى: إثبات، ونفي، إيجاب، وسلب، كما يقال في تقسيم القضايا: إلى إيجاب وسلب، والإنشاء فيه: الأمر، والنهي؛ فأصل الهدى ودين الحق هو: إثبات الحق الموجود، وفعل الحق المقصود، وترك المحرم، ونفي الباطل تبع، وأصل الضلال ودين الباطل: التكذيب بالحق الموجود، وترك الحق المقصود، ثم فعل المحرم، واثبات الباطل تبع لذلك، فتدبر هذا فانه أمر عظيم تنفتح لك به أبواب من الهدى))[١].

وجه شمول الأمر والنهي لأحكام الشرع

يفيد نص القاعدة بشمول الأمر والنهي لكل الأحكام الشرعية من تكليفية ووضعية، على التقسيم الأصولي الذي سبق بيانه، فمن خلال الأمر والنهي يستفاد الوجوب والندب، والتحريم والكراهة والإباحة، وهذه أحكام التكليف، ومنهما أيضا تستنبط الصحة والفساد والبطلان ونحوها من أحكام الوضع، وهذا ما يقرره الشيخ وهو يحدد مفهوم مصطلح الحكم ومسمياته أصوليا، فيقول: ((وأما الأحكام والاعتقادات والأقوال العملية التي يتبعها المحكوم فهي: الأمر والنهي، والتحسين والتقبيح، واعتقاد الوجوب والتحريم، ويسميها كثير من المتفقهة والمتكلمة: الأحكام الشرعية، وتسمى الفروع والفقه، ونحو ذلك))[٢]؛ ولهذا كثيرا ما نجده يفسر الحكم الشرعي بالأوامر والنواهي وتوابعها كقوله: ((حكم الله الشرعي: أمره ونهيه، وما يتبع ذلك من وعده ووعيده، وحكم من وافق ذلك ومن خالفه، ومن يكون مؤمنا وكافرا))[٣]، وكقوله: ((فالإنشاء هو الأحكام كالأمر والنهي))[٤] وقوله: ((والحكم أمر

---

(١)المجموع ٢٠/١٠٩-١١٢

(٢)المجموع١٩/١٤٩

(٣)المجموع ١٣/٢١١

(٤)المجموع ١٧/١٣٤

ونهي وإباحة))[١] ، وقوله: ((. فما أطلقه الله من الأسماء وعلق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم ...))[٢] ، ويشير إلى هذا الشمول، بناء على أصل أهمية باب الأمر والنهي عنده، وهو الحاجة البشرية إليهما، فيقول: ((العبد كما أنه فقير إلى الله دائما في إعانته، وإجابة دعوته وإعطاء سؤاله، وقضاء حوائجه، فهو فقير إليه في أن يعلم ما يصلحه، وما هو الذي يقصده ويريده، وهذا هو الأمر والنهي والشريعة))[٣] .

وأما وجه شمول الأمر والنهي لذلك وأمثلته، فهو ما يشرحه الشيخ حين يقول:

((الأمر استدعاء الفعل، والنهي استدعاء الترك، وموضوع الأمر إنما يراد منه تحصيل ما يراد بطريق الوجوب أو الندب، وموضوع النهي يراد منه مجانبة ما يكره إما بطريق التحريم أو الكراهة والتنزيه، وما يدخل تحت الأمر يقتضي الصحة، وما يدخل تحت النهي يقتضي الفساد إما بنفسه أو بدليل يتصل به أو ينفصل عنه، وكذلك من المحال أن يقتضي النهي الصحة إما بنفسه أو بدليل يتصل به، ولو قال قائل إن المنهي عنه نهى عنه لكونه محبوبا عند الناهي عنه، والمأمور به أمر به لكونه مبغوضا عند الآمر به، لكان هذا قولا باطلا، يشهد العقل بفساده ويعرف جري العادة على خلافه، وهذا يوجب أن يكون الأمر في نفسه وعينه غير النهي بنفسه وعينه، ولو ادعى مدع أن ذلك مقطوع به، غير مسوغ حصوله، لكان ذلك جائزا ممكنا))[٤] .

ويؤكد الشيخ ثبوت هذا المعنى ورسوخه مناقشا ورادا على من يخالفه في رأيه هذا، من شمول مدلول الأمر والنهي لكل أحكام الشرع تكليفية ووضعية، ممن يعتقد بأن للشرع طريقا للدلالة على الأحكام غير هذين، فيقول مشيرا إلى من يرى هذا الرأي: ((وهؤلاء لم يكونوا

---

(١)المجموع ١٣٤/٣٠

(٢)المجموع ٢٣٦/١٩

(٣)المجموع ٣٥/١٤

(٤) الفتاوى الكبرى ٢٨٧/٥

من أئمة الفقه العارفين بتفصيل أدلة الشرع، فقيل لهم: بأي شيء يعرف أن العبادة فاسدة، والعقد فاسد؟ قالوا: بأن يقول الشارع: هذا صحيح وهذا فاسد، وهؤلاء لم يعرفوا أدلة الشرع الواقعة؛ بل قدروا أشياء قد لا تقع، وأشياء ظنوا أنها من جنس كلام الشارع، وهذا ليس من هذا الباب، فإن الشارع لم يدل الناس قط بهذه الألفاظ التي ذكروها، ولا يوجد في كلامه: شروط البيع والنكاح: كذا وكذا، ولا هذه العبادة والعقد صحيح، أو ليس بصحيح، ونحو ذلك مما جعلوه دليلا على الصحة والفساد؛ بل هذه كلها عبارات أحدثها من أحدثها من أهل الرأي والكلام، وإنما الشارع دل الناس بالأمر والنهي والتحليل والتحريم، وبقوله في عقود: "هذا لا يصلح"[1] علم أنه فساد، كما قال في بيع مدين بمد تمرا: " لا يصلح "[2] والصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين كانوا يحتجون على فساد العقود بمجرد النهي، كما احتجوا على فساد نكاح ذوات المحارم بالنهي المذكور في القرآن، وكذلك فساد عقد الجمع بين الأختين))[3].

وانطلاقا من هذا الأساس في وجه شمول الأمر والنهي لكل جوانب التشريع، وأنواع الحكم تكليفيا ووضعيا، وبناء على ما سبق من علاقة بين الأمر والنهي من جهة، والحل والحرمة من جهة، يبين الشيخ وجه ارتباط هذين الأخرين بهما، من حيث الشمول، وكون الخلل الداخل في كل واحد من القسمين داخل في الآخر، متخذا من ذلك البيان أساسا لمنطوق هذه القاعدة من تسمية الشريعة بالأوامر والنواهي وما يتبعهما، وهذا ما يوضحه الشيخ مستدلا بجملة نصوص، فيقول: ((وقال النبي ﷺ: (إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم محارم فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا

---

(١) سبق تخريجه في ص[٧١]

(٢) سبق تخريجه في ص[٧١]

(٣) المجموع ٢٩/٢٨١-٢٨٢

تسألوا عنها)[١] فالمعصية تضييع الفرائض وانتهاك المحارم وهو مخالفة الأمر والنهي والاعتداء مجاوزة حدود المباحات، وقال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ (الأعراف ١٥٧)، فالمعصية مخالفة أمره ونهيه، والاعتداء مجاوزة ما احله إلى ما حرمه، وكذلك قوله -والله أعلم- : ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾ (آل عمران ١٤٧) فالذنوب المعصية، والإسراف الاعتداء ومجاوزة الحد، واعلم أن مجاوزة الحد هي نوع من مخالفة النهي؛ لأن اعتداء الحد محرم منهي عنه، فيدخل في قسم المنهي عنه، لكن المنهي عنه قسمان: منهي عنه مطلقا كالكفر، فهذا فعله إثم ومنهي عنه، وقسم أبيح منه أنواع ومقادير، وحرم الزيادة على تلك الأنواع والمقادير، فهذا فعله عدوان، وكذلك قد يحصل العدوان في المأمور به، كما يحصل في المباح؛ فإن الزيادة على المأمور به، قد يكون عدوانا، وقد يكون مباحا مطلقا، وقد يكون مباحا إلى غاية فالزيادة عليها عدوان، ولهذا التقسيم قيل في الشريعة هي: الأمر والنهي، والحلال والحرام، والفرائض والحدود، والسنن والأحكام، فالفرائض هي: المقادير في المأمور به، والحدود: النهايات لما يجوز من المباح المأمور به وغير المأمور به))[٢].

وفي عبارة موجزة تشع بنور العلم الشرعي الذي منّ الله به على ابن تيمية نجده يلخص لنا مضمون هذه القاعدة من شمول الأوامر والنواهي لكل جوانب التشريع، في كلمة

(١)أخرجه الدارقطني ١٨٤/٤ عن أبي ثعلبة الخشني قال قال رسول الله ﷺ "إن الله عز وجل فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمات فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" وحسنه النووي في رياض الصالحين ٢٣٦/١ والبيهقي في السنن الكبرى ١٢/١٠ ، وقال: "هذا موقوف" والطبراني في المعجم الكبير ٢٢٢/٢٢ عن أبي ثعلبة قال قال رسول الله ﷺ "أن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وغفل عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٧١/١ : "رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح".

(٢)المجموع ٣٦١/٣-٣٦٢

(التقوى)، فيقول مشيرا إلى كل التشريعات والأحكام التي جاء بها الدين: «وأما بيان أن هذا كله في وصية الله، فهو أن اسم تقوى الله يجمع فعل كل ما أمر الله به إيجابا واستحبابا، وما نهى عنه تحريما وتنزيها، وهذا يجمع حقوق الله، وحقوق العباد»[1].

أدلة القاعدة

الأدلة على هذه القاعدة من الكثرة بحيث يصعب استقصاؤها أو جمعها؛ ولعل ذلك يفسر لنا عدم انشغال العلماء بذلك كثيرا، كما أشرت؛ إلا أن ذلك لا يلغي أهميتها، بما تقدمه من تفسيرات مهمة لقضايا التشريع، وما تمثله من بيان واضح لطبيعة الشريعة، التي احتوت الأمر ملزما وغير ملزم بكل ما فيه خير للمخلوق في دنياه وأخراه، و جاءت بالنهي كذلك، فمثل العنصران بذلك (الأمر والنهي) تصورا ضروريا ومهما عن هذه الشريعة المعجزة بكل معاني الإعجاز؛ ولهذا سأذكر هنا شيئا مما يؤيد هذا المعنى، ويرسخ هذا المفهوم، ومن ذلك:

أولا: النصوص الدالة على اجتماع الشريعة في الأوامر والنواهي

ومن أعظم ذلك: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران ١١٠)، ففي هذه الآية العظيمة علق الله خيرية الأمة، وأخص خصائصها على هذين العنصرين: الأمر والنهي؛ فدل على أنهما معقد التشريع فيها، وأساس دينها، ولهذا ذم الله الأمم التي لم يكن الالتزام بهذا المعنى قائما فيها، كما قال عن بعض بني إسرائيل: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (المائدة ٧٨-٧٩)،

---

(١) المجموع ١٠/٦٥٩-٦٦٠

ومن الآيات في هذا المعنى أيضا قوله تعالى في وصف رسالة نبينا ﷺ ، وصفته الموجودة في الكتب السابقة: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ (الأعراف ١٥٧)، وهنا قرن الله بين الأوامر والنواهي، والحلال والحرام، مما يؤكد على ما بيناه ضمن هذه القاعدة من العلاقة الجذرية القائمة بين البابين، وما يقدمه الثاني من تفسير للأول، فالحلال تفسير للأمر وهو موضوع له، والحرام تفسير للنهي وهو موضوع له.

يقول ابن تيمية: ((وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي ؛ فالأمر الذي بعث الله به رسوله ﷺ هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ (التوبة ٧١)))[(١)].

ثانيا: النصوص الدالة على مكانة الأوامر والنواهي في التشريع

وردت في الكتاب والسنة نصوص كثيرة تؤكد على أهمية الأمر والنهي في موارد الشرع، من ذلك:

١. قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ﴾ (الجاثية ١٨)، حيث قالوا في تفسير الشريعة هنا: ((ما شرع الله لعباده من الدين، والجمع الشرائع، والشرائع في الدين المذاهب التي شرعها الله لخلقه، فمعنى جعلناك على شريعة من الأمر أي على منهاج واضح من أمر الدين يشرع بك إلى الحق،

---

(١) المجموع ٢٨/٦٥

وقال بن عباس: على شريعة أي على هدى من الأمر[١]، قتادة الشريعة: الأمر والنهي والحدود والفرائض»[٢][٣]، وهنا نلاحظ ضمن تفسيرات الشريعة التي جاء بها النبي ﷺ أنها الأمر والنهي وما يتبعهما، وفي ذلك دلالة واضحة على مكانتهما في التشريع.

٢. قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّا خَلَقۡنَٰهُم مِّمَّا يَعۡلَمُونَ ۝﴾ (المعارج ٣٩) حيث جاء ضمن تفسيرات هذه الآية أن معناها: «إنا خلقناهم من أجل ما يعلمون، وهو امتثال الأمر والنهي، وتعريضهم للثواب والعقاب، كما في قوله: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝﴾ (الذاريات٥٦)، ومنه قول الأعشى: أأزمعت من آل ليلى ابتكارا❖ وشطت على ذي هوى أن يزارا»[٤]، فهنا جعل الله تعالى -بهذا التفسير- الأوامر والنواهي غرضا أساسا، وحكمة كبرى من حكم الخلق في التشريع والعمل، كما جعل العبادة كذلك في العقيدة والفكر، وتلك مكانة كبرى للأمر والنهي، في الدين

(١)أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره ١٤٧/٢٥قال: "حدثني محمد بن سعد قال ثني أبي قال ثني عمي قال ثني أبي عن أبيه عن ابن عباس ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها قال يقول على هدى من الأمر وبينة"

(٢)أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره ١٤٧/٢٥قال: "حدثنا بشر قال ثنا يزيد قال ثنا سعيد عن قتادة قوله ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها والشريعة الفرائض والحدود والأمر والنهي فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون"

(٣) تفسير القرطبي ١٠٩/١٦

(٤)فتح القدير ٢٩٤/٥

الإسلامي، وفي هذا المعنى يحتج شيخ الإسلام بآية البينة: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ﴾ (البينة ١) فيقول: «المقصود أنهم لم يكونوا متروكين، لا يؤمرون ولا ينهون، ولا ترسل إليهم رسل، بل يفعلون ما شاءوا مما تهواه الأنفس، والمعنى: أن الله ما يخليهم ولا يتركهم، فهو لا يفكهم حتى يبعث إليهم رسولا، وهذا كقوله: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ (القيامة ٣٦)، لا يؤمر ولا ينهى، أي أيظن أن هذا يكون؟ هذا ما لا يكون ألبتة؛ بل لا بد أن يؤمر وينهى»[1]، والله أعلم.

٣. قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَـٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ (الحجر ٨٧)، حيث قيل في تفسر هذه الآية إن: «المراد بالسبع المثاني أقسام القرآن: من الأمر والنهي، والتبشير والإنذار، وضرب الأمثال، وتعديد نعم، وأنباء قرون»[2]، فهنا مثّل باب الأمر والنهي جزءا قائما بذاته من أجزاء القرآن العظيم، وتلك مكانة عظيمة لهذا الباب، ويؤكد ذلك ما ثبت في الصحيح من غير وجه (أن "قل هو الله أحد" تعدل ثلث القرآن)[3] حيث

---

(١)المجموع ١٦/٤٩٥

(٢)تفسير القرطبي ١٠/٣٧

(٣)متفق عليه – أخرجه البخاري (٤٧٢٧) – كتاب فضائل القرآن – باب فضل قل هو الله أحد – عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ لأصحابه أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة فشق ذلك عليهم وقالوا أينا يطيق ذلك يا رسول الله فقال الله الواحد الصمد ثلث القرآن، ومسلم (٨١١) كتاب صلاة المسافرين – باب فضل قراءة قل هو اله أحد– عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن قالوا وكيف يقرأ ثلث القرآن قال قل هو الله أحد تعدل ثلث

دل على انقسام محتوى القرآن إلى ثلاثة أقسام: الأمر والنهي أحدها، كما يوضح ابن تيمية قائلا: ((فإن القرآن كلام، والكلام إما خبر وإما إنشاء، فالإنشاء هو الأمر والنهي والإباحة، والخبر إما عن المخلوق وهو القصص، وإما عن الخالق و"قل هو الله أحد" اشتملت على هذا الثلث وهو الخبر عن الخالق))[(١)]؛ ففي الآية اعتبر الأمر والنهي بابان يمثلان جزأين من سبعة أجزاء من القرآن، وفي الحديث اعتبر الأمر والنهي بابا واحدا يمثل جزءا من ثلاثة أجزاء من القرآن، ونسبة الواحد إلى الثلاثة، كنسبة الاثنين إلى السبعة، فدل الحديث والآية على أن منزلة الأمر والنهي ضمن مدلولات القرآن تعادل الثلث، وتلك مكانة عظيمة كما لا يخفى، إذا عرفنا أن في القرآن الشريعة والعقيدة، والأوامر والنواهي هما ما يمثل جانب الشريعة، كما هو منطوق قاعدتنا، والله أعلم.

ثالثا: النصوص الدالة على أن الأمر أصل والنهي فرع له

يحتج شيخ الإسلام على هذا المعنى -الذي هو ركيزة من ركائز قاعدتنا- بجملة من النصوص، فيقول رحمه الله: ((لفظ " الأمر " إذا أطلق تناول النهي، ومنه قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء ٥٩) أي أصحاب الأمر، ومن كان صاحب الأمر كان صاحب النهي، ووجبت طاعته في هذا وهذا؛ فالنهي داخل في الأمر، وقال موسى للخضر: ﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾﴾ (الكهف ٦٩-٧٠)، وهذا

القرآن

(١) الصفدية ٢/ ٢٧٣

نهي له عن السؤال حتى يحدث له منه ذكرا، ولما خرق السفينة قال له موسى: ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ (الكهف ٧١) فسأله قبل إحداث الذكر، وقال في الغلام: ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا ﴿٧٤﴾﴾ (الكهف ٧٤) فسأله قبل إحداث الذكر، وقال في الجدار: ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾﴾ (الكهف ٧٧) وهذا سؤال من جهة المعنى؛ ... ولهذا قال موسى: ﴿إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾ (الكهف ٧٦)؛ فدل على أنه سأله الثلاث قبل أن يحدث له الذكر، وهذا معصية لنهيه، وقد دخل في قوله: ﴿وَلَآ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾﴾ (الكهف ٦٩)؛ فدل على أن عاصي النهي عاص الأمر، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ (الأعراف ٥٤)، وقد دخل النهي في الأمر ومنه قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ (النور ٦٣)، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب ٣٦) فإن نهيه داخل في ذلك»[(١)].

رابعا: النصوص الدالة على أن اجتناب النهي تابع لاتباع الأمر

وهذه ركيزة أخرى من ركائز القاعدة، التي أقام عليها الشيخ بنيانها كما عرفنا؛ ولهذا يحتج عليها بجملة من النصوص، فيقول: «إن الكلمات الجوامع التي في القرآن تتضمن امتثال المأمور به، والوعيد على المعصية بتركه، مثل قوله تعالى لنبيه: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا۟﴾ (هود ١١٢)، وقال: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ (الشورى ١٥) وقال: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۖ وَلَا

(١) المجموع ٧/١٧٥-١٧٦

تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام ١٤)، وقال: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (الزمر ١١-١٢)، وقال: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام ٥٠)، وقال: ﴿وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَٱصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ (يونس ١٠٩)، وقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ (الأنعام ١٥٣)، إلى أمثال هذه النصوص التي يوصى فيها باتباع ما أمر، ويبين أن الاستقامة في ذلك، وأنه لم يأمر إلا بذلك، وأنه إن ترك ذلك كان عليه العذاب، ونحو ذلك مما يبين أن اتباع الأمر أصل عام، وان اجتناب المنهي عنه فرع خاص»[(١)].

من فروع وتطبيقات القاعدة

أما فروع وتطبيقات هذه القاعدة فليس عدوا للحقيقة، ولا من قبيل المبالغة أن نقول: إن كل ما يأتي بعدها من قواعد هو وما يتفرع عنه فروع وتطبيقات لها، ولا غرو إذ قد عرفنا وأثبتنا أن مجامع الشرع ومعاقده ترجع إليها وتتمحور حولها، وتلك القواعد كلها إنما هي جوانب متفرعة وخادمة لأحكام الشرع التي تمثل هذه القاعدة قلبها النابض، وتأكيدا لهذا الكلام وسيرا في إطار منهج البحث، سأذكر تطبيقات على القاعدة مما طبقه عليها الشيخ من قواعد فرعية، أو فروع فقهية، مركزا على باب المعاملات، فأقول مستعينا بالله:

أولا: قاعدة: أن الأصل في العبادات الحظر وفي المعاملات الإباحة

وهذه قاعدة فقهية عظيمة ترجع إليها فروع وتطبيقات شتى في كل أبواب الفقه، وآحاد

---

(١) المجموع ٢٠/١١٢-١١٣

المسائل، ومنها فرع الشيخ مسألة (انعقاد العقود بكل الصيغ الدالة عليها)، وأنه لا يشترط لفظ، ولا صورة معينة لصحة العقد، بناء على أن هذه من المعاملات التي لم يثبت ما يحظرها فتبقى على أصلها وهو الإباحة؛ لأن الشرع إنما جاء بالأمر والنهي، فما أمر به مباح حلال، وما نهى محظور وحرام، وهذا ما يقرره فيقول:

«تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأن الأمر والنهي هما شرع الله، والعبادة لا بد أن تكون مأمورا بها، فما لم يثبت أنه مأمور به كيف يحكم عليه بأنه عبادة، وما لم يثبت من العبادات أنه منهي عنه كيف يحكم على أنه محظور؛ ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى ٢١)، والعادات الأصل فيها العفو فلا يحظر منها إلا ما حرمه، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَـٰلًا﴾ (يونس ٥٩)؛ ولهذا ذم الله المشركين الذين شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله وحرموا ما لم يحرمه في سورة الأنعام من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَـٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَـٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَـٰذَا لِشُرَكَآئِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَـٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾ وَقَالُواْ هَـٰذِهِۦٓ أَنْعَـٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا

مَن نَّشَآءُ بِزَعۡمِهِمۡ وَأَنۡعَٰمٌ حُرِّمَتۡ ظُهُورُهَا وَأَنۡعَٰمٌ لَّا يَذۡكُرُونَ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَا ٱفۡتِرَآءً عَلَيۡهِۚ سَيَجۡزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ (الأنعام ١٣٦ـ١٣٨)، فذكر ما ابتدعوه من العبادات ومن التحريمات، وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار ﷺ عن النبي ﷺ قال: (قال الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا)[١]، وهذه "**قاعدة عظيمة نافعة**"))[٢].

ثانيا: قاعدة: أن النهي يقتضي الفساد

وهذه قاعدة أصولية كبرى لها مساحة خاصة في أصول الفقه ومدوناته، وسيأتي الحديث حولها -إن شاء الله- مفصلا، وهي من أهم ما يفرعه الشيخ على مقتضى هذه القاعدة، من شمول الأمر والنهي لكل موارد الشرع، فما نهى عنه كان لزاما أن يكون فاسدا، لأنه لا سبيل لمعرفة الفساد إلا عن طريق النهي وما في معناه، لأن الشراع لم يجئ إلا بالأمر للمطلوب فعله، والنهي عن المطلوب تركه، وعلى هذا يفرع الشيخ مسألة فقهية مهمة في العقود والمعاملات، وهي فساد العقود والشروط المنهي عنها، كالبيوع المحرمة، والطلاق البدعي، ونحو ذلك، مما سيأتي -إن شاء الله- في موضعه، وفي تقرير هذا يقول الشيخ:

((الأصل الذي عليه السلف والفقهاء: أن العبادات والعقود المحرمة إذا فعلت على الوجه المحرم لم تكن لازمة صحيحة، وهذا وإن كان نازع فيه طائفة من أهل الكلام، فالصواب مع السلف وأئمة الفقهاء؛ لأن الصحابة والتابعين لهم بإحسان كانوا يستدلون على فساد العبادات والعقوبة بتحريم الشارع لها، وهذا متواتر عنهم، وأيضا فإن لم يكن ذلك دليلا على فسادها؛ لم يكن عن الشارع ما يبين الصحيح من الفاسد؛ فإن الذين قالوا: النهي لا يقتضي الفساد، قالوا: نعلم صحة العبادات والعقود وفسادها بجعل الشارع هذا

---

(١) سبق تخريجه في ص[٨٦٣]

(٢)المجموع ٢٩/١٦-١٨

شرطا أو مانعا ونحو ذلك، وقوله: هذا صحيح، وليس بصحيح، من خطاب الوضع والإخبار، ومعلوم أنه ليس في كلام الله ورسوله ﷺ ، وهذه العبارات، مثل قوله: الطهارة شرط في الصلاة، والكفر مانع من صحة الصلاة، وهذا العقد وهذه العبادة لا تصح، ونحو ذلك؛ بل إنما في كلامه الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، وفي نفي القبول والصلاح، كقوله: (لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول)[(١)] ، وقوله: (هذا لا يصلح)[(٢)] ، وفي كلامه: (إن الله يكره كذا)[(٣)] وفي كلامه: الوعد، ونحو ذلك من العبارات، فلم نستفد الصحة والفساد إلا بما ذكره، وهو لا يلزم أن يكون الشارع بين ذلك، وهذا مما يعلم فساده قطعا))[(٤)].

ثالثا: فروع ومسائل متفرقة

مما يتفرع جزئيا على هذه القاعدة مما ذكره الشيخ -وهو كثير- ما يلي:

١. أن الالتزام بالأمر والنهي هما علامة الولاية، والطاعة هي عنوان الفضيلة، وليس الخوارق والمعجزات التي قد يلبس بها بعض المشعوذين على الناس، وهم بعيدون عن التزام أوامر الشرع ونواهيه؛ ((ولهذا قال الأئمة: لو رأيتم الرجل يطير في الهواء، أو يمشي على الماء، فلا تغتروا به حتى تنظروا وقوفه عند الأمر والنهي، ولهذا يوجد كثير من الناس يطير في الهواء، وتكون الشياطين هي التي تحمله لا يكون من كرامات أولياء الله المتقين))[(٥)] ، ((فهم لا يسوغون للسالك، ولو طار في الهواء، أو مشى على الماء أن يخرج عن الأمر والنهي الشرعيين، بل عليه أن يفعل

---

(١) سبق تخريجه في ص[٥٨١]

(٢) سبق تخريجه في ص[٧١]

(٣)ورد هذا المعنى في حديث (إن الله كره لكم ثلاثاً) وقد سبق تخريجه ص [٦٩]

(٤)المجموع ٣٣/٢٤-٢٥

(٥)المجموع١/٨٢-٨٣

المأمور، ويدع المحظور إلى أن يموت، وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف»[(١)]؛ «ولهذا تجد من انحرف عن الشريعة في الأمر والنهي، من أهل الإرادة والعبادة والسلوك والطريق، ينتهون إلى الفناء الذي لا يميزون فيه بين المأمور والمحظور، فيكونون فيه متبعين أهواءهم»[(٢)].

٢. أن الرسول ﷺ هو وحده المبلغ عن الله أمره ونهيه، وبالتالي فلا تجب ولا تصح الطاعة المطلقة إلا له، وكل من اتخذ متبوعا مطلقا في الأمر والنهي غيره، يعتبر خارجا عن شرع الله، المتضمن أوامره تعالى ونواهيه، وإنما يطاع غيره في حدود ما أمر هو ﷺ وما نهى، يقول ابن تيمية: «إن الله تعالى جعل الرسل صلوات الله وسلامه عليهم وسائط في تبليغ أمره ونهيه، ووعده ووعيده، فليس لأحد طريق إلى الله إلا متابعة الرسول ﷺ، بفعل ما أمر وترك ما حذر، ومن جعل إلى الله طريقا غير متابعة الرسول ﷺ للخاصة والعامة فهو كافر بالله ورسوله ﷺ»[(٣)]، ويشرح الشيخ وجه ذلك وأصله، فيقول: «وفي الحقيقة فالواجب في الأصل إنما هو طاعة الله؛ لكن لا سبيل إلى العلم بمأموره وبخبره كله إلا من جهة الرسل، والمبلغ عنه إما مبلغ أمره وكلماته؛ فتجب طاعته وتصديقه في جميع ما أمر وأخبر، وإما ما سوى ذلك فإنما يطاع في حال دون حال، كالأمراء الذين تجب طاعتهم في محل ولايتهم، ما لم يأمروا بمعصية الله، والعلماء الذين تجب طاعتهم على المستفتي والمأمور فيما أوجبوه عليه مبلغين عن الله، أو مجتهدين اجتهادا تجب طاعتهم فيه على المقلد، ويدخل في ذلك مشايخ الدين، ورؤساء الدنيا، حيث أمر بطاعتهم، كاتباع أئمة الصلاة فيها، واتباع أئمة الحج فيه، واتباع أمراء الغزو فيه، واتباع الحكام في

---

(١) المجموع ١٠/٥١٧

(٢) المجموع ٢٢/٣٠٧

(٣) المجموع ٢٤/٣٣٨-٣٣٩

أحكامهم، واتباع المشايخ المهتدين في هديهم، ونحو ذلك، والمقصود بهذا الأصل: أن من نصب إماما فأوجب طاعته مطلقا اعتقادا أو حالا ؛ فقد ضل في ذلك، كأئمة الضلال الرافضة الإمامية، حيث جعلوا في كل وقت إماما معصوما تجب طاعته ؛ فإنه لا معصوم بعد الرسول ﷺ ، ولا تجب طاعة أحد بعده في كل شيء))(١).

٣. أن الجن يشتركون مع الإنس في جنس التكليف، ((فهم مأمورون بالأصول والفروع بحسبهم ؛ فإنهم ليسوا مماثلي الإنس في الحد والحقيقة، فلا يكون ما أمروا به ونهوا عنه مساويا لما على الإنس في الحد، لكنهم مشاركون الإنس في جنس التكليف بالأمر والنهي والتحليل والتحريم، وهذا ما لم أعلم فيه نزاعا بين المسلمين))(٢) ولهذا توجه إليهم من الأوامر والنواهي نظير ما يوجه للإنس، ويعاملون في ذلك بمثل ما يعامل البشر ؛ كما يقول ابن تيمية: ((إذا كان الجن أحياء عقلاء مأمورين منهيين لهم ثواب وعقاب، وقد أرسل إليهم النبي ﷺ، فالواجب على المسلم أن يستعمل فيهم ما يستعمله في الإنس من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله كما شرع الله ورسوله ﷺ، وكما دعاهم النبي ﷺ،ويعاملهم إذا اعتدوا بما يعامل به المعتدون،فيدفع صولهم بما يدفع صول الإنس))(٣).

٤. إذا قال الرجل لزوجته: إن عصيت أمري فأنت طالق، ثم نهاها عن شيء وفعلته، فالصحيح أنه يحنث إن كان ينوي اليمين، أو يقع الطلاق إن كان ينوي التعليق ؛ لأن النهي داخل في الأمر، فعصيان النهي عصيان للأمر، بموجب هذه القاعدة، كما يوضح الشيخ بقوله: ((وقد تنازع الفقهاء في قول الرجل لامرأته: إذا عصيت أمري فأنت طالق، إذا نهاها فعصته، هل يكون ذلك داخلا في أمره؟ على قولين: قيل: لا

---

(١)المجموع١٩/ ٦٩

(٢)المجموع ٤/ ٢٣٣

(٣)المجموع١٩/ ٣٩

يدخل؛ لأن حقيقة النهي غير حقيقة الأمر، وقيل: يدخل لأن ذلك يفهم منه في العرف معصية الأمر والنهي، وهذا هو الصواب؛ لأن ما ذكر في العرف هو حقيقة في اللغة والشرع؛ فإن الأمر المطلق من كل متكلم إذا قيل: أطع أمر فلان، أو فلان يطيع أمر فلان، أو لا يعصي أمره؛ فإنه يدخل فيه النهي؛ لأن الناهي آمر بترك المنهي عنه؛ فلهذا قال سبحانه: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝٤٢﴾ (البقرة ٤٢)، ولم يقل: لا تكتموا الحق؛ فلم ينه عن كل منهما لتلازمهما»[(١)].

(١) المجموع ١٧٦/٧

القاعدة التاسعة عشرة

الأمر إما للإيجاب وإما للإستحباب[١]

شرح القاعدة

سبق أن تحدثنا باقتضاب عن مدلول صيغة الأمر، وذكرنا أن الأصوليين يذكرون لهذه الصيغة معاني كثيرة سردنا جملة منها مع أمثلتها، كما أشرنا إلى أنهم يعتبرون هذه المعاني المتعددة للصيغة إنما تراد بها بشرط القرينة، وأما عند الإطلاق فجمهورهم يرون أن لها معنى واحدا هو الوجوب، ويعتبرونها حقيقة فيه مجازا فيما عداه، وهذه القاعدة تمثل موقف ابن تيمية من هذه المسألة الحيوية في قضية الأمر.

وبهذا يكون موضوع هذه القاعدة هو مدلول صيغة الأمر عند الإطلاق والتجرد من القرينة، وأما متى وجدت القرينة فلا ريب أنها تنصرف حينئذ إلى مقتضى تلك القرينة، من أي معاني الأمر السابقة من إباحة أو إكرام أو تهديد أو غير ذلك.

وبما أن مسألة مدلول صيغة الأمر المطلقة ليست محل وفاق عند الأصوليين كما سبقت الإشارة، وكما يفهم من نص القاعدة، فسنتناولها من وجهة نظر ابن تيمية مقارنة بوجهة نظر بقية الأصوليين في لمحة لعلها تؤدي الغرض، فنقول وبالله التوفيق:

المسألة من وجهة نظر الأصوليين

اختلفت أنظار الأصوليين حول المسألة من خلال جوانب عدة يوضحها السرخسي في تحريره لها حين يقول: «ولا خلاف أن السؤال والتوبيخ والتقريع لا يتناوله اسم الأمر وإن كان في صورة الأمر، ولا خلاف أن اسم الأمر يتناول ما هو للإلزام حقيقة، ويختلفون فيما

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣١/٢٣

هو للإباحة أو الإرشاد أو الندب))[١].

وبهذا يبدو أنهم يتفقون على تناول الأمر للوجوب حقيقة، وأنه لا يتناول التوبيخ ونحوه من المعاني المجازية التي لا يشملها الاصطلاح الأصولي للحكم التكليفي ما لم يدل دليل منفصل على ذلك، ويختلفون في الندب والإباحة هل تتناولهما الصيغة وضعا بلا دليل، أم لابد من قرينة تدل عليهما حتى تفسر بهما صيغة الأمر، وبهذا يمكن إجمال آراء الأصوليين في المسألة في ثلاثة:

الأول: أنه للوجوب حقيقة فلا ينصرف عنه إلا بقرينة، وهذا قول الجمهور من المذاهب الأربعة[٢]، والظاهرية[٣].

واحتجوا بأدلة منها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ (النور ٦٣)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾﴾ (المرسلات ٤٨)، حيث ذمهم على مخالفة الأمر المجرد فدل على أنه يقتضي الوجوب ويستحق مخالفه اللوم، ومنها أن السيد لا يلام إذا عاقب عبده على مخالفته الأمر المجرد باتفاق العقلاء، فدل على أن ذلك مقتضى الصيغة عند الاطلاق[٤].

الثاني: أنه للندب وهو مذهب المعتزلة، وجماعة من الفقهاء، وحكاه الغزالي والآمدي قولا للشافعي[٥]، وحكاه السرخسي عن بعض المالكية[١]، وحكاه أبو الخطاب عن

---

(١)أصول السرخسي ١/١٤

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٣٩، تفسير النصوص ٢/٢٤١

(٣)انظر: الإحكام لابن حزم ١/٢٧٥

(٤)انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٤٠

(٥)انظر: الإحكام للآمدي ٢/١٤٤، المستصفى ١/٤٢٦

أحمد[٢].

واحتجوا بأن الأمر المطلق محمول على مطلق رجحان الفعل على الترك، والأصل عدم العقاب فيستصحب حتى يدل عليه دليل، ولأن هذا القدر من الطلب هو المتيقن وما زاد فمحتمل فيحمل على اليقين أولى، ولأن المندوب مأمور به حقيقة فتحمل عليه الصيغة عند الإطلاق[٣].

الثالث: أنه من المشترك، وأصحاب هذا القول فريقان:

فريق قالوا: هو مشترك لفظي بين الوجوب والندب، وهو منقول عن الشافعي، أو بين الوجوب والندب والإباحة[٤].

واحتجوا بثبوت إطلاق الأمر على هذه المعاني في اللغة وفي الشرع، والأصل في الإطلاق أن يكون هو الحقيقة، فدل استعمال الشرع والعرف للأمر في كل من هذه المعاني على أنه حقيقة فيها على مقتضى الأصل[٥].

وفريق قالوا: هو مشترك معنوي في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب، وهو قول أبي منصور الماتريدي[٦] من الحنفية[١]، أو المعنى المشترك بين الوجوب والندب

(١)انظر: أصول السرخسي ١٦/١

(٢)انظر: التمهيد ١٤٧/١

(٣)انظر: شرح الكوكب المنير ٤١/٣

(٤)انظر: كشف الأسرار ١٠٧/١-١٠٨، حاشية البناني على جمع الجوامع ٥٩٢/١

(٥)انظر: شرح الكوكب المنير ٤٢/٣، تفسير النصوص ٢٦٥/٢

(٦)محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، نسبة إلى قرية من قرى سمرقند، إمام المتكلمين، له تصانيف منها كتاب (التوحيد) وكتاب (المقالات) و (بيان وهم المعتزلة) وكتاب (تأويلات القرآن) وغير ذلك، توفي سنة ٣٣٣هـ بسمرقند. انظر: الجواهر المضية (٣٦٠/٣) - الفوائد البهية صـ١٩٥ -

والإباحة وهو الإذن[٢].

واحتجوا بأن: هذا القدر المشترك هو المتيقن سواء كان الطلب الذي بين الوجوب والندب، أو الإذن المشترك بينهما وبين الإباحة، وهم لا يعتبرون هذا من المشترك بل يقولون هو حقيقة في الطلب أو الإذن دفعا للقول بالاشتراك أو المجاز ؛ إذ هما خلاف الأصل[٣].

المسألة من وجهة نظر ابن تيمية

هذا المعنى الذي جاء في نص القاعدة تكرر كثيرا في كتابات شيخ الإسلام ابن تيمية وفتاواه، الأمر الذي يعني أنه يمثل رأي الشيخ في مدلول صيغة الأمر، وموقفه الأصولي من هذه المسألة التي اختلف فيها الأصوليون على النحو الذي سبق، هذا الموقف الذي لم تسنح فرصة منهجية لتناوله وشرح أبعاده في فكر الشيخ شأنه شأن بقية المسائل الأصولية، التي أدى عدم تركه مؤلفا مستقلا في هذا الفن إلى نقص كثير من جوانب تناوله المنهجي لها، وهو الأمر الذي يؤكده استقراؤنا لمؤلفات الشيخ وتراثه الفكري العريض.

واستعراضنا لمواضع تعرض الشيخ لهذه المسألة يعطينا انطباعا فوريا بما يضفيه عليها من صبغة كلية امتازت بها بحوثه، وتشكلت في إطارها جوانب فكره، فتجيء نظرة الشيخ إلى مدلول صيغة الأمر –حسب هذا الاستقراء – في تصور كلي، يضع في اعتباره كل عناصر القضية الضرورية، وعلى رأسها الجانب المقصدي الذي يحظى بمركز الصدارة في فكر ابن تيمية، ولا ينسى الاستعمالات اللفظية للصيغة سواء منها الشرعي أو اللغوي أو العرفي، كما لا يغفل الآراء الأصولية التي سبقت والأسس التي بنى عليها كل رأي منها.

ويمكننا وصولا إلى موقف الشيخ من هذه المسألة، وأبعاد هذا الموقف، أن نجمله فيما

الأعلام للزركلي (١٩/٧)

(١)انظر: كشف الأسرار ١٠٨/١، تيسير التحرير ٣٤٠/١، ٣٤٧، فواتح الرحموت ٣٧٣/١

(٢)انظر: كشف الأسرار١ /١٠٨، حاشية البناني على جمع الجوامع ٥٩٢/١، تفسير النصوص ٢٤٤/٢

(٣)انظر: شرح الكوكب المنير ٤٢/٣، شرح تنقيح الفصول ص١٢٧، تفسير النصوص ٢٦٦/٢-٢٦٧

يلي:

أولا: يقسم الشيخ ما يمكن تسميته بالاستدعاء الطلبي من الشرع، وما يسمى أصوليا بالحكم التكليفي، تقسيما ثلاثيا على وفق الاصطلاح الأصولي، فهو: إما طلب فعل، أو طلب ترك، أو لا هذا ولا هذا، فيجعل الأمر هو الأول، والثاني هو النهي، والثالث الإباحة، فيقول في موضع مقررا هذه القسمة: «فإنها ثلاثة أمور: **مأمور به، ومنهي عنه، ومباح**»[1]، وفي موضع آخر يقسم الدعاء كمطلوب شرعي إلى مأمور به، ومنهي عنه، أو لا هذا ولا هذا، فيقول: «...لا يفرقون بين الدعاء الذي أمروا به أمر إيجاب وأمر استحباب، **وبين الدعاء الذي نهوا عنه أو لم يؤمروا به ولم ينهوا عنه**؛ فإن دعاء العبد لربه ومسألته إياه ثلاثة أنواع»[2]، وفي موضع آخر يعتبر المباح مستوي الطرفين بين الطلب والترك؛ ليؤكد كونه قسيما للأمر والنهي بهذا المعنى، وليس قسما منهما كما يراه البعض، يقول رحمه الله: «...وإنما يأمر الله ورسوله ﷺ أن يزهد فيما لا يحبه الله ورسوله ﷺ، ويرغب فيما يحبه الله ورسوله ﷺ؛ فيكون زهده هو الإعراض عما لا يأمر الله به ورسوله ﷺ أمر إيجاب ولا أمر استحباب، سواء كان محرما أو مكروها أو مباحا مستوي الطرفين في حق العبد، ويكون مع ذلك مقبلا على ما أمر الله به ورسوله ﷺ»[3]، ونظير ذلك قوله في الوسيلة المطلوبة شرعا: «فهذه الوسيلة التي أمر الله المؤمنين بابتغائها تتناول كل واجب ومستحب، وما ليس بواجب ولا مستحب لا يدخل في ذلك، سواء كان محرما أو مكروها أو مباحا»[4].

وبهذا يظهر لنا أن الشيخ هنا لا يتفق مع الأصوليين الذي أدخلوا المباح ضمن المأمور به في معناه الاصطلاحي، فهو يرى أن المباح غير مأمور به اصطلاحا، وإن كان كذلك لغة،

---

(١)المجموع ١٤/٤٥٠

(٢)المجموع ١٠/٧١٢

(٣)المجموع ٧/٦٥٣

(٤)المجموع ١/١٩٩-٢٠٠

والشرع في هذا الموضع هو المعتبر، ومقصود الشارع بالأمر والنهي الامتثال فعلا وتركا مراعاة للثواب والعقاب، وهذا القصد غير قائم في المباح؛ إذ لم يتوجه قصد الشارع إليه فعلا ولا تركا، كما يلتزم الشيخ في موقفه هذا التقسيم الاصطلاحي الذي جرى عليه الأصوليون للحكم التكليفي مما يبقي نظرته الأصولية في إطارها المقاصدي المتسق، كما يشرحه في قوله: «الفعل إما أن يكون بالنسبة إلى الشرع وجوده راجحا على عدمه وهو الواجب والمستحب، وإما أن يكون عدمه راجحا على وجوده، وهو المحرم والمكروه، وإما أن يستوي الأمران وهو المباح»[(١)].

ثانيا: يقرر الشيخ في أكثر من موضع شمول معنى الأمر ومقتضاه للواجب وللمستحب، فيقول: «الأمر يتضمن الأمر بالواجبات والمستحبات»[(٢)]، «الأمر يعم أمر الإيجاب والاستحباب»[(٣)].

ويعلل ذلك باشتراكهما في توجه طلب الشارع إليهما بالفعل، وترتب الثواب والعقاب، فكان كل واحد منهما مأمورا به، كما يشير بقوله: «فإذا اعتقد المعتقد أن هذا الفعل مأمور به، أمر استحباب يثيب الله عليه ثواب الفعل المستحب، أو أمر إيجاب يعاقب من تركه عقوبة العاصي، أو اعتقد أن الله نهى عنه كذلك»[(٤)].

و يؤكد هذا الاشتراك بين الواجب والمستحب بكونهما محبوبان لله، فالله لا يأمر إلا بما يحب «وهو سبحانه يحب كل ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب»[(٥)]، «الحسنات هي ما أحبه

---

(١)المجموع ١٠/٥٢٩

(٢)المجموع ١٦/٧

(٣)المجموع ١٦/٧

(٤)المجموع ١٩/١٤٦

(٥)المجموع ٥/٥١٢

الله ورسوله ﷺ وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب))[١] .

فهما من دين الله وشرعه، وسنة نبيه ﷺ، و((السنة هي الشريعة، وهي ما شرعه الله ورسوله ﷺ من الدين، وهو ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب))[٢] ، وما عداهما بدعة وخارج عن دين الله و((البدعة في الدين هي ما لم يشرعه الله ورسوله ﷺ، وهو ما لم يأمر به أمر إيجاب ولا استحباب، فأما ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب، وعلم الأمر به بالأدلة الشرعية: فهو من الدين الذي شرعه الله، وإن تنازع أولو الأمر في بعض ذلك))[٣] .

ثالثا: يقرر الشيخ أن الأمر في الأصل إنما يقتضي الوجوب، وهو ما نلمسه بوضوح من احتجاجات الشيخ في مواضع متعددة، منها ما يلي: ((النبي ﷺقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)[٤] فأمر بقبولها، والأمر يقتضي الوجوب))[٥] ، ((فإن النبي ﷺ أمرنا أن نقبل صدقة الله علينا، والأمر للإيجاب))[٦] ، ((القنوت هو المداومة على الطاعة، وهذا يكون في القيام والسجود، كما قال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا

---

(١)المجموع ١٠/١٧٣

(٢)المجموع ٤/٤٣٦

(٣)المجموع ٤/١٠٧-١٠٨

(٤)حديث يعلى بن أمية عند مسلم وأصحاب السنن، أخرجه مسلم-كتاب صلاة المسافرين وقصرها-باب صلاة المسافرين وقصرها-حديث (٦٨٦)، والنسائي في الكبرى-كتاب قصر الصلاة في السفر-تقصير الصلاة في السفر-حديث (١٨٩١)، وأبو داود-أبواب صلاة السفر-باب صلاة المسافر-حديث (١١٩٩)، والترمذي-كتاب التفسير-باب ومن سورة النساء-حديث (٣٠٣٤)، وابن ماجه-كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها-باب تقصير الصلاة في السفر-حديث (١٠٦٥)

(٥)المجموع ٢٤/٩٧

(٦)المجموع ٢٤/١٠٧

تَحۡذَرُ ٱلۡأٓخِرَةَ﴾ (الزمر ٩)، ولو أريد به إدامة القيام كما قيل: في قوله: ﴿يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي﴾ (آل عمران ٤٣)، فحمل ذلك على إطالته القيام للدعاء دون غيره لا يجوز؛ لأن الله أمر بالقيام له قانتين والأمر يقتضي الوجوب، وقيام الدعاء المتنازع فيه لا يجب بالإجماع))[١].

وبهذا يكون الوجوب هو أول ما يجب أن يفسر به الأمر المجرد عن القرائن اللفظية المتصلة؛ إذ هو أول ما يتبادر إلى الذهن في مقتضاه، ثم في حالة ما تعذر حمله على الوجوب لسبب ما فإنه يحمل على الاستحباب، كما أشار الشيخ في بعض استدلالاته: ((فأمر النبي ﷺ بالحرص على النافع والاستعانة بالله، والأمر يقتضي الوجوب وإلا فالاستحباب))[٢].

ويشبه الشيخ هنا صيغة الأمر بصيغة العموم التي اختلف الأصوليون في مقتضاها بين العموم والخصوص، فأشار الشيخ إلى هذه الأقوال مرجحا المصير إلى ما دلت عليه القرينة اللفظية المتصلة، فيعتبره حقيقة الصيغة من عموم وخصوص[٣]، وكذلك في (الأمر) يرى أنه يحمل على موجب ما اتصل به من القرائن اللفظية، ومتى تجرد عنها فسر بمقتضى القرائن الحالية والعقلية على الوجوب، لكون الصيغة فيه أشد تمكنا عرفا وشرعا؛ ولهذا قال في العام: ((واللفظ العام لا يجوز أن يحمل على القليل من الصور دون الكثير بلا قرينة متصلة؛ لأن ذلك تلبيس وعي ينزه عنه كلام الشارع))[٤].

مقارنة موقف ابن تيمية مع جمهور الأصوليين

يبدو لي قول ابن تيمية هنا أقرب ما يكون إلى قول من يقول: إن الأمر حقيقة في القدر

---

(١)المجموع ١٠٧/٢٣

(٢)المجموع ٣٨/١٦

(٣)انظر: المسودة ص٧، المجموع ١٠٢/٧-١٠٣

(٤)المجموع ٤٣٣/٦

المشترك بين الوجوب والندب، وهو ما يسميه متواطئا، ويصر على نفي المجازية والاشتراك عنه، بناء على موقفه الذي سبق شرحه من المجاز، ويؤكد أن وجهة النظر هذه أقرب للدقة في فهم مدلولات اللغة؛ لأن هذا القدر المشترك الذي يسميه أيضا (بالمطلق الكلي)[١]، هو المعنى الذهني المتبادر إلى الفهم من الصيغة، ولأن الصيغة بهذا المعنى تكون من (الأسماء العامة) التي بها جاءت الشريعة شاملة وافية لما لا يتناهى من الصور -كما سبق بيانه- ويشرح الشيخ وجهة النظر هذه فيقول:

«اللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدا؛ فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما فيكون مشتركا اشتراكا لفظيا، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم ولا الاشتراك؛ وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة، وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها وإلا فلو قال قائل: هو[٢] في ميل الجماد حقيقة وفي ميل الحيوان مجاز؛ لم يكن بين الدعويين فرق إلا كثرة الاستعمال في ميل الحيوان؛ لكن يستعمل مقيدا بما يبين أنه أريد به ميل الحيوان، وهنا استعمل مقيدا بما يبين أنه أريد به ميل الجماد، والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام لا يوجد كليا عاما إلا في الذهن وهو مورد التقسيم بين الأنواع»[٣].

يمنع اشتراك الوجوب والاستحباب في مدلول صيغة الأمر من تفاضلهما فيها حسب رأي ابن تيمية هذا؛ ولهذا يقول: «المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلا في موارده أو متماثلا»[٤]، وبناء على هذا يعتبر الواجب

---

(١)انظر: المجموع٣/١٩١

(٢)يشير إلى ميل الجدار في قوله تعالى: {جدارا يريد أن ينقض}

(٣)المجموع ٧/١٠٨

(٤)المجموع ٣/٧٧

أكثر تمكنا في صيغة الأمر، فكان أولى ما تفسر به على ما سبق شرحه.

كما يعتبر (القرينة) التي تعين المراد من الألفاظ المتواطئة أمرا لا ينفك عنها، بل لا يمكن أن يوجد المعنى أصلا بلا قرينة إلا في الذهن، وأما في الخارج فلا وجوب إلا معينا ولا استحباب إلا كذلك، كما لا يوجد في الخارج بياض ولا سواد ولا كرم ولا بخل إلا مضافا إلى ما يعين المراد به، كما يقول: «وكما أن المعنى الكلي المطلق لا وجود له في الخارج، فكذلك لا يوجد في الاستعمال لفظ مطلق مجرد عن جميع الأمور المعينة، فإن الكلام إنما يفيد بعد العقد والتركيب، وذلك تقييد وتخصيص، كقولك: أكرم الإنسان، أو الإنسان خير من الفرس، ومثله قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (الإسراء ٧٨) ونحو ذلك، ومن هنا غلط كثير من الناس في المعاني الكلية، حيث ظنوا وجودها في الخارج مجردة عن القيود، وفي اللفظ المتواطئ حيث ظنوا تجرده في الاستعمال عن القيود، والتحقيق: أنه لا يوجد المعنى الكلي المطلق في الخارج إلا معينا مقيدا، ولا يوجد اللفظ الدال عليه في الاستعمال إلا مقيدا مخصصا، وإذا قدر المعنى مجردا كان محله الذهن، وحينئذ يقدر له لفظ مجرد غير موجود في الاستعمال مجردا»(١).

وبهذا يبدو أن جوهر الخلاف بين ابن تيمية ومن يخالفه من جمهور الأصوليين في هذه المسألة وغيرها مما في حكمها يكمن في موقفه من قضية المجاز الذي سبق لنا شرحه وبيانه، فهو كما عرفنا يرفض تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز على النحو الذي درج عليه معظم الأصوليين، وبناء على موقفه هذا فهو يرفض اعتبار أحد مقتضيات الصيغة حقيقة والآخر مجازا، وهو الأمر الذي اعتبره غيره من الأصوليين ضرورة، كما يقول ابن الهمام: «اعلم أن الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب فإنه إذا أريد به الإباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لا محالة»(٢)، بناء على تعريفهم للمجاز بأنه ما افتقر إلى قرينة، والحقيقة بعكسه، فهم يقولون

---

(١) المجموع ١٤/٢١٦-٢١٧

(٢) تيسير التحرير ١/٣٤٧

إن المعنى الذي تدل عليه الصيغة مجردة من القرائن هو حقيقتها، وما لا تدل عليه إلا بقرينة هو المجاز فيها، سواء قلنا هذا أو هذا.

ولكن ابن تيمية رغم موافقته لجمهورهم في احتياج مقتضى الصيغة إلى قرينة تحدد المقصود بها، مادامت تحتمل أكثر من وجه، إلا أنه يخالفهم هنا في أمرين:

الأول: معنى التجرد فهو يرى أنه ليس ثمة كلام مجرد من القرائن مطلقا، فلابد لكل قول أن يحتف به قرائن لا تنفك عنه تبين مقصوده، وعلى هذا فليس هناك كلام مجرد بمعنى التجرد المطلق، بل إنه يعتبر القرينة التي تعين المراد في كل كلام إنما هي جزء من دلالته، لا يمكن أن يكون دالا قط بدونها، وعليه فلا يصح التقسيم بناء على هذا.

والثاني: تسمية بعض معاني الصيغة واللفظ حقيقة والآخر مجازا بناء على هذا الأساس لا يصح، إذ ليس أحدهما بأحق بهذا الوصف من الآخر، ما دام يطلق على كل واحد منهما بشهادة العقل والنقل، وليس كثرة استعماله في أحدهما دون الآخر بدليل على أحقيته به دونه، بل أقصى ما هناك أن يكون له قدر من الأفضلية على نظيره فيه وحسب، وذلك شأن المتواطئات والأسماء العامة التي جاءت بها الشريعة.

أدلة القاعدة

بالإضافة إلى ما سبق أثناء الشرح من توجيهات وتعليلات يتخذها الشيخ عمدة على قوله بمقتضى هذه القاعدة، نجده أيضا يعتمد على بعض النصوص في إثبات كون الأمر شاملا للواجب والمستحب على الوجه الذي سبق شرحه، وهذا ما يستعرضه الشيخ متخذا من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ (الزمر١٨) أساسا، فيقول رحمه الله:

«الأمر يتضمن الأمر بالواجبات والمستحبات، ولا ريب أن الاقتصار على فعل الواجبات حسن وفعل المستحبات معها أحسن، ومن اتبع الأحسن فاقتدى بالمقربين وتقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض كان أحق بالبشرى، وعلى هذا فقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ

أنزل إليكم من ربكم﴾ (الزمر ٥٥) ﴿وأمر قومك يأخذوا بأحسنها﴾ (الأعراف ١٤٥) هو أيضا أمر بذلك ؛ لكن الأمر يعم أمر الإيجاب والاستحباب، فهم مأمورون بما في ذلك من واجب أمر إيجاب وبما فيه من مستحب أمر استحباب، كما هم مأمورون مثل ذلك في قوله: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاي ذي القربى﴾ (النحل ٩٠) وقوله: ﴿يأمرهم بالمعروف﴾ (الأعراف ١٥٧) والمعروف يتناول القسمين -أي الواجب والمستحب- وقوله: ﴿وافعلوا الخير لعلكم تفلحون ۩ ﴿٧٧﴾﴾ (الحج ٧٧)، وهو يعم القسمين، وقوله: ﴿اركعوا واسجدوا﴾ (الحج ٧٧) وأمثال ذلك))[1].

من فروع وتطبيقات القاعدة

سبقت أثناء حديثنا كثير من تفريعات القاعدة، وهنا سنسلط الضوء على السياق الذي وردت فيه القاعدة ضمن إطار البحث كفرع تطبيقي عليها، ولكونه يتعلق بباب المعاملات محل بحثنا بالدرجة الأولى، ومن ثم نشير إلى بعض التفريعات الجانبية الأخرى، ومن ذلك:

أولا: مسألة الوصية لغير الوارث

الوصية الواردة في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين ﴿١٨٠﴾﴾ (البقرة ١٨٠)، فمقتضى الأمر المفهوم من الآية إما الوجوب أو الاستحباب، ولهذا اختلف العلماء في حكم الوصية لغير الوارث المحتاج بعد اتفاقهم على منع الوصية للوارث بعد نزول آية المواريث، ولقوله ﷺ (إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)[2].

---

(١)المجموع ١٦/٧

(٢)حديث أبي أمامة الباهلي عند أحمد وأصحاب السنن، أخرجه أحمد (٥/٢٦٧)، وأبو داود–كتاب

وإلى هذا الخلاف أشار الشيخ في بقوله: ((أقارب الواقف يقدمون على نظرائهم الأجانب؛ كما يقدمون لصلته في حياته، كما قال النبي ﷺ: (صدقتك على المسلمين صدقة؛ وعلى ذوي الرحم صدقة وصلة)[١]، ولهذا يؤمر أن يوصي لأقاربه الذين لا يرثون؛ إما أمر إيجاب على قول بعض العلماء؛ وإما أمر استحباب كقول الأكثرين؛ وهما روايتان عن أحمد؛ والله أعلم))[٢].

وهو بهذا يقرر أنه بمقتضى صيغة الأمر فلا يخرج الحال في هذه المسألة عن أن يكون وجوبا أو استحبابا بدليل الحديث؛ ولهذا يؤكد أن كونها مستحبة على أقل تقدير ليس محل خلاف، وهو أدنى ما تقضي به الصيغة على وفق ما سبق تقريره، وهذا يقرره انطلاقا من نص آخر فيقول رحمه الله: ((إن صلة ذي الرحم المحتاج أفضل من العتق كما نص عليه أحمد؛ فإن ميمونة زوج النبي ﷺ أعتقت جارية لها فقال النبي ﷺ : (لو تركتيها لأخوالك

الوصايا–باب ما جاء في الوصية للوارث–حديث (٢٨٧٠)، والترمذي–كتاب الوصايا–باب ما جاء لا وصية لوارث–حديث (٢١٢٠) وقال: "حديث حسن صحيح"، والنسائي–كتاب الوصايا–باب إبطال الوصية للوارث–حديث (٦٤٦٨) عن عمرو بن خارجة، وابن ماجه–كتاب الوصايا–باب لا وصية لوارث–حديث (٢٧١٣).

(١)حديث سلمان بن عامر وجابر وأبي هريرة، أخرجه ابن حبان في صحيحه كتاب الزكاة–باب العشر حديث (٣٣٤٤)، وابن خزيمة في صحيحه كتاب الصيام–باب الدليل على أن الأمر بالفطر على التمر إذا كان موجوداً أمر اختيار واستحباب حديث (٢٠٦٧)، والترمذي كتاب الزكاة–باب ما جاء في الصدقة على ذي القرابة حديث (٦٥٨) وقال: "حديث حسن"، والنسائي–كتاب الزكاة–باب الصدقة على الأقارب حديث (٢٣٦٣)، وابن ماجه–كتاب الزكاة–باب فضل الصدقة حديث (١٨٤٤).

(٢)المجموع ٣١/٢٣

لكان خيرا لك)[١] ؛ ولهذا لو كان للميت أقارب لا يرثون كانت الوصية لهم أولى من الوصية بالعتق، وما أعلم في هذا خلافا، وإنما أعلم الاختلاف في وجوب الوصية لهم، فإن فيه عن أحمد روايتين: إحداهما : تجب، كقول طائفة من السلف والخلف؛ والثانية: لا تجب كقول الفقهاء الثلاثة وغيرهم، ولو وصى لغيرهم دونهم : فهل ترد تلك الوصية على أقاربه دون الموصى له، أو يعطي ثلثها للموصى له وثلثاها لأقاربه كما تقسم التركة بين الورثة والموصى له ؟ على روايتين عن أحمد، وإن كان المشهور عند أكثر أصحابه: هو القول بنفوذ الوصية»[٢] .

ثانيا: تطبيقات متفرقة

يمكننا لغرض التمثيل والبيان أن نسوق تطبيقات مختلفة ذكرها الشيخ في ثنايا بحوثه على مقتضى هذه القاعدة ، وفي النص التالي يسوق ابن تيمية جملة من هذه الأمثلة التطبيقية، بانيا إياها على هذا المقتضى من خلال نص شرعي، فيقول رحمه الله :

«العبادات التي يتقرب بها إلى الله تعالى منها ما كان محبوبا لله ورسوله ﷺ، مرضيا لله ورسوله ﷺ ، إما واجب وإما مستحب، كما في الصحيح: عن النبي ﷺ أنه قال فيما يروي عن ربه تبارك وتعالى: (ما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، ولا بد له منه)[٣] ومعلوم أن:

(١)متفق عليه من حديث ابن عباس عن ميمونة، أخرجه البخاري كتاب الهبة وفضلها باب بمن يبدأ بالهدية حديث (٢٤٥٤)، ومسلم كتاب الزكاة باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين حديث (٩٩٩)

(٢)المجموع ٢٩/١٧٧

(٣)حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب الرقاق-باب التواضع-حديث (٦١٣٧)، وابن حبان في

١. الصلاة منها فرض وهي الصلوات الخمس، ومنها نافلة كقيام الليل.

٢. وكذلك الصيام فيه فرض وهو صوم شهر رمضان، ومنه نافلة كصيام ثلاثة أيام من كل شهر.

٣. وكذلك السفر إلى المسجد الحرام فرض، وإلى المسجدين الآخرين- مسجد النبي ﷺ وبيت المقدس - مستحب.

٤. وكذلك الصدقة منها ما هو فرض، ومنها ما هو مستحب وهو العفو كما قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ (البقرة ٢١٩))[1] .

صحيحه-كتاب البر والإحسان-باب ما جاء في الطاعات وثوابها-حديث (٣٤٧)

(١)المجموع ١٠/٣٨٩-٣٩٠

القاعدة العشرون

النهي إما للتحريم وإما للتنزيه[(١)]

شرح القاعدة

قد عرفنا فيما مضى أن النهي قسيم الأمر، ومقابله الاصطلاحي واللغوي، وهذا التقابل هو الذي جعل مبحثي الأمر والنهي لا يفترقان، وقد مر ما يؤكد ذلك معنا في أكثر من موضع؛ ولهذا فإن قاعدة (النهي) هذه تقابل التي سبقتها في (الأمر)، وتعد امتدادا لها، وسبق أن تعرضنا لمضمونها كما تعرضنا لمضمون أختها عندما مهدنا الحديث حول الأوامر والنواهي مستهل هذا الفصل، وذكرنا حينئذ من ضمن ما ذكرنا هذا التقابل الشديد بين مسائل الأمر والنهي، والذي تكاد تتطابق حوله عبارات الأصوليين، حتى قال ابن النجار: «النهي يقابل النهي في كل حاله»[(٢)]، مما يعني أن كل جزئية تتعلق بالأمر لها ما يقابلها في باب النهي، كما قال الغزالي: «اعلم أن ما ذكرنا من مسائل الأوامر تتضح به أحكام النواهي؛ إذ لكل مسألة وزان من النهي على العكس فلا حاجة للتكرار»[(٣)]، ولهذا استغنينا في التمهيد بما ذكرناه فيما يخص الأمر من أقوال أصولية حول الصيغة ودلالتها وما شابه عن تكراره بالنسبة للنهي، واكتفينا عنه حينئذ بمجرد الإشارة؛ ولأن هذه القواعد تمثل في باب التفصيل ما يمثله التمهيد في باب الإجمال؛ فهي تتناول تفصيلا مسألة صيغة النهي ومقتضاها التي سبق في التمهيد الحديث حولها إجمالا بنفس الصورة والنسق الذي تتحدث به سابقتها عن صيغة الأمر، وقد جاء تناول الأصوليين لمضمون القاعدتين في إطار واحد، فكانت آراؤهم

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣١/٤٣

(٢)شرح الكوكب المنير ٣/٧٧

(٣)المستصفى ٢/٢٤

ومواقفهم بالنسبة للنهي هي نظير تلك الآراء نفسها التي لهم بالنسبة للأمر، ولذا يصح أن نقول بأن ما قيل من آراء ومواقف أصولية في الأمر يجري مثله في النهي، مع اختلاف طفيف لمقتضيات اللفظ ليس أكثر، كما أن موقف الشيخ أيضا في الحالتين لا يخرج عن ذات النسق، مع ذلك الاختلاف الذي لابد منه، والذي لأجله أفردنا الحديث حول هذه القاعدة، وهو ما نود الحديث حوله على نهج حديثنا في القاعدة السابقة واستكمالا له، من خلال ما يلي:

المسألة من وجهة نظر أصولية

اختلفت مواقف الأصوليين في موجب صيغة (لا تفعل) وأخواتها من حيث الأصل والحقيقة، هل هو التحريم أو التنزيه أو كليهما؟ بعد اتفاقهم على أن بقية المعاني المذكورة للنهي إنما هي مجاز لا تصرف إليه الصيغة إلا بقرينة، وقد أجاد الشيخ علاء الدين البخاري في بيانه للمسألة وتحرير محل النزاع فيها، فيحسن نقل كلامه، يقول رحمه الله:

«صيغة النهي وإن كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء ٣٢) والكراهة كقوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة ٩) لأن معناه لا تبايعوا، -و ذكر المعاني السابقة، ثم استطرد- فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق، فأما الكلام في أنها حقيقة في التحريم دون الكراهة، أو العكس، أو مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي أو موقوف، فعلى ما تقدم في الأمر»[(١)].

وبهذا نعلم أن موجب صيغة النهي على الحقيقة متردد بين التحريم والكراهة، والأول هو قول أكثر الأصوليين، والثاني مذهب بعضهم، كما يقول الجلال المحلي[(٢)]: «والجمهور

---

(١)كشف الأسرار ١/٢٥٦

(٢)محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي، الشافعي، أصولي مفسر، ولد بمصر سنة ٧٩١هـ ونشأ بها واشتغل وبرع في الفنون فقهاً وأصولاً وكلاماً ونحواً ومنطقاً وغيرها، أخذ عن البدر محمود الأقصرائي، وألف كتباً تشد إليها الرحال في غاية الاختصار والتحرير والتنقيح منها شرح (جمع الجوامع في

على أنها حقيقة في التحريم، وقيل الكراهة، وقيل فيهما، وقيل في أحدهما ولا نعرفه»[(١)].

وقد احتج كل فريق بمثل ما احتج به نظيره في مسألة الأمر فلا داعي للتكرار.

ووجه رجحان رأي الجمهور من دلالة الأمر المطلق على النهي -كما يقول محمد أديب الصالح - هو «أن النهي المجرد موضوع لغة للدلالة حقيقة على طلب الترك على وجه الحتم واللزوم، وعندما جاءت الشريعة التي أنزلت بلسان العرب أحاطت عدم الانتهاء عما ينهى عنه، بإطار الإلزام الشرعي إلى جانب الإلزام اللغوي، فمن يفعل المنهي عنه مهدد بالعقوبة، وموصوف بالعصيان والخروج على طاعة الله ورسوله ﷺ؛ وذلك لأنه خالف ما طلب منه... فإذا كانت النصوص واردة بلسان العرب، وعلى مقتضيات الخطاب عندهم، والمناهي عاص مرتكبها، محكوم عليه بالعقاب، فمن الطبيعي أن يفسر نهي الله ورسوله ﷺ في النصوص، في ضوء اعتبار أن التحريم هو المعنى الحقيقي للنهي، وعدم صرف هذا المعنى إلى غيره إلا بقرينة، وذلك ما نجده عند الصحابة والتابعين، فإن الآثار المروية عنهم تدل على أنهم كانوا يحتمون بالنهي على التحريم، إلا إذا ثبت ما يصرف عنه إلى غيره»[(٢)].

المسألة من وجهة نظر ابن تيمية

وأما موقف ابن تيمية في المسألة فهو ما يمثله نص هذه القاعدة، التي تكرر معناها ولفظها لدى الشيخ في مواضع لا تقل عن تلك التي تكرر فيها مضمون أختها السابقة، مما يؤكد مرة أخرى تشابه النظرتين إلى كل واحدة من القاعدتين، وخروجهما من مخرج واحد، عند ابن تيمية كما عند غيره من الأصوليين، بناء على التقابل الذي سبق شرحه بين الأمر

الأصول) و (شرح المنهاج) في الفقه وصنف كتاباً في التفسير أتمه الجلال السيوطي فسمي تفسير الجلالين، توفي سنة ٨٦٤هـ في أولها. انظر: طبقات المفسرين (٢/٨٤) - البدر الطالع (٢/١١٥) - شذرات الذهب (٧/٣٠٣) - الأعلام للزركلي (٥/٣٣٣)

(١)شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني ١/٦١٧

(٢)تفسير النصوص ٢/٣٨١-٣٨٢

والنهي .

ويمكننا أن نجمل موقف الشيخ من المسألة في نقاط كما فعلنا بالنسبة للأمر، فنقول:

أولا: بناء على تقسيم ابن تيمية للطلب، إلى مأمور به ومنهي عنه، ومباح، يقسم المنهي عنه شرعا إلى قسمين:

منهي عنه جزما، وهو المحرم، ومنهي عنه بلا جزم وهو المكروه، كما يقرره في مسألة (الإقسام على الله تعالى) إذ يقول: «أصل هذا الباب أن يقال: الإقسام على الله بشيء من المخلوقات أو السؤال له به: إما أن يكون مأمورا به إيجابا أو استحبابا، أو منهيا عنه نهي تحريم أو كراهة، أو مباحا لا مأمورا به ولا منهيا عنه»[(١)] .

ولهذا يقرر في أكثر من موضع شمول النهي للتحريم والتنزيه كمنطوق هذه القاعدة، على وجه الترتيب الذي دل عليه مرة بالعطف المجرد بـ(الواو) ومرة بالعطف التخييري بـ(أو)، ومرة بأسلوب التقسيم الحاصر باستعمال (إما)، ليؤكد مقتضى التحريم من تحتم الترك ولزومه، ومعنى التنزيه من أفضلية الترك ورجحانه، على سبيل الترتيب وفق ما قرره بالنسبة للأمر من احتماله للفعل جزما وهو الواجب، وإلا فبلا جزم وهو المستحب، ومن ذلك المواضع التالية:

«قد يكون السؤال منهيا عنه نهي تحريم أو تنزيه، وإن كان المسئول مأمورا بإجابة سؤاله»[(٢)] .

«لو حلف بالكعبة أو بالملائكة؛ أو بالأنبياء أو بأحد من الشيوخ أو بالملوك لم تنعقد يمينه؛ ولا يشرع له ذلك؛ بل ينهى عنه إما نهي تحريم؛ وإما نهي تنزيه»[(٣)] .

«الخارق كشفا كان أو تأثيرا إن حصل به فائدة مطلوبة في الدين؛ كان من الأعمال

---

(١) المجموع ١/٢٨٩

(٢) المجموع ١/١٨٦

(٣) المجموع ١/٣٨٥

الصالحة المأمور بها دينا وشرعا، إما واجب وإما مستحب، وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التي تقتضي شكرا، وإن كان على وجه يتضمن ما هو منهي عنه نهي تحريم، أو نهي تنزيه؛ كان سببا للعذاب أو البغض، كقصة الذي أوتي الآيات فانسلخ منها: بلعام[١] بن باعوراء))[٢].

((وأما صوم يوم الغيم: إذا حال دون منظر الهلال غيم أو قتر ليلة الثلاثين من شعبان، فكان في الصحابة من يصومه احتياطا، وكان منهم من يفطر، ولم نعلم أحدا منهم أوجب صومه، بل الذين صاموه: إنما صاموه على طريق التحري والاحتياط، والآثار المنقولة عنهم صريحة في ذلك ،كما نقل عن عمر وعلي ومعاوية وعبد الله بن عمر وعائشة وغيرهم، والعلماء متنازعون فيه على أقوال: منهم من نهى عن صومه نهي تحريم أو تنزيه، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب مالك والشافعي وأحمد))[٣].

((... فإن الصلاة خلف الفاسق منهي عنها نهي تحريم عند بعض العلماء، ونهي تنزيه عند بعضهم، وقد جاء في الحديث: " (لا يؤمن فاجر مؤمنا إلا أن يقهره بسوط أو عصا)[٤]"،

---

(١)هو رجل من بني إسرائيل على خلاف في ذلك، وفي اسمه أيضاً خلاف، قيل أنه كان نبياً مجاب الدعوة، واسمه قيل بلعام وقيل بلعم بن أبر وقيل بن باعر، وهو المقصود في قوله تعالى ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آيتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ﴾ وقيل بل نزلت في أمية بن أبي الصلت. انظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠٣/٧) – جامع البيان للطبري (١١٩/٩)

(٢)المجموع٣١٩/١١

(٣)المجموع٢٨٩/٢٢

(٤)أخرجه ابن ماجه–كتاب إقامة الصلاة وسننها–باب في فرض الجمعة–حديث (١٠٨١)، والبيهقي في السنن الكبرى–كتاب الجمعة–حديث(٥٣٥٩)، وأبو يعلى في مسنده(٣٨٢/٣) حديث(١٨٥٦) عن جابر من طرق لا تخلو من مقال

ولا يجوز تولية الفاسق مع إمكان تولية البر))[١] .

((... عمل نهى النبي ﷺ عنه نهي تحريم أو نهي تنزيه، فاشتراط مثل هذا العمل باطل باتفاق العلماء))[٢] .

((الطلاق إذا لم تدع إليه حاجة منهي عنه باتفاق العلماء: إما نهي تحريم أو نهي تنزيه))[٣] .

ثانيا: كما يقرر في ذات الوقت -نظير فعله في الأمر- أن مقتضى صيغة النهي في الأصل هو التحريم، وبموجبه تفسر ابتداء في موارد الشرع، وهو ما نجده في استدلالاته التالية:

((أن هذا الحديث -لا تشد الرحال[٤]- يقتضي النهي، والنهي يقتضي التحريم))[٥] .

((كذلك إذا جعلوا الصف غير منتظم: مثل أن يتقدم هذا على هذا ويتأخر هذا عن هذا؛ لكان ذلك شيئا قد علم نهي النبي ﷺ عنه، والنهي يقتضي التحريم))[٦] .

((وفي الآية دلالة على وجوب الصلة والنفقة وغيرها لذوي الأرحام - الذين لا يرثون بفرض ولا تعصيب -؛ فإنه قد ثبت في الصحيح عن عائشة في قصة الإفك: أن أبا بكر الصديق حلف أن لا ينفق على مسطح بن أثاثة[٧]، وكان أحد الخائضين في الإفك في شأن

---

(١) المجموع ٣٤١/٢٣

(٢) المجموع ٤٣/٣١

(٣) المجموع ٩٠/٣٢

(٤) سيأتي تخريجه ص [١٣٤٠]

(٥) المجموع ٢٢١/٢٧، وانظر أيضا: ٢٧/ ١٨٨ منه.

(٦) المجموع ٣٩٤/٢٣

(٧) سبق تخريجه في ص[٥٦٦]

عائشة، وكانت أم مسطح بنت خالة أبي بكر، وقد جعله الله من ذوي القربى، الذين نهى عن ترك إيتائهم، والنهي يقتضي التحريم؛ فإذا لم يجز الحلف على ترك الفعل كان الفعل واجبا؛ لأن الحلف على ترك الجائز جائز»[(١)].

وخلاصة القول: أن موقف ابن تيمية من تفسير صيغة النهي بالتحريم والكراهة هو نظير موقفه من تفسير صيغة الأمر بالإيجاب والندب من كل وجه، فكما يعتبر تلك موجبها الوجوب والاستحباب على سبيل التواطؤ، فيعتبر معنى الأمر قائما في اللفظين، وإن بقدر متفاوت بينهما وهو ما يسميه بعض المناطقة بالتواطؤ المتشكك، كذلك يرى بالنسبة للنهي أن معناه موجود في التحريم والكراهة على وجه التواطؤ، وإن كان هو في الأول أمكن منه في الثاني؛ لذلك يصرف إليه ابتداء، ولابد في كل واحد منهما من قرينة تعين المراد، وإن كانت بالنسبة للتحريم الذي هو الأصل في الصيغة يكتفى فيها بالسياق والتجرد، فهو قرينة على إرادة الوجوب، والله أعلم.

أدلة القاعدة

يمكن أن نستدل على مضمون القاعدة بما يلي:

أولا: كل الأدلة التي تدل على أن النهي مطلوب الترك هي دليل على هذه القاعدة من حيث دلالتها على هذا المعنى المشترك بين التحريم والكراهة، وهو طلب الترك، ومن ذلك ما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ (الحشر ٧).

٢. وقوله ﷺ: (إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما

---

(١) المجموع ١٥/ ٣٥٠

استطعتم)[١].

فمما نهى عنه النبي ﷺ ما يحرم وما يكره، فمن الأول حديث ابن عمر رضي الله عنهما: (نهى النبي ﷺ عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها)[٢]، ومن الثاني: حديث ابن عمر الآخر: (نهى النبي ﷺ أن يقيم الرجل أخاه من مقعده ويجلس فيه)[٣] وحديث جابر رضي الله عنه قال: (نهى النبي ﷺ أن يطرق أهله ليلا)[٤] وجاء مفسرا بالكراهة عند مسلم (عن جابر عن النبي ﷺ بكراهة الطروق) وحديث أبي قتادة[٥]: (أن النبي ﷺ نهى أن يتنفس في الإناء وأن يمس ذكره بيمينه

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٩]

(٢)متفق عليه، أخرجه البخاري-كتاب البيوع-باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها-حديث (٢٠٨٥) عن أنس، ومسلم-كتاب البيوع-باب النهي عن المحاقلة والمزابنة-وعن المخابرة....-حديث (١٥٣٦) عن جابر

(٣)متفق عليه من حديث ابن عمر، أخرجه البخاري-كتاب الجمعة-باب لا يقيم الرجل أخاه يوم الجمعة ويقعد مكانه-حديث (٨٦٩)، ومسلم-كتاب السلام-باب تحريم إقامة الإنسان من موضعه المباح الذي سبق إليه-حديث (٢١٧٧)

(٤)متفق عليه، أخرجه البخاري-كتاب الحج-باب لا يطرق أهله إذا بلغ المدينة-حديث (١٧٠٧) عن جابر، ومسلم-كتاب الإمارة-باب كراهة الطروق وهو الدخول ليلاً لمن ورد من سفر-حديث (١٩٢٨) عن أنس

(٥)اختلف في اسمه فقيل الحارث بن ربعي الأنصاري، وقيل النعمان، وقيل عمرو، والأول أرجح أمه كبشة بنت مطهر، اختلف في شهوده بدراً، واتفقوا على شهوده أحداً وما بعدها من المشاهد، وكان يقال له فارس رسول الله ﷺ، وشهد أيضاً مع علي بن أبي طالب مشاهده كلها في خلافته، توفي سنة ٤٠هـ. انظر: الاستيعاب (١٧٣١/٤) - الإصابة (١٥٥/٧)

وأن يستطيب بيمينه)[١].

ثانيا: النصوص التي وردت فيها صيغة النهي بالتحريم، مع تلك التي وردت فيها بالكراهة، مما يفيد باستعمالها في الاثنين، ومن ذلك ما يأتي:

١. من الدالة على التحريم، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ (النساء٢٩)، وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ (الإسراء ٣٢)، وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ (البقرة ١٨٨).

٢. ومن الدالة على الكراهة، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ (البقرة ٢٦٧)، وقوله ﷺ: (لا يمس أحدكم ذكره بيمنه وهو يبول)[٢].

ثالثا: أن النهي عن الشيء دليل بمقتضى الشرع واللغة على كونه غير مرغوب فيه للناهي، وهذا القدر من دلالة الصيغة هو المتيقن فيجب حملها عليها، إعمالا للأدلة ومراعاة لعادة الشرع في خطابه الذي عهد فيه استعماله للصيغة في الاثنين، كما مثلنا، واعتبارا للاستعمال اللغوي الذي عرف منه صلاحية الصيغة للحتم والرجحان في الترك، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

فيما سبق وردت كثير من تفريعات القاعدة، وسنذكر هنا بشيء من التفصيل السياق الذي وردت فيه ضمن نطاق بحثنا، مكتفيا بالفروع التي وردت أثناء الشرح عن إيراد تطبيقات

---

(١)متفق عليه من حديث أبي قتادة، أخرجه البخاري–كتاب الوضوء–باب النهي عن الاستنجاء باليمين–حديث (١٥٢)، ومسلم–كتاب الطهارة–باب النهي عن الاستنجاء باليمين–حديث (٢٦٧)

(٢) سبق تخريجه في ص[٩١٧]

أخرى، خشية الإطالة والتكرار:

مسألة الشروط في الأوقاف

أورد الشيخ القاعدة في باب المعاملات عند حديثه عن مسألة الشروط في الأوقاف، ما يجوز منها وما لا يجوز، وذكر في سياقها تفريعات متعددة، وهذا ما يبينه حين يقول:

«قاعدة فيما يشترط الناس في الوقف: فإن فيها ما فيه عوض دنيوي وأخروي؛ وما ليس كذلك وفي بعضها تشديد على الموقوف عليه.

فنقول: الأعمال المشروطة في الوقف على الأمور الدينية مثل الوقف على الأئمة والمؤذنين والمشتغلين بالعلم من القرآن والحديث والفقه ونحو ذلك أو بالعبادات أو بالجهاد في سبيل الله تنقسم ثلاثة أقسام: أحدها عمل يتقرب به إلى الله تعالى وهو الواجبات والمستحبات التي رغب رسول الله ﷺ فيها وحض على تحصيلها: فمثل هذا الشرط يجب الوفاء به ويقف استحقاق الوقف على حصوله في الجملة.

والثاني: عمل نهى النبي ﷺ عنه نهي تحريم أو نهي تنزيه فاشتراط مثل هذا العمل باطل باتفاق العلماء؛ لما قد استفاض عن النبي ﷺ أنه خطب على منبره فقال: (ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط كتاب الله أحق وشرط الله أوثق)[(١)]، وهذا الحديث وإن خرج بسبب شرط الولاء

---

(١)أخرجه البخاري برقم (٢٥٣٦) في كتاب العتق باب بيع الولاء وهبته (الفتح٥/٢٠٩)، ومسلم برقم (١٥٠٤) في كتاب العتق (النووي ١٠/١٣٩-١٤٨) في قصة عتق بريرة واشتراط أهلها ولاءها، ولفظه: (أن بريرة جاءت عائشة تستعينها في كتابتها ولم تكن قضت من كتابتها شيئا، فقالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلك فإن أحبو أن اقضي عنك كتابتك ويكون ولاؤك لي فعلت، فذكرت ذلك بريرة لأهلها فأبوا وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل ويكون لنا ولاؤك، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال لها رسول الله ﷺ: ابتاعي فأعتقي فإنما الولاء لمن أعتق، ثم قام رسول الله ﷺ فقال: ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له وإن شرط

لغير المعتق فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، عند عامة العلماء، وهو مجمع عليه في هذا الحديث .

وكذا ما كان من الشروط مستلزما وجود ما نهى عنه الشارع، فهو بمنزلة ما نهي عنه، وما علم أنه نهي عنه ببعض الأدلة الشرعية فهو بمنزلة ما علم أنه صرح بالنهي عنه، لكن قد يختلف اجتهاد العلماء في بعض الأعمال هل هو من باب المنهي عنه ؟ فيختلف اجتهادهم في ذلك الشرط ؛ بناء على هذا، وهذا أمر لا بد منه في الأمة .

ومن هذا الباب أن يكون العمل المشترط ليس محرما في نفسه لكنه مناف لحصول المقصود المأمور به ومثال هذه الشروط أن يشترط على أهل الرباط ملازمته وهذا مكروه في الشريعة مما أحدثه الناس أو يشترط على الفقهاء اعتقاد بعض البدع المخالفة للكتاب والسنة أو بعض الأقوال المحرمة أو يشترط على الإمام أو المؤذن ترك بعض سنن الصلاة والأذان أو فعل بعض بدعهما مثل أن يشترط على الإمام أن يقرأ في الفجر بقصار المفصل أو أن يصل الأذان بذكر غير مشروع أو أن يقيم صلاة العيد في المدرسة أو المسجد مع إقامة المسلمين لها على سنة نبيهم ﷺ .

ومن هذا الباب أن يشترط عليهم: أن يصلوا وحدانا، ومما يلحق بهذا القسم أن يكون الشرط مستلزما ترك ما ندب إليه الشارع مثل أن يشترط على أهل رباط أو مدرسة إلى جانب المسجد الأعظم أن يصلوا فيها فرضهم : فإن هذا دعاء إلى ترك الفرض على الوجه الذي هو أحب إلى الله ورسوله ﷺ فلا يلتفت إلى مثل هذا بل الصلاة في المسجد الأعظم هو الأفضل ؛ بل الواجب هدم مساجد الضرار مما ليس هذا موضع تفصيله.

ومن هذا الباب اشتراط الإيقاد على القبور: إيقاد الشمع أو الدهن ونحو ذلك فإن النبي ﷺ قال: (لعن الله زوارات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج)[1] وبناء المسجد

مائة مرة، شرط الله أحق وأوثق)

(١)حديث ابن عباس، أخرجه أبو داود-كتاب الجنائز-باب زيارة النساء القبور-حديث (٣٢٣٦)،

وإسراج المصابيح على القبور مما لم أعلم فيه خلافا أنه معصية لله ورسوله ﷺ، وتفاصيل هذه الشروط يطول جدا وإنما نذكرها هنا جماع الشروط .

القسم الثالث: عمل ليس بمكروه في الشرع ولا مستحب، بل هو مباح مستوى الطرفين فهذا قال بعض العلماء بوجوب الوفاء به، والجمهور من العلماء: من أهل المذاهب المشهورة وغيرهم على أن شرطه باطل» انتهى كلامه رحمه الله[(١)].

والنسائي-كتاب الجنائز-باب التغليظ في اتخاذ السرج على القبور-حديث (٢١٧٠)، والترمذي-كتاب الصلاة-باب ما جاء في كراهية أن يتخذ على القبر مسجداً حديث (٣٢٠)، وأحمد في المسند (١/٢٢٩) وضعفه الألباني في الأرواء (٣/٢١٢)

(١) المجموع ٢٣/٣٩٤

المطلب الرابع: قواعد العام والخاص

القاعدة الحادية والعشرون

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[1]

شرح القاعدة

تعتبر هذه القاعدة مسألة من كبريات مسائل العموم التي تنبني عليها فروع فقهية وأصولية كثيرة، وللأصوليين فيها مواقف مختلفة تأثرت بها تطبيقاتهم كثيرا، ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية فقد تأثرت تطبيقاته واختياراته، الفقهية منها وغير الفقهية بموقفه من هذه القاعدة، ضمن ما تأثرت به من أصوله وقواعده، ولهذا سنقف مع هذه القاعدة وقفة نتعرض فيها لآراء الأصوليين فيها؛ لنقارنها برأي ابن تيمية، مستفيضين ما استطعنا في هذا الأخير حتى ندرس جوانب هذا الرأي وآثاره، لما لها من تعلق مباشر بمادة هذا البحث وموضوعه، فنقول وبالله التوفيق:

معنى السبب وأنواعه

يطلق السبب على معان كثيرة لغة واصطلاحا، وقد سبقت تعريفاته الأصولية باعتباره نوعا من الحكم الوضعي.

غير أن المقصود الاستعمالي له في هذا الموضع هو غير ذلك، وإن كان -على كل حال- غير مقطوع الصلة بمعانيه تلك ولا سيما اللغوي منها، فالمقصود به في هذا الموضع معناه الاصطلاحي لدى علماء التفسير وعلوم القرآن، وهو ما يسمونه بسبب النزول، ومعناه إجمالا: المناسبة التي نزلت فيها الآية، أو الواقعة التي ورد فيها الحديث.

يقول الزرقاني[2]: «سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٢٨/٣١، ٤٤، ٤٨

(٢)محمد عبدالعظيم الزرقاني، من علماء الأزهر بمصر، تخرج بكلية أصول الدين وعمل بها مدرساً لعلوم

أيام وقوعه، والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي ﷺ، أو سؤال وجه إليه، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب هذا السؤال»[1].

ويقسم أهل التفسير والأصوليون أسباب النزول إلى قسمين:

الأول: ما كان سببه سؤالا وجه إلى النبي ﷺ فأجاب عنه، سواء كان عن أمر مستقبل كما سئل عن الساعة، فنزل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾﴾ (النازعات ٤٢)، وكما في حديث الذي سأله: متى الساعة؟ فقال له: (وما أعددت لها)[2] أو عن أمر حاضر كما سئل عن الروح، فنزل قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ (الإسراء ٨٥)، وكما سئل عن صلاة التطوع فقال: (صلاة الليل والنهار مثنى مثنى)[3]، أو أمر ماض كما سئل عن ذي القرنين، فنزل قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ﴾ (الكهف

القرآن والحديث، وتوفي بالقاهرة سنة ١٣٦٧هـ، من كتبه (مناهل العرفان في علوم القرآن) انظر: الأعلام (٦/٢١٠)

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد عبد العظيم الزرقاني ٩٩/١

(٢) سيأتي تخريجه ص [٩٥١]

(٣) متفق عليه من حديث ابن عمر بلفظ "صلاة الليل مثنى مثنى"، أخرجه البخاري-كتاب الكسوف-باب كيف كان صلاة النبي ﷺ-حديث (١٠٨٦)، ومسلم-كتاب صلاة المسافرين-باب صلاة الليل مثنى مثنى-حديث (٧٤٩)، وأخرجه بلفظ "صلاة الليل والنهار...." أحمد وأصحاب السنن، أخرجه أحمد في المسند (٢/٢٦)، وأبو داود-كتاب الصلاة-باب في صلاة النهار-حديث (١٢٩٥)، والترمذي-أبواب العيدين-باب ما جاء أن صلاة الليل والنهار مثنى مثنى-حديث (٥٩٧)، والنسائي-كتاب الصلاة-باب كم صلاة النهار-حديث (٤٧٢) وقال: "هذا الحديث عندي خطأ"، وابن ماجه-كتاب إقامة الصلاة-باب ما جاء في صلاة الليل والنهار مثنى مثنى-حديث (١٣٢٢)

٨٣)، وكما جاءه الأعرابي فقال: هلكت وأهلكت، وقعت على امرأتي في نهار رمضان، فقال (أعتق رقبة...)[(١)].

الثاني: ما كان سببه حادثة وقعت أيام النبي ﷺ، فنزلت الآية أو جاء الحديث بيانا لحكمها، تقريرا أو إرشادا، بأمر أو نهي، كما حدث عندما تشاجر الأوس والخزرج بدسيسة من اليهود، فنزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ۝﴾ (آل عمران ١٠٠)، وحين صلى أحد المسلمين وهو في حالة سكر فجعل يحرف القرآن نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء ٤٣)، وكما روي أنه ﷺ مر على شاة ميتة لميمونة، فقال: (أيما إهاب دبغ فقد طهر[(٢)])[(٣)].

ويفرق الأصوليون بين نوعي السبب بناء على الاتصال والانفصال، كما يشير المجد ابن تيمية حين يقول: «والسؤال سبب متصل بالخطاب، وغير السؤال منفصل عنه، وإذا كان السائل للرسول ﷺ فأجابه، فهو أظهر اتصالا من أن يستفتوه فينزل القرآن، فلك أن تسمي السؤال السبب المتصل، وغيره كالمنفصل، وتسميه السبب العلمي، وغيره السبب الكوني؛ لأن السائل غرضه المعرفة، وفي معنى السؤال أن تحكى له حكاية فيفتي فيها، أو يختصم إليه

---

(١) سبق تخريجه في ص[٣٧٢]

(٢)حديث ابن عباس، أخرجه مسلم–كتاب الحيض–باب طهارة جلود الميتة بالدباغ–حديث (٣٦٦) وأبو داود–كتاب اللباس–باب في أهب الميتة–حديث (٤١٢٣)، بلفظ "إذا دبغ الإهاب فقد طهر"، وأخرجه بلفظ "أيما إهاب..."، الترمذي–كتاب اللباس–باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت–حديث (١٧٢٨)، والنسائي–كتاب الفرع والعتيرة–باب جلود الميتة–٤٥٦٧)، وابن ماجه–كتاب اللباس–باب لبس جلود الميتة إذا دبغت–حديث (٣٦٠٩)

(٣) انظر: مناهل العرفان للزرقاني ١/١٠٠–١٠١، العدة ٢/٥٩٦–٦٠٩، شرح الكوكب المنير ٣/١٧٧

خصمان فيقص أحدهما كلاما فيحكم عقيبه؛ لأن الحاكي والخصم في معنى طالب الحكم؛ فالعبارة الجامعة أن يقال: السبب إما طلبي أو غير طلبي))[١].

ويركز الأصوليون في مسألة سبب العام على السؤال الذي يأتي جواب الشارع عليه؛ لاختلاف حالات السؤال والجواب، وتفاوت درجاتها في الخصوص والعموم؛ ولهذا يبنون على هذا التفريق تقسيمهم لجواب الشارع إلى قسمين:

جواب غير مستقل

وهو جواب الشارع عن سؤال يعرف منه اختصاص الجواب بالسؤال، ولا يفهم معناه إلا في سياقه؛ لاشتمال الجواب على ما يرجع تفسيره إلى نص السؤال، أو على ما يدل على اختصاص السؤال بذلك الجواب.

ومثاله: لما سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا يبس؟ فقيل: نعم، فقال: (فلا إذن)[٢] فجوابه هذا لا يستقل عن السؤال؛ لوجود تنوين العوض في (إذن) الذي هو عوض عما في السؤال فدل عل ارتباطه به، فكأنه قال: ما دام الرطب ينقص إذا يبس فلا يجوز بيعه بالتمر، وكما قال ﷺ لأبي بردة [٣] لما قال له: ضحيت بجذعة ماعز: (يجزيك ولا

---

(١)المسودة ١٣١-١٣٣

(٢)أخرجه أصحاب السنن الأربعة من حديث سعد بن أبي وقاص، أبو داود-كتاب البيوع-باب في التمر بالتمر-حديث (٣٣٥٩)، والترمذي-كتاب البيوع-باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة-حديث (١٢٢٥) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، والنسائي-كتاب البيوع-باب إشتراء التمر بالرطب-حديث (٦١٣٦)، وابن ماجه-كتاب التجارات-باب بيع الرطب بالتمر-حديث (٢٢٦٤)

(٣)اسمه هانئ بن نيار، حليف الأنصار، خال البراء بن عازب، مشهور بكنيته، كان عقبياً بدرياً، وشهد أيضاً أحداً وما بعدها، توفي في أول خلافة معاوية بعد شهوده مع علي حروبه كلها. انظر : الاستيعاب (١٦٠٨/٤) - الإصابة (٢٧٨/٦)

يجزي غيرك)[١]، فهذا الجواب أيضا لا يستقل عن السؤال؛ لعود الضمير فيه إلى السائل فيرتبط معناه به، فكأنه قال له: إذا ذبحت جذعة من الماعز فتجزيك ولا تجزي غيرك، وهنا لا خلاف في اختصاص الجواب بالسؤال لأنه كالمنصوص على اختصاصه به، فلا يتجاوزه[٢].

جواب مستقل

وهو الجواب الذي لو ورد ابتداء لأفاد العموم، ولو جاء مستقلا بلا سؤال ما احتاج فهم معناه إلى ذلك السؤال، وهو أنواع:

الأول: ما يكون مطابقا للسؤال عموما وخصوصا، فمثال الأول: لما سئل عن الفرض في اليوم والليلة، فقال: (خمس صلوات كتبهن الله على عباده)[٣]، ومثال الثاني: ما روي أن أعرابيا جاء إليه ﷺ وهو متضمخ بالخلوق، فقال: أحرمت هكذا، فقال: (انزع الجبة واغسل الصفرة)[٤]، وهنا لا إشكال في اتباع الجواب للسؤال في العموم والخصوص لتطابقهما.

الثاني: ما يكون مخالفا للسؤال عموما وخصوصا، ولا يخلو من حالات:

١. أن يكون الجواب أخص من السؤال، كما لو سئل عن حكم قتل النساء

---

(١)متفق عليه من حديث البراء بن عازب، أخرجه البخاري-كتاب الأضاحي-باب من ذبح قبل الصلاة وأعاد-حديث (٥٢٤٣)، ومسلم-كتاب الأضاحي-باب وقتها-حديث (١٩٦١)

(٢)انظر: العدة ٢/٥٩٦، شرح تقيح الفصول ص٢١٦

(٣)حديث عبادة بن الصامت، أخرجه أبو داود-أبواب قراءة القرآن-حديث (١٤٢٠)، والنسائي-كتاب الصلاة-باب المحافظة على الصلوات الخمس-حديث (٣٢٢)، وأحمد في المسند (٥/٣١٥)، والبيهقي في الكبرى (١/٣٦١)-كتاب الصلاة-باب فرائض الخمس، ومالك في الموطأ (صـ١٠٤)-كتاب صلاة الليل-باب الأمر بالوتر-حديث (٢٧٠)، وصححه الألباني في المشكاة برقم (٥٧٠)

(٤) سبق تخريجه في ص[٨٣٥]

الكوافر، فقال: (اقتلوا المرتدات)، فيكون الجواب أخص من السؤال؛ لأن السؤال عن عموم الكافرات، والجواب عن نوع منهن، وهنّ المرتدات، وهنا يختص الحكم بالمرتدات لأنه أخص من السبب، فلا يرد على مسألتنا.

٢. أن يكون الجواب أعم من السؤال، ومثاله لما سئل عن ماء بئر بضاعة، فقال: (الماء طهور لا ينجسه شيء)[١]، فهنا الجواب أعم من السؤال حيث كان السؤال عن ماء خاص هو بئر بضاعة، فجاء الجواب عن الماء مطلقا، وفي هذا النوع جرى الخلاف بين الأصوليين في أيهما المعتبر: اللفظ العام في الجواب، أو السبب الخاص الذي ورد فيه[٢].

آراء الأصوليين في المسألة

وفي هذا النوع الأخير اختلفت مواقف الأصوليين وآراؤهم حول مسألة ورود اللفظ العام في سياق سؤال أو حادثة، هل يقصر مدلوله على ذلك السبب الذي ورد فيه، أم يعمل بعمومه، ويقطع النظر عن خصوص ذلك السبب، ويمكن تلخيص هذه الآراء فيما يلي:

أولا: أن اللفظ إذا كان عاما عمل بعمومه، وإن كان السبب الذي ورد فيه خاصا، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما هو منطوق قاعدتنا، وهذا هو قول جماهير الأصوليين من الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية والأشعرية[٣]، ويروى كذلك عن المالكية[٤].

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٢) انظر: العدة ٢/٥٩٦-٦٠٩، شرح الكوكب المنير ٣/١٧٤-١٧٦

(٣) انظر: العدة ٢/٦٠٧، شرح الكوكب المنير ٣/١٧٧، المسودة ص١٣٠، المستصفى ٢/٦٠، ١١٤ البرهان ١/ ٢٥٤، الإحكام للآمدي ٢/٤٤٩، نهاية السول ٢/٤٧٧-٤٧٩، تيسير التحرير ١/٢٦٤

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢١٦

واحتج الجمهور بأدلة كثيرة على هذا المذهب، وبما أن نص قاعدتنا هو منطوق هذا الرأي فسيكون استدلالنا عليها استدلال له، فنرجئ لذلك أدلة هذا الفريق إلى موضعه من أدلة القاعدة.

ثانيا: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، فاللفظ الوارد على واقعة معينة، أو جوابا لسؤال خاص يقصر على ذلك السؤال وتلك الواقعة، ولا يتعدى به إلى غيرهما، وينسب هذا المذهب إلى المالكية، وهو قول أبي ثور(١) والمزني(٢) وأبي بكر القفال والدقاق(٣) من الشافعية(٤).

و احتج أصحاب هذا القول بأمور منها:

---

(١)إبراهيم بن خالد بن أبي الإمام الكلبي الفقيه البغدادي، قيل كنيته أبو عبدالله ولقبه أبو ثور، صاحب الإمام الشافعي، قال أبو حاتم: كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وورعاً وفضلاً وديانةً، وقال النسائي: ثقة مأمون، توفي سنة ٢٤٠هـ. انظر: تاريخ بغداد ٦٥/٦ – طبقات السبكي ٧٤/٢ – السير ٢٧/١٢

(٢)إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق، أبو إبراهيم المزني المصري، الفقيه الإمام، صاحب التصانيف، أخذ عن الشافعي، وكان يقول أنا خلقٌ من خلق الشافعي، وكان زاهداً عالماً، مجتهداً مناظراً، قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي، وكان رحمه الله مجاب الدعوة، توفي ٢٦٤هـ. انظر: طبقات السبكي ٩٣/٢ – طبقات ابن قاضي شهبة ٢٧/١

(٣)الحسن بن علي بن محمد، أبو علي النيسابوري، الشافعي، برع في الأصول وفي الفقه وفي العربية حتى شدت إليه الرحال، تفقه على الخضيري والقفال، قال عبدالغفار: هو لسان وقته وإمام عصره، نيسابوري الأصل تعلم العربية وحصل علم الأصول، توفي سنة ٤٠٥هـ. انظر: طبقات السبكي (٣٣١/٤) – شذرات الذهب (١٨٠/٣) – معجم الأصولين للدكتور محمد مظهر بقا (٤٧/٢)

(٤) انظر: العدة ٦٠٨/٢، المسودة ص١٣٠، الإحكام للآمدي ٤٤٩/٢، نهاية السول ٤٧٧/٢

١. لو كان اللفظ عاما لجاز تخصيص السبب منه بالاجتهاد؛ لأنه فرد من العام فجاز تخصيصه منه كغيره، لكنه لا يجوز تخصيصه اتفاقا فدل على أن اللفظ خاص به.

ورد عليهم الجمهور: بأن عدم جواز تخصيص السبب إنما كان لأنه مراد قطعا لقرينة خارجية، وهي ورود الخطاب بيانا له، وأما غيره فظني؛ ولهذا جاز تخصيصه دونه.

٢. لو عم اللفظ لما كان لنقل السبب فائدة، وإنما نقل لاختصاص الحكم به، فدل على أن اللفظ خاص به.

ورد عليهم الجمهور: بأن نقل السبب له فوائد كثيرة غير اختصاص الحكم به، منها معرفة الناسخ والمنسوخ، ومنها الحكم بقطعية دخوله وعدم جواز تخصيصه.

٣. لولا اختصاص الحكم بسببه، لما أخر بيان الحكم إلى وقوع السبب، بل كان تقديم بيان الحكم قبل وقوع السبب أولى؛ ليصادف السبب عند وقوعه حكما مبينا مستقرا، لكن لما تأخر بيان الحكم إلى وقوع السبب دل على اختصاصه به.

ورد عليهم الجمهور: بأن تأخير الحكم إلى وقوع السبب متعلق بالعلم الأزلي الذي لا يعلل، كتخصيص وقت وجود العالم فلا يقال لم كان وقت كذا ولم يكن في وقت كذا، وكذا هذا.

٤. أن السبب جواب عن حكم، ومن شأن الجواب أن يكون مطابقا للسؤال، ولو قلنا بعموم اللفظ، لم يكن مطابقا لخصوص السبب.

ورُدّ عليهم بأن الجواب مطابق للسؤال ببيانه حكمه وزيادة، وإنما تقدر عدم المطابقة لو نقص الجواب عن بيان المراد، وليس كذلك في هذه الحالة،

والله أعلم[١].

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية

وأما موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المسألة فهو ما تنطق به هذه القاعدة، وواضح اتفاقه تماما مع رأي الجمهور فيها، وهو ما فتئ يؤكد عليه في كل موضع، تأصيلا وتطبيقا؛ ولهذا عندما نستعرض فتاوى الشيخ نجد من ذلك أمثلة تفي بالغرض لتأكيد هذا التوجه لديه، غير أننا في دراستنا لهذه القاعدة نريد أن نخضع للبحث جملة ما وقفنا عليه من استعمالات الشيخ للقاعدة، وما في معناها، لنلم –قدر المستطاع– بأبعاد رأيه في المسألة برمتها، وهي مسألة –اللفظ العام في قبالة السبب الخاص– خدمة للبحث أولا، ولفكر الشيخ ثانيا.

السبب في القاعدة ومفهومه عند ابن تيمية

لعل من المناسب ونحن ندرس رأي ابن تيمية في مسألة السبب والعام، أن نتعرض لمدلول السبب في رأيه والحدود التي يتناولها، كمدخل لهذه الدراسة.

نجد الشيخ كثيرا ما يقرر أن مفهوم السبب في هذه القاعدة هو نفس مفهومه الذي يعنيه علماء التفسير كما بيناه أعلاه، ويؤكد ذلك من خلال عدة أمثلة فيقول: «وقد يجيء كثيرا من هذا الباب قولهم هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصا؛ كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم إن آية الظهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت[٢]، وإن آية

---

(١) انظر: العدة ٢/٦١١–٦١٣، شرح مختصر الروضة ٢/٥٠٤، شرح الكوكب المنير ٣/١٨٠–١٨٦ الإحكام للآمدي ٢/٤٥٠–٤٥٢، نهاية السول ٢/٤٧٨

(٢)أوس بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر الخزرجي الأنصاري، أخو عبادة بن الصامت، شهد بدراً وأحداً وسائر المشاهد مع رسول الله ﷺ، وبقي إلى زمان عثمان بن عفان ﷺ، وهو أول من ظاهر في الإسلام، مات في أيام عثمان ﷺ قيل سنة ٣٤هـ في الرملة. انظر: الاستيعاب (١/١١٨) الإصابة (١/٨٧)

اللعان نزلت في عويمر العجلاني[١]، أو هلال بن أمية[٢]، وأن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله، وأن قوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ (المائدة ٤٩) نزلت في بني قريظة والنضير، وأن قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ﴾ (الأنفال ١٦) نزلت في بدر، وأن قوله: ﴿شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ (المائدة ١٠٦) نزلت في قضية تميم الداري[٣] وعدي بن بداء[٤]، وقول أبي أيوب[٥] إن قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة

---

(١)عويمر بن أبيض العجلاني، هو الذي رمى زوجته بشريك بن سحماء، فلاعن رسول الله ﷺ بينهما، وذلك في سنة ٩هـ. انظر: الاستيعاب (١٢٢٦/٣) - الإصابة (٤٥/٥)

(٢)هلال بن أمية بن عامر بن قيس الأنصاري الواقفي، شهد بدراً، وهو أحد الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك فنزل فيهم قوله تعالى ﴿ وعلى الثلاثة الذين خلفوا ﴾، وهو من نزلت فيه آية اللعان. انظر: الاستيعاب (١٥٤٢/٤) - الإصابة (٢٨٩/٦)

(٣)تميم بن أوس بن حارثة الداري، ينسب إلى الدار، مشهور في الصحابة، كان نصرانيا، فقدم المدينة وأسلم وذكر للنبي ﷺ قصة الجساسة والدجال فحدث النبي ﷺ عنه بذلك على المنبر، وكان يسكن المدينة ثم انتقل إلى الشام بعد قتل عثمان ﷺ. انظر: الاستيعاب (١٩٣/١) - الإصابة (١٩١/١)

(٤)قال ابن حبان: له صحبة، وقال ابن عطية: لا يصح لعدي عندي صحبة، وقال ابن حجر بعد أن ذكر القولين: وإنما أخرجته بهذا القسم لقول ابن حبان وقد يجوز أن يكون اطلع على أنه أسلم بعد ذلك، والله أعلم.الإصابة (٢٢٨/٤)

(٥)خالد بن زيد بن كليب بن النجار، أبو أيوب الأنصاري النجاري، معروف باسمه وكنيته، من السابقين، شهد العقبة وبدراً وأحداً والخندق وسائر المشاهد مع رسول الله ﷺ، مات بالقسطنطينية من أرض الروم، سنة ٥٠هـ وقيل ٥١هـ، في خلافة معاوية تحت راية يزيد .الاستيعاب (١٦٠٦/٤)، الإصابة (٩٠/٢)

١٩٥) نزلت فينا معشر الأنصار الحديث، ونظائر هذا كثير، مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من أهل الكتاب اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين))[١].

ويوضح الشيخ أن سبب النزول في اصطلاح أهل التفسير -والأصوليون تبع لهم في ذلك- قد يشمل ما يدخل في النص بوجه من أوجه الشمول من العموم أو القياس، وإن لم يكن السبب المباشر لنزول الآية، وفي هذا يقول: ((وقولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول عنى بهذه الآية كذا))[٢].

ويشير ابن تيمية إلى أهمية معرفة سبب النزول وفائدته التطبيقية، فيقول: ((ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب؛ ولهذا كان أصح قولي الفقهاء، أنه إذا لم يعرف ما نواه الحالف رجع إلى سبب يمينه وما هيجها وأثارها))[٣].

العموم اللفظي والعموم المعنوي عند ابن تيمية

من خلال ما سبق ندرك أن مفهوم سبب النزول عند ابن تيمية يشمل السبب المباشر الذي نزلت فيه الآية أو ورد لأجله الحديث، كما يشمل ما يتناوله معنى الخطاب، وكلا الاثنين مما يصح أن يطلق عليها سبب النص عند شيخ الإسلام.

وإنما جاءت نظرته هذه لسبب النزول -فيما أرى والله أعلم- انسجاما مع ما يراه من انقسام العموم إلى: عموم لفظي، وعموم معنوي، كما تدلنا كتاباته وبحوثه المتشعبة، وهو التقسيم الذي يقيم عليه نظرية أصولية متكاملة سبقت معنا بعض جوانبها، ويعالج من خلالها كثيرا من جوانب القصور التي يراها في البحوث الأصولية التقليدية، التي وقعت في كثير من

---

(١)المجموع ١٣/ ٣٣٨

(٢)المجموع ١٣/ ٣٣٩

(٣)المجموع ١٣/ ٣٣٩

التناقضات والأخطاء في قضية العموم والخصوص، بين الاعتبار وعدمه، ودعوى التخصيص والتعميم، والحقيقة والمجاز، إلى آخر ما هنالك من مسائل خاض غمارها أهل الأصول وتناولوها من زوايا ومحاور مختلفة، مر معنا كثير منها في هذه القاعدة وفيما سبقها، وسنجد - إن شاء الله- من خلال دراستنا لنظرية ابن تيمية هذه في العموم -إن صح التعبير- ما يجيب على كثير من تساؤلاتنا في المسألة، ويحل معظم ما يرد فيها من إشكالات، ويسهل جانبا من تعقيداتها في أصول الفقه التقليدي، فسنرى كيف أن ابن تيمية يعطي لكل واحد من العمومين -اللفظي والمعنوي- درجة من الشمول في الجهة التي يقصر فيها الآخر، ويجعل عوارض التخصيص اللاحقة بكل واحد منهما غير تلك اللاحقة بالآخر، وهذا ما أورد شرحه وبيانه في هذا الموضع وصولا لهذه الغاية، والله الموفق:

معنى العمومين والفرق بينهما

أما العموم اللفظي فقد سبق معنا تعريفه بما لا مزيد عليه، فهو باختصار ما دلت عليه الصيغة اللفظية من شمول لما يصلح لها، كدلالة (كل، وجميع) ونحوهما على شمول المعنى لأفراد متعددون بحسب الوضع اللغوي.

وهنا تكون الدلالة مأخوذة من اللفظ وما يدل عليه بأصل وضعه اللغوي، وإن لم يحصل التفات إلى علة الحكم ومقتضاه، كما يشير ابن تيمية: ((وعلى كل قول فالدلالة من صيغ الجمع المذكر متوجهة؛ كما أنها متوجهة بلا تردد من صيغة: "من" و"أهل" و"الناس" ونحو ذلك))(١).

وليس معنى كون العموم هنا لفظيا أنه لا اعتبار فيه للمعنى مطلقا، كما قد يفهم من قول بعض الأصوليين إن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، بل المقصود أن العموم إنما يستفاد من وضع اللفظ اللغوي، وليس باستعمال الاعتبار والنظر، وإلا فإن اللفظ العام لابد أن يكون له معنى، ولابد أن يكون هذا المعنى مقصودا للمتكلم به، وإلا لم يفد العموم،

---

(١) المجموع ٤٣٨/٦

وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول: «المتكلم باللفظ العام لا بد أن يقوم بقلبه معنى عام؛ فإن اللفظ لا بد له من معنى، ومن قال: العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني فما أراد -والله أعلم- إلا المعاني الخارجة عن الذهن، كالعطاء والمطر، على أن قوله مرجوح؛ فإذا حكم بحكم عام لمسمى من أمر أو نهي؛ أو خبر سلب أو إيجاب، فهذا لا بد أن يستشعر ذلك المعنى العام والحكم عليه، ولا يجب أن يتصور الأفراد من جهة تميز بعضها عن بعض، بل قد لا يتصور ذلك إذا كانت مما لا ينحصر للبشر، وإنما يتصورها ويحكم عليها من جهة المعنى العام المشترك بينها، سواء كانت صيغة العموم اسم جمع، أو اسم واحد، فإنه لا بد أن يعم الاسم تلك المسميات لفظا ومعنى، فهو يحكم عليها باعتبار القدر المشترك العام بينها، وقد يستحضر أحيانا بعض آحاد ذلك العام بخصوصه، أو بعض الأنواع بخصوصه، وقد يستحضر الجميع إن كان مما يحصر، وقد لا يستحضر ذلك بل يكون عالما بالأفراد على وجه كلي جملة لا تفصيلا، ثم إن ذلك الحكم يتخلف عن بعض تلك الآحاد لمعارض»[(١)].

وأما العموم المعنوي فيقصد به ابن تيمية العموم الذي يتوصل إليه من خلال إلحاق الصور المشابهة لتلك التي ورد فيها سبب النزول بها، وهو ما يسميه بعموم العلة، والعموم العقلي، وعموم النوع، فيكون العموم فيها مستفادا من علة الحكم التي شرع من أجلها، ومن نوع الشخص الذي كان سبب الواقعة، فيلحق به من شابهه في تلك العلة، ولا يتم ذلك إلا من خلال النظر والتعليل، وذلك نشاط عقلي، ولذا يسميه أحيانا بالعموم العقلي.

وإلى هذا العموم يشير ابن تيمية حين يقول: «والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمرا ونهيا، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرا بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلته [أيضا]»[(٢)]، وبهذا يقرر الشيخ أن العموم المعنوي يشمل الأحكام الإنشائية من أمر ونهي، كما يتناول الخبرية مدحا وذما، فمتى ثبتت

---

(١)المجموع ٢٠/١٨٨

(٢)المجموع ١٣/٣٣٩

علة السبب ألحق به ما يشبهه في ذلك.

وعندما يفرق بين نوعي العموم يقول: ((..وهذا الكلام حكمه ثابت في البيع والإجارة والوقف وغير ذلك باتفاق الأئمة، سواء تناوله لفظ الشارع أو لا؛ إذ الأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أو كان متناولا لغير الشروط في البيع بطريق الاعتبار عموما معنويا))(١)، فهو هنا يشير إلى أن الفرق بين العموم اللفظي والمعنوي، هو أن الأول يكون مأخوذا من اللفظ، بينما يحصل الثاني بالاعتبار والنظر، وهذا ما يؤكده في موضع آخر، فيقول مشيرا إلى آية ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ (الأحزاب ٥): ((.. نص في أنه لا حرج فيما أخطأ به من دعاء الرجل إلى غير أبيه أو إلى غير مولاه، ثم قد يستدل به على رفع الجناح في جميع ما أخطأ به الإنسان من قول أو عمل: إما بالعموم لفظا، ويقال: ورود اللفظ العام على سبب مقارن له في الخطاب لا يوجب قصره عليه، وإما بالعموم المعنوي بالجامع المشترك من أن الأخطاء لا تأثير له في القلب؛ فيكون عمل جارحة بلا عمد قلب))(٢)، وهنا استعمل (الجامع المشترك) كعنصر تجتمع حوله دلالة العام المعنوي، في مقابل اللفظ الذي هو محور دلالة العام اللفظي، والجامع المشترك اسم من أسماء العلة.

وفي مثال تطبيقي يوضح لنا هذا الأمر، فيقول: ((وروى جابر أن النبي ﷺ لما طاف واستلم الركن ثم خرج وقال: "إن الصفا والمروة من شعائر الله فابدأوا بما بدأ الله به"(٣) هذا لفظ النسائي، فإما أن يكون اللفظ عاما وإن كان السبب خاصا، فيكون حجة من جهة العموم، وإما أن يكون خاصا، فإنما وجب الابتداء بالصفا لأن الله بدأ به في خبره، فلأن يجب الابتداء بالوجه الذي بدأ الله به في أمره أولى، فعلى هذا إذا نكس فغسل يديه قبل وجهه لم

(١)المجموع٣١/٤٨

(٢)المجموع١٥/٤٥١

(٣)جزء من حديث جابر الطويل وقد سبق تخريجه ص[٣٠٩]

يحتسب به ولم يصر الماء مستعملا»[١]، وهنا يشرح الشيخ الفرق بين العمومين تطبيقيا مستخدما النص ليبين أن العموم اللفظي لا يحتاج أكثر من استعمال اللفظ الدال عليه، مع بيان انتفاء المعارض، واللفظ في المثال قوله ﷺ (فابدأوا بما بدأ الله به) فالعموم هنا مأخوذ من ألفاظ: ضمير الجمع في الفعل (ابدأوا) و(ما) المصدرية بعده، فيمكن أن يستدل على الحكم المراد هنا بهذا العموم اللفظي، وإن كان واردا على سبب خاص عملا بقاعدتنا (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، كما يمكن أن يستدل عليه أيضا من نفس النص بالعموم المعنوي، ببيان العلة في الحكم الوارد عليه السبب وهو البداية بالصفا، وهي كون الله بدأ به في الآية، وهذه العلة نفسها موجودة في الحكم المراد الاستدلال عليه هنا وهو الترتيب في أعضاء الوضوء التي بدأ الله فيها بالوجه.

وهنا نلاحظ أن الشيخ يحترز دائما عندما يستخدم العموم اللفظي من قصر اللفظ على محل السبب؛ إذ أن دلالة العام اللفظي كثيرا ما تتوقف على ذلك بموجب منطوق القاعدة محل الدراسة، بينما يندر ذلك في العام المعنوي، الذي يستفاد عمومه من إلحاق نظائر صورة السبب بها، ولهذا يعتبر بعض الأصوليين هذا النوع من العموم قياسا، وهو ما لا يوافق عليه الشيخ؛ معللا ذلك بقوله: «اللفظ الخاص يستعمل عاما "حقيقة عرفية" إما خاصة وإما عامة، وربما سماه بعضهم قياسا جليا ينقض حكم من خالفه؛ وأكثرهم لا يسمونه "قياسا"، بل قد علم استواء المخاطب وغيره، فنحن نفهم من الخطاب له الخطاب للباقين، حتى لو فرض انتفاء الخطاب في حقه لمعنى يخصه لم ينقص انتفاء الخطاب في حق غيره "فالقياس" تعدية الحكم وهنا لم يعد حكم وإنما ثبت الحكم في حق الجميع ثبوتا واحدا؛ بل هو مشبه بتعدية الخطاب بالحكم؛ لا نفس الحكم»[٢]، وبهذا يؤكد الشيخ التفريق بين حالة العموم المعنوي، والقياس الأصولي الذي يلحق فيه الفرع بالأصل لعلة جامعة، ففي العموم يندرج

(١)شرح العمدة ١/٢٠٥-٢٠٦

(٢)المجموع٦/٤٣٨

الفرد في المعنى العام ابتداء، حتى يصح اعتباره عاما حقيقة عرفية وليس مجازا، مع أن لفظه خاص؛ ولهذا لا يكون المنصوص فيه أولى من غيره بالحكم، بينما في القياس يكون الأصل أحق بالحكم من الفرع.

وهنا نجد الشيخ يشير أيضا إلى فرق آخر بين العمومين، وهو أن العموم المعنوي قد يأتي في لفظ خاص، ولكن يستفاد منه العموم بطرق خارجية، بينما في العموم اللفظي لابد أن يكون اللفظ موضوعا لمعنى عام بأصل اللغة؛ ولهذا يؤكد الشيخ أن العموم المعنوي لا يستفاد من اللفظ، وإنما يستفاد من المعنى المشترك، والأثر التطبيقي لهذا الفرق، هو الاستدلال بقضايا الأعيان، حيث يقرر الشيخ أن عمومها من النوع المعنوي وليس اللفظي، وعليه فلا يصح الاحتجاج بها إلا بعد النظر والاجتهاد؛ لأن ((قضايا الأعيان الصادرة عن الرسول ﷺ إنما يثبت حكمها في نظيرها))[1]، وفي واقعة أخرى يقول: ((هذه قضية عين يثبت الحكم في نظائرها التي تشبهها في مناط الحكم، لا يثبت الحكم بها فيما هو مخالف لها لا مماثل لها))[2].

ويمثل الشيخ على هذا التفريق وأثره في عدة مواضع منها قوله: (((أهدى عمر بن الخطاب رضي الله عنه: نجيبة فأعطى بها ثلاثمائة دينار؛ فأتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله إني أهديت نجيبة فأعطيت بها ثلاثمائة دينار أفأبيعها وأشتري بثمنها بدنا؟ قال: لا، انحرها إياها)[3] قد نهاه عن بيعها وأن يشتري بثمنها بدنا؟ قيل: هذه القضية -بتقدير صحتها- قضية

---

(١)المجموع٢٨/٢١٣

(٢)المجموع١/٣٢٥

(٣)حديث عبدالله بن عمر، أخرجه الضياء في المختارة (٣١٥/١) حديث (٢٠٨)، وابن خزيمة في صحيحه-كتاب المناسك-باب استحباب المغالاة بثمن الهدي-حديث (٢٩١١)

معينة؛ ليس فيها لفظ عام يقتضي النهي عن الإبدال مطلقا»[١]، ومنها قوله: «..(خير النبي ﷺ غلاما بين أبويه)[٢] وهي قضية معينة، ولم يرد عنه نص عام في تخيير الولد مطلقا، والحديث الوارد في تخيير الجارية ضعيف مخالف لإجماعهم»[٣]، فينبغي التنبه إلى أنه لا يستوي أن يأتي من الشارع لفظ عام، وأن يأتي منه معنى عام، فالأول سهل التطبيق، والاستدلال به ميسور لكل من له أدنى نظر في مدلولات الألفاظ العربية وعادات الخطاب الشرعي، بينما يحتاج الثاني إلى رأي حصيف واجتهاد صحيح حتى يمكن التأكد من تحقق المعنى العام في الصورة المستدل عليها، كما سيتضح معنا أكثر فيما يأتي إن شاء الله.

أهمية العمومين وأوجه الشبه بينهما

إن أهم ما يجمع بين نوعي العموم هو مقصود المتكلم وما يعنيه بكلامه، ولا يخفى أهمية المقاصد والنيات في التصرفات والعادات كما في العبادات، بل هي في فكر الشيخ أصل أصيل، وركيزة أساسية في الحكم والتصور، و هي أصدق ما يفسر به اللفظ، وأقصر طريق يعرف به معناه، أقرب ما يكون إلى الدقة؛ إذ إن مقصود المتكلم هو الغرض الذي خرج لأجله الخطاب، بل الخطاب مجرد وسيلة غايتها التوصل إلى مراد قائله، فمتى عرف هذا المراد أدى الخطاب هدفه وتوصل إلى مقصوده، وقد سبقت معنا مناسبات -وربما تأتي أخرى- ظهر فيها أهمية هذا الجانب عموما، وعند شيخ الإسلام بوجه خاص.

وهذا الأساس هو ما يشير إليه الشيخ حين يقول معلقا على كلام للقاضي أبي يعلى

---

(١)المجموع ٣١/٢٥٠-٢٥١

(٢)حديث أبي هريرة وغيره، أخرجه الترمذي-كتاب الأحكام-باب ما جاء في تخيير الغلام بين أبويه إذا افترقا-حديث (١٣٥٧) عن أبي هريرة أن النبي ﷺ خير غلاما بين أبيه وأمه، وقال: "حديث حسن صحيح"، والدارمي-كتاب الطلاق-باب في تخيير الصبي بين أبويه-حديث (٢٢٩٣)، وابن أبي شيبة في المصنف (٥/٢٣٧)

(٣)المجموع ٣٤/١١٥-١١٦

حول عموم المعنى المفهوم من العام بقرينة عقلية، كعموم المعنى المفهوم منه بقرينة لفظية: ((قلت فقد جعل المضمرات ما يضمر من الألفاظ، وجعل المعاني العموم المعنوي من جهة التنبيه أو التعليل أو النظير، فهو عموم فيما يعنيه المتكلم سواء كان فيما يعنيه بلفظه الخاص في الأصل، أو كان فيما يعنيه بمعنى لفظه وهو العلة والجامع المشترك))(١).

ولهذا نجد الشيخ يؤكد على أهمية القصد في العمومين، وقد نقلت عنه فيما سبق ما يفيد بأنه ليس معنى العموم اللفظي عدم اعتبار المعنى، بل لابد من وجود معنى العام في اللفظ، وأكثر من ذلك يجب أن يكون مرادا لقائله، وإلا ما أفاد العموم، وهذا ما يؤكد عليه مرة أخرى في ذات السياق، مقررا أنه يجب أن يكون المتكلم بالعام لفظا ومعنى مريدا لدخول أفراده كلهم، سواء كان ذلك بخصوص كل واحد، أو بالمعنى الكلي الذي يجمعهم، يقول بانيا على ما سبق: ((.. فهذا الذي أراد دخوله في العموم إما أن يريد دخوله بخصوصه؛ أو لمجرد شمول المعنى له من غير استشعار خصوصه؛ بحيث لم يقم به ما يمنع الدخول مع قيام المقتضي للدخول، وأما الأول فقد أراد دخوله بعينه فهذا نظير ما ورد عليه اللفظ العام من السبب، وهذا إحدى فوائد عطف الخاص على العام وهو: ثبوت المعنى المشترك فيه من غير معارض، وإن كان من فوائده أن يتبين دخوله بعموم المعنى المشترك: وبخصوص المعنى المميز وإن لم يكن الحكم ثابتا للمشترك))(٢).

ويعتبر شيخ الإسلام نوعي العموم هما الوسيط الذي شملت به نصوص الشرع كل تفاصيل الأحكام الحادثة والمتجددة، وهو أمر سبق أن تناولناه بالتفصيل في قاعدة (النصوص شاملة للأحكام)، والشيخ يعتبر هذه الإحاطة المعجزة للنصوص المتناهية بما لا يتناهى من الحوادث والأحكام، مظهرا آخر من مظاهر أهمية العموم بشقيه، وخطورة دورهما في إيصال حكم الله لعباده، وإقامة حجته عليهم، وهذا ما يشير إليه رحمه الله حين يقول: ((فإن

---

(١)المسودة ص٩٣

(٢)المجموع ١٨٩/٢٠

نصوص الكتاب والسنة، اللذين هما دعوة محمد ﷺ يتناولان عموم الخلق: بالعموم اللفظي والمعنوي، أو بالعموم المعنوي))[(١)].

وعندما يقارن ابن تيمية بين العمومين يعتبر المعنوي منهما أقوى دلالة من اللفظي؛ ولهذا لم يكن محل خلاف بين العقلاء، ولم يعرف عن أحد إنكاره لبداهته، وتسليم الفطر والعقول به، بل قد تنازع الناس في إمكانية تخصيصه، بخلاف اللفظي، وهذا ما يوضحه لنا الشيخ عندما يتناول بشيء من التفصيل هذين العمومين موضحا وممثلا ومقارنا، فيقول في مسألة رؤية النساء لله تعالى يوم القيامة:

((واعلم أن هنا "دلالة ثانية" وهي دلالة العموم المعنوي وهي أقوى من دلالة العموم اللفظي؛ وذلك أن قوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ (السجدة ١٧)، وقد فسرت "القرة" بالنظر وغيره، فيقتضي أن النظر جزاء على عملهم، والرجال والنساء مشتركون في العمل الذي استحق به جنس الرجال الجنة؛ فإن العمل الذي يمتاز به الرجال "كالإمارة" و"النبوة" -عند الجمهور- ونحو ذلك، لم تنحصر الرؤية فيه؛ بل يدخل في الرؤية من الرجال من لم يعمل عملا يختص الرجال؛ بل اقتصر على ما فرض عليه: من الصلاة والزكاة وغيرهما؛ وهذا مشترك بين الفريقين، وكذلك قوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ (المطففين ٢٢-٢٣) إن "البر" سبب هذا الثواب و"البر" مشترك بين الصنفين، وكذلك كل ما علقت به "الرؤية" من اسم الإيمان ونحوه، يقتضي أنه هو السبب في ذلك، فيعم الطائفتين، وبهذا "الوجه" احتج الأئمة أن الكفار لا يرون ربهم؛ فقالوا: لما حجب الكفار بالسخط دل على أن المؤمنين يرون بالرضى، ومعلوم أن المؤمنات فارقوا الكفار فيما استحقوا به السخط والحجاب، وشاركوا المؤمنين فيما استحقوا به الرضوان والمعاينة، فثبتت الرؤية في حقهم باعتبار الطرد واعتبار العكس، وهذا باب واسع إن لم نقطعه لم ينقطع، فإن قيل: دلالة العموم ضعيفة فإنه قد

(١) المجموع ٢٨/٤٢٥

قيل: أكثر العمومات مخصوصة؛ وقيل: ما ثم لفظ عام إلا قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة ٢٩)، ومن الناس من أنكر دلالة العموم رأسا، قلنا: أما "دلالة العموم المعنوي العقلي" فما أنكره أحد من الأمة فيما أعلمه؛ بل ولا من العقلاء، ولا يمكن إنكارها، اللهم إلا أن يكون في "أهل الظاهر الصرف" الذين لا يلحظون المعاني كحال من ينكرها؛ لكن هؤلاء لا ينكرون عموم الألفاظ؛ بل هو عندهم العمدة ولا ينكرون عموم معاني الألفاظ العامة؛ وإلا قد ينكرون كون عموم المعاني المجردة مفهوما من خطاب الغير، فما علمنا أحدا جمع بين إنكار "العمومين" اللفظي والمعنوي، ونحن قد قررنا العموم بهما جميعا، فيبقى محل وفاق مع العموم المعنوي؛ لا يمكن إنكاره في الجملة؛ ومن أنكره سد على نفسه إثبات حكم الأشياء الكثيرة؛ بل سد على عقله أخص أوصافه، وهو القضاء بالكلية العامة، ونحن قد قررنا العموم من هذا الوجه؛ بل قد اختلف الناس في مثل هذا العموم: هل يجوز تخصيصه؟ على قولين مشهورين، وأما "العموم اللفظي" فما أنكره أيضا إمام ولا طائفة لها مذهب مستقر في العلم، ولا كان في " القرون الثلاثة " من ينكره؛ وإنما حدث إنكاره بعد المائة الثانية وظهر بعد المائة الثالثة))[١].

نوعي العموم بين ابن تيمية وغيره من العلماء

عندما يتناول الأصوليون عموم المعاني غالبا ما يعنون المعنى الذهني الذي لا وجود له في الخارج، ولهذا يقولون لا عموم للمعاني، وإنما العموم من عوارض الألفاظ، كما أشار ابن تيمية فيما نقلته أعلاه، لكن العموم المعنوي بمعناه الذي وجدته لدى ابن تيمية لم أجد قريبا منه إلا عند الإمام الشاطبي الذي يكاد يتطابق مع ابن تيمية فكريا كما يتقارب معه زمانيا، وإن تباعدا مكانيا[٢]؛ فهناك جوانب كثيرة يتفقان فيها، سبق بعضها وربما يأتي بعض.

---

(١)المجموع ٦/٤٣٩

(٢)توفي ابن تيمية سنة٧٢٨هـ، وتوفي الشاطبي سنة ٧٩٠هـ، فهما تقريبا ابنا عصر واحد، حيث يجمع

ومعظم الأصوليين -فيما يبدو- لا يثبتون المعنى المستفاد من قضايا الأعيان في غيرها إلا بدليل مستقل، إما بالقياس أو بخبر منفصل، ولهذا لا يعتبرون هذا النوع من الاستدلال عموما، ولا يرون دلالته من جنس دلالة العام، بل هو عندهم نوع من القياس، كما سبقت الإشارة، يرد عليه ما يرد على القياس من خلاف أو وفاق، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي: «... وأما إذا لم يكن (الجواب) مستقلا نظر فإن لم يكن لفظ السائل عاما، فلا يثبت العموم للجواب، كما لو قال السائل: توضأت بماء البحر، فقال: يجزيك، أو قال: وطئت في نهار رمضان، فقال: أعتق رقبة، فهذا لا عموم له؛ لأنه خطاب مع شخص واحد، وإنما يثبت الحكم في حق غيره بدليل مستأنف، من قياس إذا ورد التعبد بالقياس، أو تعلق بقوله عليه السلام: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وذلك بشرط أن يكون حال غيره مثل حاله في كل وصف مؤثر في الحكم، حتى لا يفترقا إلا في الشخص والأحوال التي لا مدخل لها في التفرقة، من الطول واللون وأمثاله والذكورة والأنوثة»[(١)].

وهذا خلاف ما يراه ابن تيمية من كون الحكم الملحق بمعنى اللفظ العام داخل فيه ابتداء بلا دليل مستقل، بل هو أمكن فيه من مدلوله اللفظي على ما سبق بيانه، ويعتبر دلالته من جنس دلالة العام على سبيل الحقيقة العرفية؛ ولهذا لا يعتبر العموم المعنوي قياسا، وإنما يعتبره اجتهادا فوق القياس، يوازي النظر في دلالة النصوص، والتأكد من انطباق حكمها على آحاد الصور المراد الاستدلال بها عليها، ولهذا لا ينبغي عنده أن يكون في دائرة الخلاف المحيطة بالقياس، تعبدا واستدلالا.

وأما الإمام الشاطبي -رحمه الله- فإنا نجده يتناول الأمر تناولا هو أقرب ما يكون إلى نظرية ابن تيمية هذه، مع تغيير طفيف في العبارات، فهو يسمي العموم المعنوي عند ابن تيمية

بينهما القرن الثامن الهجري، وعاش ابن تيمية في دمشق بينما عاش الشاطبي بغرناطة الأندلس فكان الأول مشرقيا والآخر مغربيا.

(١) المستصفى ٢/٥٨-٥٩

(عموما استعماليا)، ويرى مثله أنه أقوى من العموم اللفظي الذي يسميه هو (عموما قياسيا)، ويعلل ذلك باعتماد هذا الأخير على الصيغة اللفظية؛ ولهذا كان قابلا للتخصيص بكل مخصص، بينما يعتمد الآخر على مقاصد الاستعمال، ولا شك أن المقصد له مقام الاعتبار الأول، وهنا نقطة التقاء أخرى بين الشيخين، وقد عرفنا فيما سبق دور المقاصد في موقف الشيخ ابن تيمية من نوعي العموم؛ وقوة العموم الاستعمالي المعنوي هي التي جعلت قابليته للتخصيص دون اللفظي القياسي في رأي الشاطبي، وكذلك يرى ابن تيمية أيضا كما عرفنا؛ ويرى الشاطبي أن القاعدة اللغوية: (الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي)[(١)]؛ تؤكد تقدم العموم الاستعمالي على العموم القياسي؛ ولهذا اعتبر أن من فعل الصحابة الإجماعي في قضايا الأعيان ردها إلى الصيغة على سبيل العموم المعنوي أو القياس، كنوعين متغايرين كما يرى ابن تيمية، لا متداخلين كما يرى أكثر الأصوليين[(٢)].

تنقيح المناط وعلاقته بالقاعدة

في قضايا الأعيان -المشار إليها أعلاه- تأتي الأحكام في وقائع خاصة بألفاظ بعضها خاصة، فلا يمكن أن تعم بمقتضى اللفظ، ولكنها أيضا لا يمكن أن تقصر على عين السبب؛ لأنه قد علم بالاضطرار أن الحكم وإن جاء بلفظ خاص في واقعة خاصة، إلا أنه ليس المقصود تخصيص الشخص المعين بالحكم، طالما لم يرد في النص ما يدل على إرادة تخصيصه به، فالأعرابي الذي جامع في نهار رمضان، وقال له النبي ﷺ (أعتق رقبة)[(٣)] لم يقل أحد إن الحكم يختص بشخصه، وإنما اتفقوا على أن الحكم يشمله كما يشمل كل من يماثل حاله

---

(١)انظر: الموافقات ٢٦٨/٣ وما بعدها

(٢)انظر: الموافقات ٢٤٦/٢

(٣) سبق تخريجه في ص[٣٧٢].

حاله، وهذا شكل آخر من العموم المعنوي، يسميه ابن تيمية (تنقيح المناط) ويفسره قائلا: ((هو: أن يكون الرسول ﷺ حكم في معين، وقد علم أن الحكم لا يختص به، فيريد أن ينقح مناط الحكم ليعلم النوع الذي حكم فيه، كما أنه لما أمر الأعرابي الذي واقع امرأته في رمضان بالكفارة[١]، وقد علم أن الحكم لا يختص به، وعلم أن كونه أعرابيا أو عربيا أو الموطوءة زوجته لا أثر له، فلو وطئ المسلم العجمي سريته كان الحكم كذلك، ولكن هل المؤثر في الكفارة كونه مجامعا في رمضان، أو كونه مفطرا))[٢].

وهذا يعود بنا إلى نص القاعدة وموقف ابن تيمية منه، الذي يقوم على أساس أن اللفظ العام الذي ورد على سبب خاص لا يختص به، وهذا ما يشرحه الشيخ عندما يقول: ((قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ﴾ الآية (التوبة ٦١)، وذلك يدل على أن كل من لمزه، أو آذاه كان منهم؛ لأن (الذين) و (مِن) اسمان موصولان، وهما من صيغ العموم، والآية وان كانت نزلت بسبب لمز قوم وأذى آخرين، فحكمها عام، كسائر الآيات اللواتي نزلن على أسباب، وليس بين الناس خلاف نعلمه أنها تعم الشخص الذي نزلت بسببه، ومن كان حاله كحاله، ولكن إذا كان اللفظ أعم من ذلك السبب؛ فقد قيل: إنه يقتصر على سببه، والذي عليه جماهير الناس أنه يجب الأخذ بعموم القول ما لم يقم دليل يوجب القصر على السبب كما هو مقرر في موضعه))[٣].

وبهذا نعلم أن الشيخ يفرق في النصوص المخصصة بالأسباب بين تخصيصين أحدهما في الأعيان، والثاني في الأنواع، فيعتبر أن التخصيص الأول غير وارد قطعا على النصوص، حيث لم يقل به أحد من المسلمين، وإنما الخلاف في النوع الثاني وهو التخصيص النوعي، فمن العلماء من قال يختص الحكم الوارد على سبب بنوع ذلك السبب، فيدخل فيه كل ما

---

(١) سبق تخريجه في ص[٣٧٢]

(٢)المجموع ١٥/١٩

(٣)الصارم المسلول ٧٦/٢

يشمله ذلك النوع، بمعنى أن كل ما شابه الفرد الذي كان سبب الحكم فهو داخل فيه، فيكون العموم ثابتا لعلة الحكم وليس للفظه، أي من قبيل العموم المعنوي وليس اللفظي، وهذا ما يؤكده حين يقول: ((فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ))(١).

ويزيد الأمر توضيحا بضرب جملة أمثلة، فيقول: ((واللفظ العام وإن قال طائفة إنه يقصر على سببه، فمرادهم على النوع الذي هو سببه، لم يريدوا بذلك أنه يقتصر على شخص واحد من ذلك النوع، فلا يقول مسلم إن آية الظهار لم يدخل فيها إلا أوس بن الصامت، وآية اللعان لم يدخل فيها إلا عاصم بن عدي(٢) أو هلال بن أمية، وأن ذم الكفار لم يدخل فيه إلا كفار قريش؛ ونحو ذلك مما لا يقوله مسلم ولا عاقل؛ فإن محمدا ﷺ قد عرف بالاضطرار من دينه أنه مبعوث إلى جميع الإنس والجن، والله تعالى خاطب بالقرآن جميع الثقلين كما قال: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ (الأنعام١٩)))(٣).

ويبني الشيخ على هذا التفريق الذي هو محل وفاق بين سائر العقلاء -كما يؤكد مرارا- مسألة (تنقيح المناط) المشار إليها، والتي يعتبرها بعض الأصوليين نوعا من القياس، بينما يرجح هو أنها نوع من الاجتهاد أعلى مرتبة من القياس، كما سبقت الإشارة، يقول رحمه الله: ((وهذا باب واسع وهو متناول لكل حكم تعلق بعين معينة مع العلم بأنه لا يختص بها

---

(١)المجموع ١٣/٣٣٩

(٢)عاصم بن عدي بن الجد بن عجلان العجلاني ثم البلوي، حليف الأنصار، كان سيد بني عجلان، ويكنى أبا عمرو، قيل شهد بدراً وأحداً والخندق والمشاهد كلها، توفي سنة ٤٥هـ. انظر: الاستيعاب (٧٨١/٢) الإصابة (٥/٤)

(٣)المجموع١٦/١٤٨

فيحتاج أن يعرف المناط الذي يتعلق به الحكم، وهذا النوع يسميه بعض الناس قياسا؛ وبعضهم لا يسميه قياسا؛ ولهذا كان أبو حنيفة وأصحابه يستعملونه في المواضع التي لا يستعملون فيها القياس، والصواب أن هذا ليس من القياس الذي يمكن فيه النزاع، كما أن تحقيق المناط ليس مما يقبل النزاع باتفاق العلماء، وهذه الأنواع الثلاثة: تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط هي جماع الاجتهاد))[1].

فهو أقرب إلى معنى الشمول الذي سبق تقريره لنصوص الشرع، من خلال العموم المعنوي الذي هو أقوى من العموم اللفظي، كما يقرر الشيخ على ما سبق.

متى يقصر العام على سببه

ومع أن الشيخ يؤكد في تبنيه لمقتضى هذه القاعدة على ما دلت عليه من اعتبار عموم اللفظ دون خصوص سببه في وقائع الأعيان، وفي الأجوبة المستقلة؛ إلا أنه ينبه في نفس الوقت إلى أن العمل بهذه القاعدة مشروط بعدم ما يفيد -ولو على سبيل الظن الراجح- بقصر اللفظ على سببه ومنع تعديته إلى غيره، فمتى دلت قرينة لفظية أو حالية على أن اللفظ خاص بمحل وروده، فإنه يقصر على سببه بلا خلاف عملا بالدليل، كما خص النبي ﷺ خزيمة[2] بكون شهادته تعدل رجلين[3]، وكما قال لأبي البراء لما ضحى بجذعة الماعز (تجزيك

---

(١)المجموع٢٢/٣٢٧

(٢)خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الخطمي الأنصاري، من الأوس، يعرف بذي الشهادتين، جعل رسول الله ﷺ شهادته بشهادة رجلين، يكنى أبا عمارة، من السابقين الأولين، شهد بدراً وما بعدها، وكانت راية بني خطمة بيده يوم الفتح، قتل بصفين رضي الله عنه.انظر : الاستيعاب (٢/٤٤٨) - الإصابة (٢/١١٠)

(٣) سبق تخريج حديث خزيمة في ص[٨٠٧] حيث ورد فيه أن النبي ﷺ اشترى فرسا من أعرابي ولم يشد عليه.

ولا تجزئ أحدا بعدك))[١] ، وكما قال الله تعالى في شأن المرأة التي وهبت نفسها للنبي ﷺ: ﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب ٥٠)، إلى غير ذلك من الأحكام التي ورد ما يدل على اختصاصها بمواضعها.

ففي عبارة عامة يقول رحمه الله: ((ورود اللفظ العام على سبب مقارن له في الخطاب لا يوجب قصره عليه))[٢] ، فنجده هنا يشير إلى مقتضى القاعدة بطريقة تمريضية، تقرر معناها في الوقت الذي تشير فيه بعبارة إيمائية إلى أن اطراد هذه القاعدة قابل للانخرام، فقوله: (لا يوجب قصره عليه) يشير إلى أنه لا يمنعه كذلك، وهذا ما يصرح به حين يقول: ((قوله: ﴿ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ (النور ٢٣) لتعريف المعهود والمعهود هنا أزواج النبيﷺ؛ لأن الكلام في قصة الإفك، ووقوع من وقع في أم المؤمنين عائشة، أو يقصر اللفظ العام على سببه للدليل الذي يوجب ذلك))[٣] ، فمتى وجد الدليل الذي يوجب قصر العام على سببه قصر عليه، وهو هنا قرينة عقلية فهمت من السياق فتوجه العمل بها.

وثمة أسباب أخرى قد تقتضي قصر العام على سببه، تظهر من الأمثلة التي سقتها أعلاه، وقد أشار الشيخ إلى تعدد الأنواع التي ربما أفادت اختصاص محل العام به، وذلك حين يعلل لمجيء لفظ حديث (هو الطهور ماؤه)[٤] عاما رغم خصوص سببه، فيقول: ((لئلا يتوهم اختصاص الحكم بالسائلين لضرب من ضروب الاختصاص، فعدل عن قوله: نعم توضئوا، إلى جواب عام يقتضي تعلق الحكم والطهور به بنفس مائه من حيث هو، فأفاد

(١) سبق تخريجه في ص[٩٢٧]

(٢)المجموع ١٥/ ٤٥١

(٣)المجموع ١٥/ ٣٦١

(٤) سبق تخريجه في ص[٨٤٠]

استمرار الحكم على الدوام، وتعلقه بعموم الآية، وبطل توهم قصره على السبب)) [١].

وليس هذا الاستثناء الوارد على القاعدة خاصا بالجانب اللفظي فحسب، بل يشمل كذلك الجانب المعنوي، بناء على نظرية ابن تيمية التي تقسم العموم -كما سبق- إلى لفظي ومعنوي، وتطبق موجب القاعدة على الاثنين، فكما لا يقصر العام اللفظي على سببه إلا بوجود ما يقتضي ذلك، كذلك لا يقصر العام المعنوي على محله، ما لم يدل دليل على اختصاصه به، عملا بالدليل في الموضعين، وهذا ما يقرره الشيخ حين يقول: ((بل متى ثبت عموم اللفظ وعموم العلة، وجب ترتيب مقتضى ذلك عليه، ما لم يدل دليل بخلافه)) [٢]، فعموم اللفظ واضح، وعموم العلة هو اسم من أسماء العموم المعنوي كما بيناه، والله أعلم.

أدلة القاعدة

استدل القائلون بهذه القاعدة عليها بأدلة كثيرة، وهم جمهور أهل الأصول وابن تيمية يشاركهم في القول بها إجمالا، ولذلك تأتي استدلالاته على مضمونها موافقة لما عندهم على الجملة، ويمكن أن نلخص أدلتها فيما يلي:

أولا: الأدلة على عموم الرسالة المحمدية

أهم ما استدل به الشيخ على مضمون القاعدة هو طبيعة الرسالة المحمدية العامة للثقلين، وهي الطبيعة التي تقضي -ضرورة- بمجيء أحكامها في عموم مناسب لهذا الشمول، فالله تعالى يقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ٢٨)، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف ١٥٨) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ (الأنبياء ١٠٧) إلى غير ذلك من نصوص الوحيين الدالة على

(١)المجموع ١٤/٨٨-٨٩

(٢)المجموع ٦/٤٢٧

عموم الرسالة المحمدية، فوجب أن تكون أحكامها عامة لمن خرجت لهم جميعا، ما لم يدل دليل منفصل على ذلك، هذا هو الأصل، وإلى هذا يشير ابن تيمية حين يقول معللا لمضمون القاعدة: ((فإن محمدا ﷺ قد عرف بالاضطرار من دينه أنه مبعوث إلى جميع الإنس والجن، والله تعالى خاطب بالقرآن جميع الثقلين كما قال: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ (الأنعام ١٩)))[1].

ويقول مقررا ذات الاستدلال: ((والآيات أنزلها الله على محمد ﷺ فيها خطاب لجميع الخلق من الإنس والجن؛ إذ كانت رسالته عامة للثقلين، وان كان من أسباب نزول الآيات ما كان موجودا في العرب، فليس شيء من الآيات مختصا بالسبب المعين الذي نزل فيه باتفاق المسلمين))[2].

وفي جمع بين العمومين وفق نظرته السابقة يقول مستدلا بنفس الدليل: ((فإن نصوص الكتاب والسنة اللذين هما دعوة محمد ﷺ يتناولان عموم الخلق بالعموم اللفظي والمعنوي أو بالعموم المعنوي))[3].

ثانيا: النصوص الدالة على إرادة العموم من الوقائع الخاصة

هناك أدلة من الكتاب والسنة تنص على أن التعميم هو مقصود الشارع حتى في الوقائع الخاصة، وقضايا الأعيان، منها:

١. قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ (الأحزاب٣٧)، يقول الشاطبي في توجيه دلالة هذه الآية: ((فقرر الحكم في

---

(١)المجموع ١٤٨/١٦

(٢)المجموع ١٩/١٤-١٥

(٣)المجموع ٤٢٥/٢٨

مخصوص ليكون عاما في الناس»[١]، فهي نص على أن الغرض من الحكم في هذه الواقعة المعينة تعميم الحكم وليس التخصيص، فدل على أن غيرها في ذلك مثلها لعدم الفارق، والله أعلم.

٢. ومنها حديث أنس بن مالك[٢]، (قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله متى الساعة؟ قال: "وما أعددت للساعة" قال: حب الله ورسوله، قال: "فإنك مع من أحببت" قال أنس: فما فرحنا بعد الإسلام فرحا أشد من قول النبي ﷺ فإنك مع من أحببت، قال أنس: فأنا أحب الله ورسوله وأبا بكر وعمر، فأرجو أن أكون معهم وإن لم أعمل بأعمالهم)[٣] فهذا الحديث نص على أن علة الحكم تعم كما يعم لفظه، فإن جواب النبي ﷺ هنا جواب خاص في واقعة عين وهو قوله للأعرابي (فإنك مع من تحب) والمضمرات لا تعم عند من يمنع عموم المعاني، ومع ذلك فقد فهم منه الراوي نصا التعميم، بل باشر تطبيق الحكم على نفسه دون الرجوع إلى صاحب الشرع مع إمكان ذلك، لعلمه بأن العموم المعنوي الذي دلت عليه الواقعة، يشمله ويشمل غيره ممن وجدت فيه علته وسببه، وكان مشابها له من كل وجه، والله أعلم.

---

(١)الموافقات ٢/٢٤٦

(٢)أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الأنصاري النجاري المدني، أبو حمزة، خدم رسول الله ﷺ ولازمه وصحبه منذ هاجر إلى أن مات وحدّث عنه كثيراً وعمِّر دهراً وكان آخر الصحابة موتاً في قول، مات سنة ٩٣ هـ على الراجح. انظر: السير ٣ / ٣٩٥ تهذيب الكمال ٣ / ٣٥٣

(٣)متفق عليه من حديث أنس، أخرجه البخاري-كتاب فضائل الصحابة-باب مناقب عمر بن الخطاب-حديث (٣٤٨٥)، ومسلم-كتاب البر والصلة والآداب-باب المرء مع من أحب-حديث (٢٦٣٩)

ثالثا: أوجه استدلالية متفرقة

يذكر الأصوليون في معرض إثباتهم للقاعدة عدة أوجه للاستدلال، منها:

١. أن العبرة بلفظ الشارع وليست العبرة بالسبب، وما دام لفظ الشارع عاما وجب أن يعلق به الحكم، بدليل أن اللفظ لو كان خاصا لتعلق به الحكم أيضا بلا خلاف، كما خصص خزيمة(١) وأبا بردة(٢) ببعض الأحكام؛ ولهذا أيضا لو قالت المرأة لزوجها طلقني، فقال لها كل نسائي طوالق طلقن جميعا مع أن السبب خاص.

٢. أن أكثر أحكام الشرع العامة وردت على وقائع خاصة فلو تخصصت بموضع ورودها لتعطل العمل بكثير من أدلة الشرع، كآيات اللعان، والظهار، والإفك، وغيرها مما سبقت الإشارة إليه أعلاه.

٣. أن الخطاب لا يختص بمكان وزمان وروده بالاتفاق، فكذلك لا يختص بسبب وروده إذ لا فرق.

٤. ولأن العام إنما يخصص بما يعارضه أو ينفيه، والسبب مطابق للفظ ومماثل له في حكمه، فلا يجوز تخصيصه به(٣).

من فروع وتطبيقات القاعدة

تتفرع على هذه القاعدة فروع كثيرة توازي كبر مساحتها في أحكام الشرع، وموارد أدلته، وقد ذكرنا في الشرح أعلاه طرفا من تلك التطبيقات، وسنبين هنا بعض أهم ما فرع الشيخ على مقتضى القاعدة، ولا سيما ما يتعلق منه بالمعاملات، فنقول وبالله التوفيق:

---

(١) سبق تخريج حديث خزيمة في ص[٨٠٧] وجاء فيه أن النبي ﷺ اشترى فرسا من أعرابي ولم يشهد عليه.

(٢) سبق تخريجه في ص[٩٢٧]

(٣)انظر: العدة ٢/٦٠٨-٦١٠، شرح مختصر الروضة ٢/٥٠٣-٥٠٤، الإحكام للآمدي ١/٤٥٠

أولا: مسألة الشروط في العقود

أهم مسألة طبقها الشيخ على مضمون هذه القاعدة هي مسألة الشروط في العقود، ما يحل منها وما يحرم، وهي مسألة من عيون فقه ابن تيمية، ولا سيما في جانبه الاقتصادي – إن جاز التعبير- فقد اعتنى الشيخ كثيرا ببيان ما يمكن اشتراطه عند التعاقد، وما لا يمكن اشتراطه، في منهج يراعي الوسطية والاعتدال بين النفي المطلق الذي درجت عليه بعض المدارس الفقهية، على اعتبار أن ذلك ينافي طبيعة العقود، وبين الإباحة المطلقة التي سلكها البعض كذلك، مراعين أن العقد مقصوده تحقيق غرض المتعاقدين الصحيح، ولهذا جاز لهما التوصل إليه بالطريقة التي يرونها، وأما طريقة ابن تيمية في هذا الباب فهي تقوم على أساس مراعاة مصالح العباد التي هي من أسمى مقاصد الشرع؛ ولهذا كان لهم أن يشترطوا في عقودهم كل ما يحقق لهم هذه المصالح المعتبرة شرعا، ولكن ينبغي أن يظل ذلك مقيدا بمراعاة الجانب الشرعي، الذي لا يأتي تدخله أصلا إلا تحقيقا لهذه المصلحة، التي قد تخفى على المتعاقدين أحيانا، بينما لا تغيب مطلقا عن الشارع الحكيم، ولهذا يقيم ابن تيمية رأيه هذا على حديث: (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل) فيستدل به على منع الشروط المنافية للشرع في العقود ذات المصالح الدنيوية، كالبيع والإجارة والشركات ونحوها، كما يمنع به الشروط التي لم يرد في الشرع ما يدل على مشروعيتها بالنسبة للعقود التي يغلب فيها الجانب التعبدي، كعقود النذر والوقوف والوصايا، فيكفي في الأولى الإباحة، وفي الثانية الاستحباب، وبهذا يفرق ابن تيمية بين نوعين من العقود:

<u>الأول العقود الدنيوية</u>، وهي العقود التي يغلب على مقصودها تحصيل مصلحة دنيوية، وقد تأتي معها مصلحة أخروية على سبيل التبع، وليس بالأصالة، كعقود البيوع والإيجارات والشركات والأنكحة، ونحوها، هذه العقود يكفي في شروطها أن تكون مباحة شرعا، بمعنى أنه لم يرد في الشرع ما يدل على تحريمها، فتبقى على البراءة الأصلية، وهذا معنى قوله في الحديث المشار إليه: (كتاب الله أحق وشرط الله أوثق)، فلا يمنع في هذا النوع من العقود إلا ما ثبت عن الشرع تحريمه؛ لأن هذا الشرط حينئذ يناقض شرع الله وكتابه، وكتاب

الله أحق وشرطه أوثق.

الثاني: العقود الأخروية، وهي العقود التي يغلب على مقصود العاقد فيها تحصيل مصلحة أخروية، من تحصيل ثواب أو دفع عقاب، وقد يكون قاصدا لغرض دنيوي تبعا، وذلك مثل عقود النذر، والوقوف والوصايا، ونحوها؛ إذ المقصود في هذه العقود التقرب إلى الله والحصول على رضاه، ولهذا لا يصح فيها من الشروط إلا ما كان مشروعا في كتاب الله، أي ورد في الشرع ما يدل على استحبابه على الأقل، بحيث يترتب عليها حصول ثواب أو دفع عقاب، وهذا معنى قوله في الحديث: (من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل)؛ إذ مقصود عاقدها نيل ثواب الله ودفع عقابه؛ وثواب الله لا يستجلب، وعقابه لا يدفع، إلا وفق ما شرع سبحانه، في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ؛ وما ليس كذلك فهو باطل.

ومع أن هذا الحديث الذي هو عمدة استدلال ابن تيمية على هذه المسألة وارد على سبب خاص، وهو اشتراط أهل بريرة[1] عند بيعها لعائشة -رضي الله عنها- أن يكون الولاء لهم، وذلك شرط مخالف لكتاب الله؛ إذ مقتضى الكتاب (أن الولاء للمعتق)؛ لهذا قال النبي ﷺ هذا الحديث، مبينا بطلان الشروط المخالفة للشرع بلفظ عام، في سبب خاص، ولكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، بمقتضى هذه القاعدة، وهي بالنسبة لهذا الحديث خاصة محل إجماع كما نبه ابن تيمية مرارا، والله أعلم[2].

ثانيا: المراقبة الاقتصادية

المراقبة الاقتصادية الصارمة التي تراعي مصالح العباد والبلاد، بلا ظلم ولا إجحاف بأي طرف، مثل مراقبة الأسعار، ومحاربة الاحتكار، ومنع الغش والتحايل، وخاصة في

---

(١)مولاة عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها، كانت مولاة لبعض بني هلال، وقيل لقوم من الأنصار، فكاتبوها، فاشترتها عائشة فأعتقتها، وقصتها في الصحيحين. انظر: الاستيعاب (١٧٩٥/٤) - الإصابة (٢٩/٨)

(٢)انظر: المجموع٣١/٢٨-٣١، ٤٤، ٤٨،

السلع الضرورية، كل ذلك من صميم تعاليم الإسلام ومبادئه الأصيلة، ويتأكد ذلك كلما ضعف وازع الإيمان، وقلت دوافع التقوى في النفوس، كما هو حاصل في هذه الأزمنة المتأخرة، حيث لا رادع يردع الناس عن ممارسة ما تدعو إليه النفس الأمارة من جشع وشح، مما يجعل تدخل الشرع ضروريا لتبقى حياة الناس في إطارها الصحيح، وهذا هو رأي ابن تيمية الذي يتبناه ويرد على حجة المانعين له مستخدما هذه القاعدة، فيقول: «وأما إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه: فهنا يؤمر بما يجب عليه؛ ويعاقب على تركه بلا ريب، ومن منع التسعير مطلقا محتجا بقول النبي ﷺ: (أن الله هو المسعر القابض الباسط وأني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال)[1] فقد غلط؛ فإن هذه قضية معينة ليست لفظا عاما، وليس فيها أن أحدا امتنع من بيع يجب عليه أو عمل يجب عليه؛ أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل»[2]، فإنما يمنع التسعير في حالة مثل الحالة التي خرج فيها حديث المنع، حيث لم يثبت وجود مظالم ولا حالات تستدعي التدخل لمنع الظلم عن الناس، وأما متى وجد ذلك فقد دلت نصوص الشرع على وجوب رفع الظلم ومنع الغش والاحتيال وغيره من المحرمات قدر المستطاع، والله أعلم.

ثالثا: مسائل متفرقة

١. قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ

---

(١)حديث أنس بن مالك، أخرجه أبو داود–كتاب الإجارة–باب في التسعير–حديث (٣٤٥١)، والترمذي–كتاب البيوع–باب ما جاء في التسعير–حديث (١٣١٤) وقال: "حديث حسن صحيح"، وابن ماجه–كتاب التجارات–باب من كره أن يسعر–حديث (٢٢٠٠)، وأحمد في المسند (١٥٦/٣، ٢٨٦)

(٢)المجموع ٩٦/٢٨

ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب ٥) نص في نفي المؤاخذة بالخطأ الواقع في الأنساب، ثم قد يستدل به على رفع الجناح في جميع ما أخطأ به الإنسان من قول أو عمل: إما بالعموم لفظا، ويقال: ورود اللفظ العام على سبب مقارن له في الخطاب لا يوجب قصره عليه، وإما بالعموم المعنوي بالجامع المشترك من أن الأخطاء لا تأثير لها في القلب؛ فيكون عمل جارحة بلا عمد قلب[١].

٢. العرافة المنهي عنها بحديث: (من أتى عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوما)[٢] تشمل كل من يدعي معرفة المغيبات، أو الاستدلال بالأحوال الفلكية على الأحداث الأرضية، بطريق العموم المعنوي كما يقول ابن تيمية: ((العراف "قد قيل إنه اسم عام للكاهن، والمنجم، والرمال، ونحوهم ممن يتكلم في تقدم المعرفة بهذه الطرق، ولو قيل: إنه في اللغة اسم لبعض هذه الأنواع؛ فسائرها يدخل فيه بطريق العموم المعنوي، كما قيل في اسم الخمر والميسر ونحوهما))[٣].

٣. الموالاة في الوضوء واجبة على من تمكن منها، ولم يكن معذورا وهذا ما يراه ابن تيمية معللا إياه بقوله: ((وذلك أن أدلة الوجوب لا تتناول إلا المفرط لا تتناول العاجز عن الموالاة؛ فالحديث الذي هو عمدة المسألة الذي رواه أبو

---

(١)انظر: المجموع١٥/٤٥١

(٢)عن بعض أزواج النبي ﷺ، أخرجه مسلم–كتاب السلام–باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان–حديث (٢٢٣٠)، والضياء في المختارة (١/٢٤٦) حديث (١٣٨)، وأحمد في المسند (٥/٣٨٠)

(٣)انظر: المجموع٣٥/١٧٣

داود وغيره عن خالد بن معدان[١] عن بعض أصحاب النبي ﷺ: (أنه رأى رجلا يصلي وفي ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء فأمره النبي ﷺ أن يعيد الوضوء والصلاة)[٢]، فهذه قضية عين، والمأمور بالإعادة مفرط؛ لأنه كان قادرا على غسل تلك اللمعة كما هو قادر على غسل غيرها، وإنما بإهمالها وعدم تعاهده لجميع الوضوء بقيت اللمعة، نظير الذين كانوا يتوضئون وأعقابهم تلوح فناداهم بأعلى صوته: (ويل للأعقاب من النار)[٣]، وكذلك الحديث الذي في صحيح مسلم عن عمر: (أن رجلا توضأ فترك موضع ظفر على قدمه فأبصره النبي ﷺ فقال: ارجع فأحسن وضوءك فرجع ثم صلى)[٤] رواه مسلم»[١]، فهذه قضية عين وقضايا

---

(١)خالد بن معدان بن أبي كريب الكلاعي، أبو عبدالله الحمصي، الفقيه الشافعي، من فقهاء الشام، أدرك سبعين صحابياً، مات سنة ١٠٣هـ على الصحيح. انظر: طبقات الحفاظ (صـ٤٣) - شذرات الذهب (١٢٦/١) - تهذيب التهذيب (٧٢/٢)

(٢)عن بعض أصحاب النبي ﷺ، أخرجه أبو داود-كتاب الطهارة-باب تفريق الوضوء-حديث (١٧٥) بإسناد جيد قوي صحيح، والبيهقي في الكبرى (٨٣/١)-كتاب الطهارة-باب تفريق الوضوء، وأحمد في المسند (٤٢٤/٣) إلا أنه لم يذكر إعادة الصلاة بل اكتفى بإعادة الوضوء

(٣)متفق عليه من حديث عبدالله بن عمرو، أخرجه البخاري-كتاب الوضوء-باب غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين-حديث (١٦١)، ومسلم-كتاب الطهارة-باب وجوب غسل الرجلين بكمالهما-حديث (٢٤١-٢٤٢)

(٤)حديث عمر بن الخطاب، أخرجه مسلم-كتاب الطهارة-باب وجوب استيعاب جميع أجزاء محل الطهارة-حديث (٢٤٣)، والضياء في المختارة (٣٢/٧) حديث (٢٤١٧)، والبيهقي في الكبرى (٧٠/١)-كتاب الطهارة-باب الدليل على أن فرض الرجلين الغسل وإن مسحهما لا يجزئ، وأبو

الأعيان يلحق بها ما شابهها من كل وجه كما سبق، والله أعلم.

٤. وجوب الترتيب في أعضاء الوضوء لحديث جابر أن النبي ﷺ لما طاف واستلم الركن ثم خرج وقال: "إن الصفا والمروة من شعائر الله، فابدأوا بما بدأ الله به هذا"(٢) فإما أن يكون اللفظ عاما وإن كان السبب خاصا فيكون حجة من جهة العموم، وإما أن يكون خاصا فإنما وجب الابتداء بالصفا؛ لأن الله بدأ به في خبره، فلأن يجب الابتداء بالوجه الذي بدأ الله به في أمره أولى، فعلى هذا إذا نكس فغسل يديه قبل وجهه، لم يحتسب به ولم يصر الماء مستعملا(٣).

عوانة في مسنده (١/٢٥٣)-كتاب الطهارة-ترك موضع الظفر من الوضوء

(١)المجموع ١٣٥/٢١

(٢)جزء من حديث جابر الطويل وقد سبق تخريجه ص [٣٠٩]

(٣)انظر: شرح العمدة ١/٢٠٥-٢٠٦

القاعدة الثانية والعشرون

سبب اللفظ العام مراد فيه قطعا[(١)]

شرح القاعدة

تتحدث هذه القاعدة حول سبب العام مثلما تتحدث فيه القاعدة السابقة ؛ فموضوعها على هذا امتداد للموضوع السابق، واستكمال له، ولهذا فكثير مما قلناه أعلاه لن نضطر إلى إعادته، وإنما سنبني عليه مباشرة، فنقول:

المسألة ومواقف الأصوليين منها

قد عرفنا معنى السبب وأنواعه، وعلاقته بالعام، ومتى يكون الاعتبار له، ومتى يكون للفظ العام دونه، ولكننا لم نتعرض لجانب التخصيص الذي يلحق العام فيقصره على بعض أفراده، ومسألة التخصيص لها دورها في البحث سيأتي إن شاء الله في موضعه، غير أن قاعدتنا هذه تتناول العام بناء على إحدى قضايا الأصول التي يعتبرها بعض الأصوليين من المسلمات وهي قابلية كل عام للتخصيص، حتى قال بعضهم ما من عام إلا دخله التخصيص سوى أحرف قليلة.

وبغض النظر عن صحة أو عدم صحة هذه الدعوى-وهو أمر ربما تأتي مناسبة لمناقشته- فإن هذه القاعدة تتحدث عن فرد من أفراد العام لا يخضع لقانون هذه المقولة بالاتفاق، ولا يجري عليه ما قيل إنه من لوازم العموم وهو لحوق التخصيص له، فغير قابل هو للتخصيص من حكم العام بلا خلاف بين العلماء، وهذا الفرد هو السبب الذي ورد فيه حكم العام.

وقد عرفنا فيما مضى أن سبب العام هو السؤال أو الحادثة التي ورد الحكم مقارنا لها

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣٢٠/٣١

أو بسببها، فالأعرابي الذي سأل النبي ﷺ لما جامع في نهار رمضان، وقال له (اعتق رقبة)[١] لا يمكن أن يدعي أحد بأن هذا الحكم لا يشمله؛ لسبب بسيط هو أن الجواب أصلا إنما ورد على سؤاله فلو لم يكن سؤاله داخلا فيه لكان الجواب عريا عن السؤال، والسؤال بلا إجابة، ولعاد الكلام عيا، ينزه عنه خطاب كل عاقل بله الشارع الحكيم؛ ولهذا قالوا: إن صورة السبب داخلة فيه قطعا، وغيرها ظاهر، ولهذا لو قيل بتخصيص كل أفراد العام ما جاز أن تخصص هذه الصورة.

وفي "المسودة" نجد كلاما يشرح أبعاد هذه المسألة ومواقف الأصوليين منها، انطلاقا من القاعدة السابقة وبناء عليها، فننقله ليلقي لنا الضوء في الحدود الذي يحتاجها البحث عند هذه النقطة، يقول المجد ابن تيمية:

«مسألة: إذا ثبت أنه يؤخذ بعموم اللفظ، ولا يقصر على خصوص السبب، فانه لا يجوز إخراج السبب بدليل تخصيص، فتكون دلالته عليه قطعا، وعلى ما سواه ظاهرا ظهورا دون ظهور العموم المبتدأ، بحيث إن المخصص له لا يشترط له من القوة ما يشترط لمخصص العموم المبتدأ، وهذا قول أصحابنا، والشافعية، ونقل ناقلون عن أبى حنيفة أنه يجوز إخراج سبب اللفظ بدليل التخصيص، قال الجوينى: وإنما أدعى النقلة ذلك عليه من خبرين، أحدهما: حديث العجلاني في اللعان فانه لاعن امرأته ونفى ولدها وهى حامل فانتفى فمنع أبو حنيفة نفى الحمل باللعان ولم يرد في اللعان سوى قصة العجلانى، والثاني: حديث عبد بن زمعة[٢]، ثم قال: ولا يجوز أن ينسب إلى متعاقل تجويز إخراج السبب تخصيصا، ويحمل ما نقل على أن الحديثين لم يبلغاه بكمالهما، فقد كان ضعيف القيام

---

(١) سبق تخريجه في ص[٣٧٢]

(٢)عبد بن زمعة بن قيس بن عبد شمس بن عبد ود القرشي العامري، أخو سودة -أم المؤمنين- لأبيها، أمه بنت الأحنف، كان شريفاً سيداً من سادات قريش. انظر: الاستيعاب (٨٢٠/٢) - الإصابة (١٩٣/٤)، وسيأتي تخريج الحديث في ص[٩٦٢]

بالأحاديث، قلت[١]: ولهذا قطع أحمد بدخول النبيذ في آية الخمر، والاستماع إلى الإمام في قوله: ﴿فَٱسْتَمِعُوا لَهُۥ وَأَنصِتُوا﴾ (الأعراف ٢٠٤) وقطع بأنه(إما أن يقضى أو يربى)من الربا، وهذا كثير في كلامه»[٢].

ومن هذا الكلام يظهر لك أن مضمون القاعدة لم يعترض عليه أحد من العلماء، وما يروى عن أبي حنيفة مما يمكن أن يفسر بخلاف ذلك، إنما هي فروع خرجها البعض على ما يخالف مضمون القاعدة، وهو لم ينقل عنه التصريح بما ألزمه به من نقل عنه ذلك النقل، ولا خلاف بأن لازم المذهب لا يعتبر مذهبا على كل حال، هذا إذا ثبت، فكيف إذا كان ثبوت ذلك مشكوكا فيه، ولذلك استبعد كبار الأصوليين مثل هذا النقل عنه لمخالفته العقل، وعللوا ذلك بعدم ثبوت تلك الأسباب التي ورد عنه إخراجها عنده؛ كما نقله المجد عن الجويني أعلاه[٣]، وكما قال الآمدي معللا: «..فلعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك»[٤].

ومنهم من يجد لهذا الموقف الحنفي وجها آخر يبنيه على التفريق بين بيان الحكم للسبب، وبيان دخوله فيه من جهة اللفظ، فيعتبر القطعية متعلقة بالأول دون الثاني، ويحمل موقف أبي حنيفة من واقعة اللعان، وإلحاق الولد بالفراش المشار إليهما، على الثاني دون الأول، بناء على أن لفظ العام لا يلزم أن يتناول السبب من حيث اللفظ، وإنما غايته أن يكون بيانا لحكم ذلك السبب.

وهذا ما يشير إليه ابن السبكي وهو يفسر معنى قطعية دخول السبب في حكم العام،

---

(١)القائل هنا ابن تيمية الحفيد. انظر: القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص١٩٨، حيث نسب هذا القول بنصه للشيخ أبي العباس.

(٢)المسودة ص١٣٢-١٣٣

(٣)تجد نص كلامه في: البرهان ١/٢٥٦-٢٥٧

(٤)الإحكام ١/٤٥١

فيقول: ((وقال والدي رحمه الله: وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا دلت قرائن حالية ومقالية على ذلك، أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا محالة، وإلا فقد ينازع الخصم في دخوله وضعا تحت اللفظ العام، ويدعي أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج السبب، وبيانه: أنه ليس داخلا في الحكم؛ فإن للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة: إن قوله ﷺ: (الولد للفراش)[(١)] وإن كان واردا في أمة، فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إما بالثبوت أو بالانتفاء، فإذا ثبت أن الفراش هي الزوجة؛ لأنها الذي يتخذ لها الفراش غالبا، وقال الولد للفراش كان فيه حصرا كالولد للحرة، وبمقتضى ذلك لا يكون للأمة، فكان فيه بيان للحكمين جميعا: نفي السبب عن مسبب، وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع هنا، وذلك من جهة اللفظ))[(٢)].

ومع أن هذا التفريق يبدو غير ذي أثر تطبيقي؛ لأن بيان الحكم هو الغرض من الخطاب، فبأي وسيلة تم التوصل إليه حصل المقصود، سواء كان ذلك باندراج الصورة في اللفظ وضعا أو قصدا؛ لا فرق، بل ربما كان القصد مقدما على اللفظ في ذلك ،كما شرحنا سابقا، وعلى ذلك فما دام حكم السبب مشمولا في الخطاب قطعا، ولا وجه لخروجه، فهو المقصود، ولهذا يقر ابن السبكي نفسه في آخر كلامه السابق بلفظية هذا التفريق الذي ذكره نقلا عن أبيه، ويشير في نفس الواقعة محل الخلاف -وهي قصة عبد بن زمعة- إلى أن نظم الخطاب يدل على أنها مرادة به قطعا؛ فكذا غيرها، وفي هذا يقول: ((وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو موضوع للحرة والأمة الموطوءة؟ أو للحرة فقط؟ والحنفية يدعون الثاني، فلا عموم عندهم في الآية، فتخرج المسألة من باب أن العبرة بعموم اللفظ وبخصوص

---

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة وعائشة، أخرجه البخاري-كتاب الفرائض-باب الولد للفراش-حديث (٦٧٤٩)، ومسلم-كتاب الرضاع-باب الولد للفراش وتوقي الشبهات-حديث (١٤٥٧) في قصة تخاصم عبد بن زمعة مع سعد بن أبي وقاص في ابن وليدة زمعة

(٢)الإبهاج ١٨٨/٢

السبب، نعم قوله ﷺ في حديث عبد بن زمعة: (هو لك يا عبد وللعاهر الحجر)(١) فهذا التركيب يقتضي أنه ألحقه به على حكم السبب، فيلزم أن يكون مرادا من قوله: للفراش))(٢).

وأما الحنفية أنفسهم فلا يدل صنيعهم على أنهم يخرجون عن حدود مقتضى القاعدة لا على مستوى التأصيل ولا التطبيق، فهذا الكمال ابن الهمام يقر بقطعية دخول السبب؛ وإن عزا ذلك إلى دليل خارجي عن اللفظ، وذلك لا تأثير له في التطبيق كما ذكرنا، ففي "تيسير التحرير" جاء قوله: ((وقد استعمل اللفظ العام في الكل، فرده السببي وغيره، فهو حقيقة في العموم، وأيضا نمنع نصوصيته أي اللفظ العام بالنسبة إلى السبب، بل تناوله للسبب كغيره من الأفراد وإنما يثبت بخارج عن اللفظ، وهو لزوم انتفاء الجواب القطع بعدم خروجه أي الفرد السببي من الحكم، ولا يخفى أن الخارج حينئذ أي حين كونه سببا للقطع بعدم خروجه محقق للنصوصية لأنها أي النصوصية أبدا لا تكون من ذات اللفظ، إلا إن كان اللفظ علما إن لم يتجوز))(٣).

كذلك على مستوى التطبيق الأصولي نجد تفريعاتهم الاستدلالية تسير على خطى القاعدة، فهذا السرخسي -أحد كبار الأصوليين الأحناف- يبني من خلال الاستدلال بعدة نصوص على معنى ما قضت به القاعدة من قطعية دخول السبب في العام وعدم جواز إخراجه، حيث يعتبر أن الخطاب يصبح نصا بقرينة السياق الذي ورد فيه، والنص قطعي وغير قابل للتخصيص فيما نص عليه، والسياق هو السبب، يقول السرخسي: ((فيكون النص ظاهرا لصيغة الخطاب، نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها، وبيان هذا في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة ٢٧٥) فإنه ظاهر في إطلاق البيع، نص في الفرق بين البيع والربا، بمعنى الحل والحرمة؛ لأن السياق كان لأجله؛ لأنها نزلت ردا على

---

(١) سبق تخريجه في ص[٩٦٢]

(٢)الإبهاج ٢/١٨٩

(٣)تيسير التحرير ١/٢٦٧

الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربا، كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ (البقرة ٢٧٥)، وقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ (النساء ٣) ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء، نص في بيان العدد لأن سياق الآية لذلك بدليل قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء٣)»[(١)].

ولأجل هذا دأب الأصوليون على حكاية الإجماع على مفهوم القاعدة، ونفي الخلاف بينهم فيما دلت عليه من حيث الجملة، كما يقول ابن اللحام: «وأما محل السبب فلا يجوز إخراجه بالاجتهاد إجماعا، قاله غير واحد»[(٢)]، وأقر ابن السبكي –رغم وجهة نظره السابقة– بهذا الإجماع، وذكر بعض من حكاه، بقوله: «لا يجوز إخراج تلك الصورة التي ورد عليها السبب بالإجماع، نص عليه القاضي في مختصر التقريب، والآمدي في الأحكام، وطائفة»[(٣)].

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية

أما موقف شيخ الإسلام من المسألة، فهو ما تعبر عنه بكل دقة هذه القاعدة التي تبناها تطبيقا وتأصيلا في مواضع متعددة من كتاباته، وهو موقف كما ترى ينضوي تحت عباءة الإجماع الأصولي الذي بيناه أعلاه، ولا يخرج عنه في قليل ولا كثير، بل نجد من تتبعاتنا لمواضع استعماله للقاعدة موضع الدراسة، ما يؤكد به مضمون ما قال به بقية الأصوليين، ويشرح أبعاد قضيتهم هذه.

فهو أولا يصر في كل موضع ذكر فيه القاعدة –غالبا– على الإشارة إلى أنه موضع إجماع واتفاق بين العلماء، كقوله: «والسبب الذي خرج عليه اللفظ العام لا يجوز إخراجه

(١)أصول السرخسي ١/١٦٤

(٢)القواعد الأصولية لابن اللحام ص١٩٩

(٣)الإبهاج ٢/١٨٨

منه باتفاق الناس))[١].

كما يؤكد على قطعية دخول هذا السبب في العام، وقطعية دلالة العام عليه، بحيث لا يصح تخصيصه بأي مخصص، كما يقول: ((والسبب داخل في اللفظ قطعا؛ إذ اللفظ الوارد على سبب لا يجوز إخراج سببه منه، بل السبب يجب دخوله بالاتفاق))[٢].

وتأكيدا لهذه القطعية، ومراعاة لهذا الإجماع، يرى الشيخ ضرورة تأويل كل موقف بخلافه ينقل أو يعرف عن أحد من العلماء المعتبرين، على غرار ما وجه به بعض الأصوليين ما ينقل عن أبي حنيفة من خروج السبب عن دلالة العام، كما ذكرنا، ومن ذلك تأكيده على قطعية دخول شراب الفضيخ[٣]، في مسمى الخمر التي نزلت بها الآية، رغم قول بعض أفاضل العلماء وتصرفهم بخلاف ذلك، وفي ذلك يقول: ((وأنزل الله تحريم الخمر، وكان سبب نزولها ما كانوا يشربونه في المدينة، ولم يكن لهم شراب إلا الفضيخ، لم يكن لهم من خمر الأعناب شيء، وقد كان رجال من أفاضل الأمة علما وعملا من الكوفيين يعتقدون أن لا خمر إلا من العنب، وأن ما سوى العنب والتمر لا يحرم من نبيذه إلا مقدار ما يسكر، ويشربون ما يعتقدون حله، فلا يجوز أن يقال: إن هؤلاء مندرجون تحت الوعيد؛ لما كان لهم من العذر الذي تأولوا به، أو لموانع أخر، فلا يجوز أن يقال: إن الشراب الذي شربوه ليس من الخمر الملعون شاربها؛ فإن سبب القول العام لا بد أن يكون داخلا فيه، ولم يكن بالمدينة خمر من العنب))[٤].

ويتولى تلميذ الشيخ، شرح معنى القطعية المقصودة في القاعدة، فيفيد بأنها النص مقابل الظاهر، على وفق ما يقول به بقية أهل الأصول، فيلتقي هو وشيخه بهم هنا أيضا،

---

(١)المجموع ١٨/٢٥٣

(٢)منهاج السنة ٤/٢٥١

(٣)هو شراب البسر المطحون (انظر: طلبة الطلبة)

(٤)المجموع ٢٠/٢٦٤

وهذا ما يبينه العلامة ابن القيم تطبيقا على مسألة (عمرة الفسخ)، فيقول رحمه الله: ((إن النبي ﷺ لما سئل عن تلك العمرة التي فسخوا إليها الحج، وتمتعوا بها ابتداء فقال: (دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة)[1] كان هذا تصريحا منه بأن هذا الحكم ثابت أبدا، لا ينسخ إلى يوم القيامة، ومن جعله منسوخا، فهذا النص يرد قوله، وحمله على العمرة المبتدأة، التي لم يفسخ الحج إليها باطل، فإن عمرة الفسخ سبب الحديث، فهي مرادة منه نصا، وما عداها ظاهرا، وإخراج محل السبب، وتخصيصه من اللفظ العام لا يجوز، فالتخصيص وإن تطرق إلى العموم، فلا يتطرق إلى محل السبب))[2].

أدلة القاعدة

احتج الأصوليون على القاعدة بأدلة يمكن إجمالها فيما يلي:

أولا: الإجماع

حيث حكى أكثر من واحد الإجماع على ما دلت عليه من قطعية دخول السبب في حكم العام، والإجماع حجة، كما هو معروف، لا سيما مع عدم ثبوت مخالف لهذا الإجماع على الحقيقة، كما أوضحت، وقد نقلت أعلاه حكاية الإجماع على المسألة عن ابن تيمية وغيره، بما يغني عن إعادته، والله أعلم.

ثانيا: أوجه استدلالية

هناك أوجه استدل بها على القاعدة، منها يلي:

١. تعليل قطعية دخول السبب بدلالة العام عليه من طريقين: إحداهما العموم،

---

(١)أخرجه مسلم في كتاب الحج برقم(١٢٤١) (النووي ٨/٢٢٧) من حديث ابن عباس، ولفظه: "هذه عمرة استمتعنا بها فمن لم يكن عنده الهدي فليحل كله، فإن العمرة قد دخلت في الحج إلى يوم القيامة"، وأخرجه أيضا أبو داود برقم (١٧٩٠) وأحمد في المسند (١/٢٣٦، ٢٤١)

(٢)حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ٢/٣١١

والثانية كونه واردا لبيان حكم السبب، وهذا ما أشار إليه ابن السبكي بقوله: ((وقد قال العلماء إن دخول السبب قطعي؛ لأن العام يدل عليه بطريقتين، كما مر، ومن ذلك استثناء كونه لا يخرج بالاجتهاد))[١]، وهذا التعليل هو ما أشار إليه كذلك ابن قدامة بشيء من التفصيل، حين قال: ((فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة، وإنما الخلاف هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها، فاللفظ يتناولها يقينا ويتناول غيرها ظنا؛ إذ لا يسأل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره، إلا أن يجيب عن غيره مما ينبه على محل السؤال، كما قال لعمر لما سأله عن القبلة للصائم: (أرأيت لو تمضمضت)[٢]؛ لهذا كان نقل الراوي للسبب مفيدا ليبين به تناول اللفظ له يقينا فيمتنع من تخصيصه))[٣].

٢. عدم إدخال السبب في اللفظ العام يؤدي إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، وذلك لا يجوز، وهذا المعنى هو ما أشار إليه الشيرازي مستشهدا ببعض النصوص فقال: ((إذا ورد اللفظ على سبب خاص كان السبب داخلا فيه، لأنه لو لم يكن داخلا فيه لأدى إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؛ وذلك كقوله ﷺ في البحر: (هو الطهور

---

(١)الإبهاج ١٨٨/٢

(٢)حديث عمر بن الخطاب ﷺ، أخرجه أبو داود-كتاب الصوم-باب القبلة للصائم-حديث (٢٣٨٥)، والنسائي في الكبرى-كتاب الصيام-باب المضمضة للصائم-حديث (٣٠٤٨)، وأحمد في المسند (٥٢/١)، والضياء في المختارة (١٩٥/١)، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي (٤٣١/١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢١٨/٤)-كتاب الصيام-باب من طلع الفجر وفي فيه شيء لفظه وأتم صومه، قال محققو المسند "إسناده صحيح على شرط مسلم" انظر: (المسند المحقق ٢٨٦/١)

(٣)روضة الناظر ٢٣٤/١

ماؤه، الحل ميتته)[١]، وكقوله ﷺ: في بئر بضاعة: (الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه)[٢]، فماء البحر وبئر بضاعة داخل في هذا اللفظ لا خلاف فيه))[٣].

٣. إدخال السبب في حكم العام الذي ورد في سياقه ضروري للحفاظ على صحة سبك الخطاب اللغوي، وبعده عن الركاكة اللفظية، التي يتنزه عنها لفظ الشارع، وهذا ما يشير إليه ابن تيمية حين يحتج بحديث الرجل الذي نذر أن يذبح نعما بمكان، فسأله النبي ﷺ عن وجود وثن أو عيد للجاهلية فيه، فلما أجاب بالنفي، قال له: (أوف بنذرك، ثم قال: لا وفاء لنذر في معصية الله)[٤] احتج به الشيخ على أن الذبح في أماكن المشركين وأزمانهم معصية، قائلا: ((... عقب ذلك بقوله: (لا وفاء لنذر في معصية الله) ولولا اندراج الصورة المسئول عنها في هذا اللفظ العام، وإلا لم يكن في الكلام ارتباط))[٥]، فإدخال الصورة التي ورد فيها الجواب لابد منه حتى يظل الكلام مترابطا متناسقا، وإلا كان مضطربا وغير مستقيم، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

من أهم تطبيقات القاعدة ما يلي:

---

(١) سبق تخريجه في ص[٨٤٠]

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٣)شرح اللمع ١/ ٣٩٢

(٤) سبق تخريجه في ص[٢٠٩]

(٥)اقتضاء السراط ص١٨٩

أولا: مسألة الإقرار بالديون الخاصة

احتج الشيخ بالقاعدة في سياق فتوى وردت إليه من شخص أقام وصيا يؤدي عنه ديونه، لكثرة تعاملاته التجارية، وقبل وفاة الموصي جاء أحد الدائنين إلى الوصي مطالبا بما له على الموصي، فاستشار الوصي موصيه في طلب الرجل، فقال صاحب المال: (من ادعى بعد موتي علي شيئا فحلفه واعطه بلا بينة)، فهل للوصي بناء على هذه العبارة العامة من الموصي أن يعطي ذلك الدائن ما طلبه من تركة الموصي؟

فأجاب الشيخ بأن ذلك واجب عليه قطعا، على كل اعتبار سوءا اعتبرناها وصية أو إقرارا، وسواء كانت اليمين المشترطة لها حكم الإقرار أو البينة؛ وذلك لأن لفظ الموصي إنما خرج بسبب هذا المدين بعينه، فهو كالنص فيه، فكأنه قال: إذا جاء هذا الدائن مطالبا بشي علي فأعطه إياه، فأصبح دخوله في هذا القول العام قطعيا، وإن كان دخول غيره ظنيا.

وعليه فتكون الوصية الخاصة والإقرار لمعين لازمة متى ثبتت نسبتها إلى منشئها، لكن إذا كانت على سبيل التبرع فلابد أن تكون في حدود الثلث، ما لم يأذن الورثة، وأما إن كانت حقا متعلقا بالذمة فيتعلق برأس المال باتفاق العلماء، والله أعلم[1].

مسائل متفرقة

١. قول الرجل في يمينه: "امرأتي علي حرام لأفعلن، أو الحلال علي حرام لا فعلت"، ونحو ذلك من أيمان الطلاق والنذر والعتق، ونحوها من الأيمان التي يحلف بها المسلمون، هي أيمان مكفرة كغيرها من أيمان المسلمين؛ وذلك لأن آية تحلة اليمين، وهي قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾ (التحريم ٢) إنما نزلت في شأن تحريم النبي ﷺ سريته، أو تحريمه العسل على اختلاف الروايات، والسبب قطعي الدخول، فدل على أن دلالة الآية على تكفير هذه اليمين وما شابهها قطعي، وهذا ما يقرره ابن القيم بقوله: «ولا

---

(١)انظر: المجموع ٣١/٣١٩-٣٢٢

بد أن يكون تحريم الحلال داخلا تحت الفرض؛ لأنه سببه وتخصيص محل السبب من جملة العام ممتنع قطعا؛ إذ هو المقصود أولا فلو خص لخلا سبب الحكم عن البيان، وهو ممتنع وهذا استدلال في غاية القوة فسألت عنه شيخ الإسلام رحمه الله تعالى فقال: نعم التحريم يمين كبرى في كفارتها كفارة الظهار، ويمين صغرى فيما عداها كفارتها كفارة اليمين بالله))[١].

٢. أن التمتع هو أفضل أنساك الحج؛ لأمر النبي ﷺ أصحابه الذين حجوا معه جميعا من لم يسق منهم الهدي أن يفسخ حجه الذي أهل به ويجعلها عمرة، ثم يهل مرة أخرى بالحج، وعلى هذا السبب خرج قوله ﷺ: (دخلت العمرة في الحج)[٢]، فإن قيل: ((أراد به جواز العمرة في أشهر الحج، قيل: نعم: ومن ذلك عمرة الفاسخ، فإنها سبب هذا اللفظ، وسبب اللفظ العام لا يجوز إخراجه منه، فعلم أن قوله: (دخلت العمرة في الحج) يتناول عمرة الفاسخ، وأنها دخلت في الحج إلى يوم القيامة))[٣]، فدل على أن الجمع بين العمرة والحج في رحلة واحدة على سبيل التمتع الذي أمر به النبي ﷺ أصحابه هو الأفضل، والله أعلم.

---

(١) زاد المعاد ٥/٣١٣

(٢) سبق تخريجه في ص[٩٦٦]

(٣) المجموع ٢٦/٥٧

القاعدة الثالثة والعشرون

الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب[1]

شرح القاعدة

هذه قاعدة أصولية فقهية، ومع أن هذه الازدواجية لا تكاد تخلو منها قاعدة من قواعد الفقه أو أصوله، غير أنها في هذه القاعدة أبرز منها في غيرها، بل إن جانب هذه القاعدة الفقهي أقوى من جانبها الأصولي، وهذا ما يفسر لنا غيابها شبه التام في المدونات الأصولية، بينما نجد عناية بها في كتب القواعد الفقهية.

والحق أن استخدامات القاعدة رغم ثنائيتها -كما سنعرف إن شاء الله- يكثر فيها الاستعمال الفقهي؛ ولهذا نجد الفقهاء هم من يحتج بمضمونها في أفرع المذاهب، أكثر مما يفعل ذلك الأصوليون في تأصيلاتهم المذهبية، ومع أن دراستنا للقاعدة -بالطبع- ستركز على شقها الأصولي، ومع أن ورودها في سياق بحثنا إنما جاء في إطار أصول فقه ابن تيمية، الذي جاء استعماله لها ضمن نطاق هذا البحث استعمالا أصوليا لا فقهيا، إلا أنه -وكأنه بذلك يقر بهذه الازدواجية في مفهوم القاعدة- يستعملها كذلك وربما على نطاق أوسع في مفهومها الفقهي، ولهذا سنلقي نظرة سريعة على المعنى الإجمالي للقاعدة وفق نظرة الأصوليين والفقهاء إليها، ثم نعرج على المفهوم التيمي لها ومقتضاه، فنقول وبالله التوفيق:

مفردات في القاعدة

يقوم معنى القاعدة على مفردات أساسية يتوقف بيان مفهومها على وضوح مدلول هذه المصطلحات، وهي:

أولا: الغلبة: وهذا المصطلح بشتى اشتقاقاته نجده منبثا في ثنايا البحوث الفقهية

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣١/١٦٧

والأصولية على نحو لا يكاد يحصر، وهو العنصر الذي نجد دلالة القاعدة تتمحور حوله، سواء في جانبها الفقهي أو الأصولي، فما هو مدلول هذه الكلمة في أصلها اللغوي، واستعمالها الفقهي والأصولي؟

أما الأصل اللغوي للكلمة: فيقول ابن فارس: ((الغين واللام والباء أصل صحيح يدل على قوة وقهر وشدة، ومن ذلك غلب الرجل غلبا وغلبا وغلبة، قال تعالى: ﴿وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝﴾ (الروم ٣))[1]، وعلى هذا المعنى نجد معظم استخدامات الكلمة في القرآن، كما يقول الراغب، وقريب منه معنى غلب عليه كذا، أي استولى عليه، كما في قوله تعالى: ﴿غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ (المؤمنون١٠٦)[2].

وواضح أن هذا تفسير للغلبة بمعناها الحسي، وأما الجانب المعنوي غير المحسوس في الكلمة فهو الكثرة والشمول، كما يقرر ابن منظور من خلال مدلول الكلمة في الحديث النبوي: ((وفي حديث ابن مسعود: "ما اجتمع حلال وحرام إلا غلب الحرام الحلال"[3] أي: إذا امتزج الحرام بالحلال، وتعذر تمييزهما، كالماء والخمر، ونحو ذلك، صار الجميع حراما، وفي الحديث: "إن رحمتي تغلب غضبي"[4] هو إشارة إلى سعة الرحمة وشمولها الخلق، كما

---

(١)مقاييس اللغة ٣٨٨/٤ (غلب)

(٢)انظر: المفردات ص٣٦٣-٣٦٤ (غلب)

(٣)أثر عن ابن مسعود، أخرجه البيهقي في الكبرى (١٦٩/٧)-أبواب ما يحرم من نكاح الحرائر وما يحل منه-باب الزنا لا يحرم الحلال، وعبدالرزاق في مصنفه (١٩٩/٧) برقم (١٢٧٧٢)

(٤)متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب بدء الخلق-باب ما جاء في قوله تعالى ﴿هو الذي يبدأ الخلق﴾-حديث (٣٠٢٢)، ومسلم-كتاب التوبة-باب في سعة رحمة الله وأنها سبقت غضبه-حديث (٢٧٥١)

يقال: غلب على فلان الكرم، أي هو أكثر خصاله»[١].

والعلاقة واضحة بين الاستعمالين اللغويين للكلمة الحسي وغير الحسي، فالغلبة والقهر بمدلولها المحسوس تستوجب كثرة وشمولا، كما أن الكثرة في الشيء تؤدي إلى أن يكون مستوليا على غيره وقاهرا له؛ ولهذا قال تعالى في شأن الكفار: ﴿غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا﴾ (المؤمنون ١٠٦) أي استولى علينا خلق الشقاء لأنه أكثر أخلاقنا، ومعظم ممارساتنا في حياتنا الدنيا تؤول إليه، والله أعلم.

ولا شك أن الاستخدام الفقهي والأصولي للكمة أقرب إلى الشق غير المحسوس منه إلى المحسوس، وذلك أمر يتناسب مع الطبيعة غير الحسية للعلوم، ولهذا نجد الفقهاء عندما يقولون: (هذا الأمر غالبه كذا، وهو كذا في غالب الأحيان، أو أغلب ما يراد بكذا كذا) ونحو ذلك إنما يعنون الاستعمال الأكثر، أو المعنى الأكثر شيوعا بين الناس، بحيث يكون هو أول ما يتبادر إلى الذهن عند الإطلاق.

وعلى هذا نفهم كلاما مثل قول المرداوي[٢] : «حكمه حكم الماء بشرط كون الماء أصلا له، كالخل التمري ونحوه؛ لأن الغالب فيه الماء»[٣]، وقول الشربيني[١] : «فإطلاقهم

---

(١)لسان العرب ١٠/٩٨ (غلب)

(٢)علي بن سليمان بن أحمد بن محمد المرداوي، علاء الدين، أبو الحسن الصالحي الدمشقي، فقيه انتهت إليه رياسة الحنابلة في وقته، ولد في (مردا) قرب نابلس سنة ٨١٧هـ ونشأ بها وتلقى العلم ثم انتقل إلى مدينة الخليل ثم دمشق فتولى فيها نيابة القضاء مدة حمدت فيها سيرته ورحل إلى مصر ومكة، وكان فقيها حافظا لفروع المذهب، موصوف بكريم الخلق، توفي بدمشق سنة ٨٨٥هـ له مصنفات انتفع بها الناس في حياته وبعد وفاته أعظمها "الإنصاف" ومنها "التحرير" في الأصول. انظر: الضوء اللامع ٥/٢٢٥، الشذرات ٧/٣٤٠، البدر الطالع ١/٤٤٦، الأعلام ٤/٢٩٢

(٣)الإنصاف ١/٦٧

وجوب المسح جرى على الغالب، من أن الساتر يأخذ زيادة على محل العلة، ولا يغسل))[٢]، فمعنى الغالب هنا الكثرة القاهرة، والاستعمال الأكثر، وعلى هذا سائر الاستعمالات الفقهية لهذه المادة، وعلى نفس المعنى جاء الاستعمال الفقهي لها عند ابن تيمية كذلك كغيره، ومن ذلك قوله: ((إن كان الغالب عليه الحلال جاز الشراء منه وتركه ورع، وأما إن كان الغالب الحرام: فهل الشراء منه حلال أو حرام؟ على وجهين))[٣]، والله أعلم.

وأما الاستعمال الأصولي لها فهو لا يخرج عن هذا النطاق، ولكن نص القاعدة يضيف إلى الغلبة كلمة العام، ليعطي المدلول الأصولي للعموم، على أنه المفهوم الدقيق للكلمة في استعمالها الأصولي، وهو لا يعدو أن يكون تقنينا اصطلاحيا -إن صح التعبير- لنفس معنى الكثرة الغالبة، كما يتبناه ابن تيمية وفق منطوق القاعدة، وكما نجده عند بعض الأصوليين كالشاطبي في قوله: ((..فإذا جمعت هذه الأطراف تبين منها أن المتشابه قليل، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب))[٤].

ثانيا: الفرد: هذا هو المصطلح الثاني الذي تقوم عليه دلالة القاعدة، وهو كما نلمس

---

(١)محمد بن أحمد الشربيني، الخطيب، شمس الدين القاهري الشافعي، أخذ عن الشيخ أحمد البرلسي، ونور الدين المحلي، وشهاب الدين الرملي، وآخرين، فأجازوه بالإفتاء والتدريس، ودرس وأفتى في حياة أشياخه، وانتفع به خلائق لا يحصون، وأجمع أهل مصر على صلاحه ووصفوه بالعلم والعمل والزهد والورع وكثرة النسك والعبادة، شرح كتاب المنهاج والتنبيه والغاية، توفي سنة ٩٧٧هـ في شعبان منه . انظر : شذرات الذهب (٣٨٤/٨) - الكواكب السائرة للغزي (٧٢/٣) - الأعلام للزركلي (٦/٦)

(٢)مغني المحتاج ٦٧/١

(٣)المجموع ٢٣٨/٢٩-٢٣٩

(٤)الموافقات ٩٦/٣

في نصها يقع في قبالة الغلبة، مما يعطيه مدلولا عكسيا لهذه الكلمة، فهو مدلول عليه بخلاف ما دلت عليه كلمة الغلبة؛ مما يعطي معنى مغايرا -على الأقل- لمعنى هذه الكلمة، في كل من الأصل الوضعي والاصطلاحي لها.

أما الأصل الوضعي: فكلمة (فرد) يقول ابن فارس: «الفاء والراء والدال أصل صحيح يدل على الوحدة»[(١)]، ويقول ابن منظور: «الفرد أيضا الذي لا نظير له، والجمع أفراد»[(٢)]، ويقول الراغب: «الفرد الذي لا يختلط به غيره فهو أعم من الوتر، وأخص من الواحد، وجمعه فرادى، قال تعالى: ﴿لَا تَذَرْنِي فَرْدًا﴾ (الأنبياء ٨٩) أي وحيدا»[(٣)].

وكالشأن في كلمة الغلبة نجد لكلمة الفرد معنى حسيا ومعنى غير حسي، والأول أمكن في الأصل من الثاني، ومنه أكثر استعمالاتها اللغوية، كما أن من الثاني أكثر استعمالاتها الاصطلاحية، ومنها الاستعمال الفقهي والأصولي.

فالفقهاء كثيرا ما يعنون بكلمة فرد ما يوازي القلة والندرة في المعاني والأشخاص، كما يقولون الصلاة الفردية، وصلاة المنفرد، وإفراد أحد الأولاد بالعطية دون الآخرين، ونحو ذلك، ومن هذا الباب قول ابن تيمية: «إفراد واحد من الصحابة والقرابة كعلي أو غيره بالصلاة عليه دون غيره مضاهاة للنبي ﷺ؛ بحيث يجعل ذلك شعارا معروفا باسمه: هذا هو البدعة»[(٤)]، وقول الآخر: «فالمعتبر وجود المشقة في الجملة، لا لكل فرد من المصلين؛ لأن الرخصة العامة يستوي فيها حال وجود المشقة وعدمها كالسفر»[(٥)].

وأما الأصوليون فيستعملونها كذلك داخل نفس الدائرة، ولكنهم -نظير فعلهم في

---

(١)مقاييس اللغة ٤/٥٠٠ (فرد)

(٢)لسان العرب ١٠/٢١٤ (فرد)

(٣)المفردات ص٣٧٥ (فرد)

(٤)المجموع ٤/٤٩٧

(٥)مطالب أولي النهى ١/٧٣٥

الغلبة– كثيرا ما تقترن عندهم بالعموم كمقابل له، وجزء من أجزاءه، ومن ذلك قول ابن السبكي: ((والعموم صادق على كل فرد))[١]، ومثل العام الكليات العامة، والفرد عند الأصوليين جزء منها كذلك، كما نفهم من قول الشاطبي: ((لا يلزم إذا شرعت القاعدة الكلية لمصلحة، أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عينا))[٢].

ولعل هذا التقابل الذي يتبناه الأصوليون بين العموم والأفراد هو ما يمثل قطبي رحى هذه القاعدة (الغلبة، والأفراد) وهذا التقابل يتعرض له السرخسي في قوله: ((قول القائل: اضرب، أي اكتسب ضربا، وقوله: طلق، أي أوقع طلاقا، وهذه صيغة فرد، فلا تحتمل الجمع ولا توجبه، وفي التكرار والعدد جمع لا محالة، والمغايرة بين الجمع والفرد على سبيل المضادة، فكما أن صيغة الجمع لا تحتمل الفرد حقيقة، فكذا صيغة الفرد لا تحتمل الجمع حقيقة، بمنزلة الاسم الفرد نحو قولنا زيد لا يحتمل الجمع والعدد))[٣].

وهذا التقابل نفسه هو ما يمثل موقف ابن تيمية الأصولي من مفهوم الفرد الذي ضمنه هذه القاعدة، كما تفيدنا استعمالاته للكلمة، ومنها قوله: ((وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة؛ لا مخصوصة، سواء عنيت عموم الجمع لأفراده، أو عموم الكل لأجزائه، أو عموم الكل لجزئياته))[٤].

القاعدة عند الأصوليين والفقهاء

لم يتناول الأصوليون القاعدة كمسألة مستقلة ضمن مسائل الأصول، ربما لأن منطوقها لا يشكل معنى إضافيا في مسائل العموم عندهم؛ إذ أن دلالة العموم التي تندرج

---

(١) الإبهاج ١/ ٢٥

(٢) الموافقات ٢/ ٣٨٩

(٣) أصول السرخسي ١/ ٢٤

(٤) المجموع ٦/ ٤٤٢

تحتها تم تناولها أصوليا من عدة جوانب، أتت من ضمن ما أتت عليه على مضمون هذه القاعدة، فقد نص الأصوليون كثيرا حتى وهم يعرفون العام ابتداء، بأنه: الشامل لأفراده فردا فردا، ولذلك قد يكون اعتبارهم لحوق كل فرد من أفراد العام لما دل عليه أمرا مفروغا منه، أدى إلى عدم احتياجهم إلى تخصيص المسألة بشرح.

ولكننا نجد عند بعضهم بحثا قريبا مما تتحدث حوله القاعدة هو: مسألة دخول الصور النادرة التي يشملها العام تحته، ويمثلون له بشمول حديث: (لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر)[١] للفيل لأنه ذو خف، مع أن السبق عليه نادر، وهنا يختلفون هل تلحق هذه الصورة النادرة باللفظ العام الذي يشملها؟ ابن السبكي -وهو ممن تناول المسألة- رجح تناولها[٢]، فهو أقرب إلى تبني مدلول القاعدة.

وأوسع من تعرض للمسألة من الأصوليين التقليديين على منتهى بحثي هو الزركشي في "البحر المحيط"، حيث عقد لها عنوانا مستقلا، وصور الخلاف فيها كما يلي: اختلفوا في الصور النادرة هل تدخل تحت العموم لصدق اللفظ عليها أو لا ؛ لأنه لا تخطر بالبال؟

واستظهر عن الغزالي القول بدخولها، وعن الشافعي العكس، وحكى عن إمام الحرمين القطع بالمنع، ونقل عنه قوله: إن العموم إذا ورد وقلنا باستعماله فإنما يتناول الغالب دون الشاذ النادر الذي لا يخطر ببال القائل[٣].

ثم تعقب الخلاف في المسألة بقوله: «أطلقوا هذا الخلاف، وينبغي تقييده بأمرين:

---

(١)أخرجه أصحاب السنن وأحمد من حديث أبي هريرة ﷺ، أخرجه أبو داود-كتاب الجهاد-باب في السبق-حديث (٢٥٧٤)، والنسائي-كتاب الخيل-باب السبق-حديث (٣٥٨٥)، والترمذي-كتاب الجهاد-باب ما جاء في الرهان والسبق-حديث (١٧٠٠) وقال: "هذا حديث حسن"، وابن ماجه-كتاب الجهاد-باب السبق والرهان-حديث (٢٨٧٨)، وأحمد في المسند (٢/٢٥٦)

(٢)انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناني ١/٦٢٩

(٣)انظر: البحر المحيط ٣/٥٥-٥٦

أحدهما: أن لا يدوم فإن دام دخل قطعا؛ لأن النادر الدائم يلحق بالغالب، ثانيهما: أن يكون اندراجه في اللفظ، ولم يساعده المعنى، أما إذا ساعده فيحتمل القطع فيه بالدخول»[(١)].

وهو بهذا التقرير يخرج منطوق القاعدة محل الدراسة من دائرة الخلاف، إذ إن مدلولها دخول صور العام المفردة في مدلوله المستقر، بناء على قرائن حالية ولفظية.

وأما الشاطبي -وهو صاحب مدرسة خاصة في أصول الفقه- فيأتي تناوله للمسألة برمتها في صورة غير تقليدية، كشأنه في بقية مباحث الأصول التي صاغها وفق نظرته الخاصة، في قالب مغاير تماما لما عرف قبله؛ ولهذا يأتي رأيه فيها منسجما تماما ومؤيدا لرأي ابن تيمية، بل إنه يعطيه من القوة قدرا لا نجده عند ابن تيمية نفسه، وهو صاحب القاعدة، وهذه واحدة من أوجه التقارب الشديد بين الرجلين.

يعتبر الشاطبي وفق نظريته الاستقرائية التي بنى عليها بحوثه الأصولية، أن الغلبة أثر من آثار الاستقراء، وصورة من صوره التي تفيد القطعية، بحيث متى استقرأنا صورا كثيرة، وثبت لنا تكرر بعضها أكثر من بعض حكمنا بموجب هذا البعض المتكرر؛ لأن غير المتكرر لا يعدو أن يكون جزئيات متفرقة، لا تصلح لمقاومة العدد المتشابه، الذي يشكل بكثرته قوة وحدوية تقهر الجزئيات المنفردة، وهذا ما يعطي الغالب الأكثري القوة، ويجعل الحكم بموجبه حكما قطعيا، وهذا ما يشرحه حين يقول:

«الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، هذا شأن الكليات الاستقرائية، واعتبر ذلك بالكليات العربية؛ فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه؛ لكون كل واحد من القبيلين أمرا وضعيا لا عقليا، وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحا في الكليات العقلية، كما نقول ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلا، فهذا لا يمكن فيه التخلف البتة؛ إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ فإذا كان كذلك فالكلية في الإستقرائيات

---

(١) البحر المحيط ٣/٥٧

صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات، وأيضا فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها)) [(١)].

وأما الفقهاء فقد كان تناولهم للقاعدة أشمل وأكمل وقد يكون مرجع ذلك أن أكثر تطبيقاتها في الجانب الفقهي، وهذا ما أشار إليه القرافي في مستهل حديثه حول قاعدة (اعتبار الغالب وعدم اعتباره) بقوله: ((اعلم أن الأصل اعتبار الغالب وتقديمه على النادر وهو شأن الشريعة، كما يقدم الغالب في طهارة المياه، وعقود المسلمين، ويقصر في السفر ويفطر بناء على غالب الحال وهو المشقة، ويمنع شهادة الأعداء والخصوم لأن الغالب منهم الحيف، وهو كثير في الشريعة لا يحصى كثرة)) [(٢)].

وكما كان الزركشي صاحب الفضل في بيان المسألة في جانبها الأصولي كذلك كان له فضل التوسع فيها أكثر من غيره ممن ألف في علم القواعد الفقهية، وذلك في كتابه "المنثور" حيث جاء بحثه لها في إطار استفهامي تحت عنوان: (النادر هل يلحق بالغالب؟) وقسمه إلى أربعة أقسام:

الأول: ما يلحق قطعا، كمن خلقت بلا بكارة، تلحق بالأبكار قطعا في الاستئذان رغم ندرة الصورة.

الثاني: ما لا يلحق قطعا، كالإصبع الزائدة لا تلحق بالأصلية في حكم الدية قطعا.

الثالث: ما يلحق به على الأصح، كنقض الوضوء بمس الذكر المقطوع إلحاقا بالغالب المتصل.

الرابع: ما لا يلحق على الأصح، كما يتسارع إليه الفساد في مدة الخيار لا يثبت فيه

---

(١) الموافقات ٢/٥٣

(٢) الفروق للقرافي ٤/١٠٤

خيار الشرط، فلا يلحق بالغالب[(١)].

ورغم أن الزركشي لا يشرح أساس هذا التقسيم، ولا يبين لنا منشأ القطعية وعدمها، ووجه الترجيح بين هذه الأنواع، وربما للاختصار دوره في هذا الاختزال لأفرع المسألة، إلا أنه واضح أن المسألة في هذا الجانب لا تعنينا كثيرا؛ لتعلقها بالفروع الفقهية، بل المذهبية تحديدا، غير أنه لا ينسى أن ينبه في قاعدة فرعية لهذه القاعدة على ما نبه إليه في تناوله الأصولي لها من عدم شمول الخلاف فيها لما دام واستمر من النوادر، وهي قاعدة (النادر إذا دام يعطى حكم الغالب).

وفي قاعدة جانبية تالية يتعرض لمسألة شديدة الصلة بموضوع قاعدتنا، هي قاعدة (النادر هل يعتبر بنفسه أم يلحق بجنسه؟)، ونص القاعدة يوحي بكونها محل خلاف بين الفقهاء، ولهذا علق عليها الزركشي بقوله: ((فيه خلاف، فقيل تناط الأحكام بأسبابها في كل فرد، وقيل استقراء الآحاد يتعسر فيعتبر الغالب ويجري حكمه على ما شذ))[(٢)].

وهذه العبارة الأخيرة هي أقرب تعبير عن منطوق القاعدة كما يقول به ابن تيمية على ما سيأتي إن شاء الله.

وإذا كان هذا هو موقف الأصوليين والفقهاء من مفهوم القاعدة على مستوى التأصيل، فإن موقفهم منها على مستوى التطبيق يسير في ذات الاتجاه، وهو اعتبار الغلبة، وترجيح الغالب في الاستعمال على النادر، والحكم على الفرد بحكم الجماعة، ومن ذلك ما يلي:

فهذا العز ابن عبد السلام يعقد فصلا مستقلا في "قواعده" بقوله: ((فصل في الحمل على الغالب والأغلب في العادات، ولذلك أمثلة، منها: أن من أتلف متقوما فإنه يلزمه ضمانه بقيمته من نقد البلد، أو من غالبه إن كان فيه نقود، أو من أغلبه إن كان فيه نقود

---

(١) المنثور ٣/٢٤٣-٢٤٤

(٢) المنثور ٣/٢٤٦

بعضها أغلب من بعض، ومنها: أن من ملك خمسا من الإبل فإنه يلزمه شاة من شياه البلد .... الخ))[١].

وهذا ابن القيم يرجح معنى لغويا على آخر بناء على الغلبة فيقول: ((وإذا ثبت هذا فحق ما وقع منها محتملا للمصدرية والوصفية، أن يحمل على الوصفية حملا على الأكثر الغالب وتجنبا للشاذ، فمن زعم أن الوسواس مصدر مضاف إليه ذو تقديرا، فقوله خارج عن القياس والاستعمال الغالب))[٢].

وهاهو كذلك يبني حكما فقهيا على مقتضى القاعدة فيقول: ((إذا شك في الشاهد هل هو عدل أو لا؟ لم يحكم بشهادته؛ لأن الغالب في الناس عدم العدالة، وقول من قال: الأصل في الناس العدالة، كلام مستدرك، بل العدالة طارئة متجددة، والأصل عدمها؛ فإن خلاف العدالة مستنده جهل الإنسان وظلمه، والإنسان خلق جهولا ظلوما، فالمؤمن يكمل بالعلم والعدل، وهما جماع الخير وغيره يبقى على الأصل، أي فليس الأصل في الناس العدالة ولا الغالب))[٣].

القاعدة عند ابن تيمية

قلنا: إن ابن تيمية استعمل القاعدة في كلا شقيها الأصولي والفقهي، واحتج بها في مباحثه الفقهية والأصولية، وإن كان حديثنا حولها إنما جاء أصلا؛ لأنه تناولها على وجه أصولي، في معرض احتجاجه على عود الاستثناء إلى كل الجمل السابقة له، في أغلب الاستعمالات الشرعية، في نصوص الكتاب والسنة؛ ولهذا سنلقي نظرة على كلا الشقين، مبتدئين بالجانب الأصولي، فنقول:

---

(١)قواعد الأحكام ٢/١٢٠

(٢)بدائع الفوائد ٢/٤٧٦

(٣)بدائع الفوائد ٣/٧٩٠

الاستعمال الأصولي للقاعدة عند ابن تيمية

وقد سبق أن ذكرنا معنى الغلبة ومفهومها عند ابن تيمية كما عند غيره من العلماء، وقلنا ما خلاصته أنه: تعدد الصور والجزئيات في جانب أكثر منها في جانب آخر، وعليه يحكم على القليل بالمعنى الذي استقر من خلال استعراض تلك الجزئيات المتعددة الكثيرة، وهو الاستقراء كما يشرحه الشاطبي فيما نقلته عنه أعلاه، وهذا ما نلمسه من استعمالات ابن تيمية للقاعدة، سواء في السياق الذي أوردها فيه، أو في كل مجال استخدم فيه عنصر الغلبة، أو بنى عليه.

ففي السياق الذي جاءت فيه القاعدة ضمن إطار بحثنا، نجده يستعرض صورا متعددة من الكتاب والسنة، تكرر فيها المعنى الذي يود الاحتجاج على إثباته، وهو عود الاستثناء إلى كل الجمل السابقة له، ثم يقرر بناء على تكرر تلك الصور؛ أنه ينبغي أن يلحق الفرد المشابه لها بها في الحكم؛ لأن الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، يقول:

«عود الاستثناء عندنا إلى جميع الجمل ليس بمحتمل متردد، بل هو نص أيضا بالتفسير الأول؛ والدليل على ذلك غلبته على الاستعمال، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ -إلى قوله- ﴿وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفۡ لَهُ ٱلۡعَذَابُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَيَخۡلُدۡ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ﴾ (الفرقان٦٨-٧٠) وهو عائد إلى قوله: (يلق) و(يضاعف) و(ويخلد)، وقال سبحانه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَبَيَّنُواْ﴾ (البقرة ١٥٩-١٦٠)، وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمۡ أَنَّ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةَ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾ (آل عمران ٨٧-٨٩)، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ

وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ﴾ -إلى قوله- ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْأَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة ٣٣-٣٤)، فهذا استثناء قد تعقب عدة جمل، فإن معنى الجملة في هذا الباب هو اللفظ الذي يصح إخراج بعضه وهو الاسم العام، أو اسم العدد؛ ليس معناه الجملة التي هي الكلام المركب من اسمين أو اسم وفعل أو اسم وحرف، وقد ثبت بما روي عن الصحابة أن قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾، في آية القذف عائد إلى الجملتين، وقال النبي ﷺ: (لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه)[1]، وقال النبي ﷺ: (لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأسود على أبيض ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى)[2]، وهذا كثير في الكتاب والسنة، بل من تأمل غالب الاستثناءات الموجودة في الكتاب والسنة التي تعقبت جملا وجدها عائدة إلى الجميع، هذا في الاستثناء، فأما في الشروط والصفات فلا يكاد يحصيها إلا الله، وإذا كان الغالب على الكتاب والسنة وكلام

---

(١)أخرجه مسلم (٦٣٧) كتاب المساجد – باب من أحق بالإمامة - عن أبي مسعود الأنصاري قال قال رسول الله ﷺ يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم سلما ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه".

(٢)عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، أخرجه بهذا اللفظ الطبراني في الكبير (١٣/١٨)، وله شاهد عند أحمد (٤١١/٥) من حديث إسماعيل بن علية عن سعيد الجريري عن أبي نضرة حدثني من سمع خطبة النبي ﷺ ...الحديث. "ورجاله ثقات وإسناده صحيح" (انظر: الطحاوية بتحقيق الأرناؤوط ٥١٠/٢)

العرب عود الاستثناء إلى جميع الجمل فالأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب»[(١)].

كما نجده يستعمل الغلبة أيضا في تفسير مدلولات الألفاظ، فالمعنى الذي غلب استعمال اللفظ فيه، هو أول ما يجب أن يفسر به ما لم يدل دليل على خلاف ذلك؛ وهو أول ما يتبادر إلى الذهن من معناه، سواء كان المعنى الغالب عاما أو خاصا، كما يقول الشيخ: «وهذه الألفاظ كان لها معنى خاص، نقلت بعرف الاستعمال إلى معنى أعم من ذلك، وصار يفهم منها ذلك عند الإطلاق؛ لغلبة الاستعمال، ولا يفهم منها خصوص معناها الأول، كسائر الألفاظ التي نقلها أهل العرف إلى أعم من معناها مثل: لفظ الرقبة والرأس في قوله: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المجادلة ٣)»[(٢)].

كما يعتبر غلبة الاستعمال قرينة حالية تدل على أن اللفظ مشترك بين معنييه العام والخاص، كما أن القرينة اللفظية تفيد استعماله في أحدهما على وجه التواطؤ، وبذلك يتخذ مفهوم الغلبة أساسا للتفريق بين التواطؤ والاشتراك، كأساسين من أسس التفسير اللفظي، وهذا ما يشرحه مستخدما لفظ (النفاق) كمثال توضيحي، فيقول:

«هكذا كل اسم عام غلب على بعض أفراده، يصح استعماله في ذلك الفرد بالوضع الأول العام فيكون بطريق التواطؤ، وبالوضع الثاني فيصير بطريق الاشتراك، ولفظ "النفاق" من هذا الباب، فإنه في الشرع إظهار الدين وإبطان خلافه، وهذا المعنى الشرعي أخص من مسمى النفاق في اللغة؛ فإنه في اللغة أعم من إظهار الدين، ثم إبطان ما يخالف الدين إما أن يكون كفرا أو فسقا، فإذا أظهر أنه مؤمن وأبطن التكذيب، فهذا هو النفاق الأكبر الذي أوعد صاحبه بأنه في الدرك الأسفل من النار، وإن أظهر أنه صادق أو موف أو أمين، وأبطن الكذب والغدر والخيانة ونحو ذلك، فهذا هو النفاق الأصغر الذي يكون صاحبه فاسقا، فإطلاق النفاق عليهما في الأصل بطريق التواطؤ، وعلى هذا، فالنفاق اسم جنس تحته نوعان، ثم إنه

---

(١) المجموع ٣١/١٦٤

(٢) المجموع ٢٠/٤٧١-٤٧٢

قد يراد به النفاق في أصل الدين، مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ﴾ (النساء ١٤٥)، و﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝﴾ (المنافقون ١)، والمنافق هنا: الكافر، وقد يراد به النفاق في فروعه، مثل قوله ﷺ: (آية المنافق ثلاث)[1]، وقوله: (أربع من كن فيه كان منافقا خالصا)[2] وقول ابن عمر، فيمن يتحدث عند الأمراء بحديث، ثم يخرج فيقول بخلافه: "كنا نعد هذا على عهد النبي ﷺ نفاقا"[3]؛ فإذا أردت به أحد النوعين، فإما أن يكون تخصيصه لقرينة لفظية مثل لام العهد والإضافة؛ فهذا لا يخرجه عن أن يكون متواطئا كما إذا قال الرجل: جاء القاضي، وعنى به قاضي بلده لكون اللام للعهد، كما قال سبحانه: ﴿فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ﴾ (المزمل ١٦)، أن اللام هي أوجبت قصر الرسول على موسى لا نفس لفظ "رسول"، وإما أن يكون لغلبة الاستعمال عليه؛ فيصير مشتركا بين اللفظ العام والمعنى الخاص، فكذلك قوله: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ﴾ (المنافقون ١)، فإن تخصيص هذا اللفظ بالكافر، إما أن يكون لدخول اللام التي تفيد العهد، والمنافق المعهود: هو الكافر، أو تكون لغلبة هذا الاسم في الشرع على نفاق الكفر، وقوله ﷺ: (ثلاث من كن فيه كان منافقا)[4]، يعني به منافقا بالمعنى العام، وهو إظهاره من الدين خلاف ما يبطن، فإطلاق لفظ "النفاق" على الكافر وعلى الفاسق، إن أطلقته باعتبار ما يمتاز به عن الفاسق، كان إطلاقه عليه وعلى الفاسق باعتبار الاشتراك، وكذلك يجوز أن يراد به الكافر خاصة، ويكون

---

(١) سبق تخريجه في ص[٧٤١]

(٢) سبق تخريجه في ص[٧٤٢]

(٣) سبق تخريجه في ص[٧٤٢]

(٤) سبق تخريجه في ص[٧٤٣]

متواطئا، إذا كان الدال على الخصوصية غير لفظ "منافق" بل لام التعريف، وهذا البحث الشريف جار في كل لفظ عام استعمل في بعض أنواعه، إما لغلبة الاستعمال، أو لدلالة لفظة خصته بذلك النوع، مثل تعريف الإضافة أو تعريف اللام، فإن كان لغلبة الاستعمال صح أن يقال: إن اللفظ مشترك، وإن كان لدلالة لفظة كان اللفظ باقيا على مواطأته، فلهذا صح أن يقال "النفاق" اسم جنس تحته نوعان، لكون اللفظ في الأصل عاما متواطئا، وصح أن يقال: هو مشترك بين النفاق في أصل الدين، وبين مطلق النفاق في الدين، لكونه في عرف الاستعمال الشرعي غلب على نفاق الكفر»[1].

الاستعمال الفقهي للقاعدة عند ابن تيمية

وأما في الميدان الفقهي فلا يخرج استعمال الشيخ لمفهوم القاعدة عما استعملها فيه غيره من الفقهاء، فنجده في مواضع يؤكد أن العبرة للغالب، فيقول: «فإذا ضعف العلم غلبه... الهوى الإنسان وإن وجد العلم والهوى وهما المقتضي والدافع فالحكم للغالب»[2]، وقوله: «وقلب فيه مادتان: مادة تمده للإيمان ومادة تمده للنفاق، فأيهما غلب كان الحكم له»[3].

ونجده يطبق مضمون ذلك في عدة فروع فقهية منها:

١. الرجوع في التسعير إلى الغالب في السوق دون ما ندر، كما يقول: «لا يباع إلا بثمن المثل المعتاد غالبا في ذلك البلد، إلا أن تكون العادة تغيرت تغيرا مستقرا، فيكون حينئذ ثمن المثل قد نقص فيباع بثمن المثل المستقر»[4].

٢. اعتبار الجناية بحسب الغالب في أثر الوسيلة والطريقة المستخدمة فيها، كما

---

(١) المجموع ١١/١٤٢-١٤٣

(٢) المجموع ١٥/٢٤١

(٣) المجموع ١٠/٤٥٢

(٤) المجموع ٣٠/٢٥-٢٦

يقول: «يجب القود على الخانق الذي رفس الآخر في أنثييه؛ فإن مثل هذا الفعل قد يقتل غالبا؛ فإن موته بهذا الفعل دليل على أنه فعل به ما يقتل غالبا؛ والفعل الذي يقتل غالبا يجب به القود، في مذهب مالك والشافعي وأحمد وصاحبي أبي حنيفة»[1].

غير أن القاعدة بنصها محل الدراسة هنا نجده في فقه الشيخ عند تعرضه لمسألة الاستحاضة، ومناقشتها من خلال المذاهب الأربعة، حيث بين وجهة نظره القاضية بوجوب مراعاة غالب عادات النساء في الحيض كحل من الحلول الثلاثة التي تعالج بها حالة المستحاضة، وهي كلها حلول مأخوذة من السنة كما يرى، وهو الحل الذي ينبني على أساس إلحاق الفرد بالأعم الأغلب كما تقضي به قاعدتنا، وهذا ما يتناوله الشيخ مستعرضا الأحاديث الواردة في المسألة، على النحو التالي:

«الحديث الأول: فيمن كانت لها عادة تعلم قدرها، فإذا استحيضت قعدت قدر العادة؛ ولهذا قال: (فدعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها)[2]، وقال: (إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي)[3]، وبهذا الحديث أخذ جمهور العلماء في المستحاضة المعتادة، أنها ترجع إلى عادتها، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي والإمام أحمد، لكنهم متنازعون لو كانت مميزة تميز الدم الأسود من الأحمر: فهل تقدم التمييز على العادة؟ أم العادة على التمييز؟ فمنهم من يقدم التمييز على العادة، وهو مذهب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين، والثاني: في أنها تقدم العادة وهو ظاهر الحديث، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في أظهر الروايتين عنه؛ بل أبو حنيفة لم يعتبر التمييز، كما أن مالكا لم يعتبر العادة، لكن الشافعي وأحمد يعتبران هذا وهذا والنزاع في

---

(١) المجموع ١٤٥/٣٤

(٢) سبق تخريجه في ص[٧٧٢]

(٣) سبق تخريجه في ص[٧٧٢]

التقديم، وأما الحديث الثاني: فليس فيه أن النبي ﷺ أمرها أن تغتسل لكل صلاة، ولكن أمرها بالغسل مطلقا، فكانت هي تغتسل لكل صلاة والغسل لكل صلاة مستحب؛ ليس بواجب عند الأئمة الأربعة وغيرهم، إذا قعدت أياما معلومة هي أيام الحيض، ثم اغتسلت كما تغتسل من انقطع حيضها، ثم صلت وصامت في هذه الاستحاضة، بل الواجب عليها أن تتوضأ عند كل صلاة من الصلوات الخمس عند الجمهور كأبي حنيفة والشافعي وأحمد، وأما مالك فعنده ليس عليها وضوء ولا غسل، فإن دم الاستحاضة لا ينقض الوضوء عنده، لا هو ولا غيره من النادرات، وقد احتج الأكثرون بما في الترمذي وغيره (أن النبي ﷺ أمر المستحاضة أن تتوضأ لكل صلاة)[١]، وهذه المستحاضة الثانية لم تكن مبتدأة، وإن كان ذلك قد ظنه بعض الناس، فإنها كانت عجوزا كبيرة، وإنما حملوا أمرها على أنها كانت ناسية لعادتها، وفي السنن: (أنها أمرت أن تحيض ستا أو سبعا)[٢] كما جاء ذلك في حديث [سهلة بنت سهيل][٣]، وبهذا احتج الإمام أحمد وغيره على أن المستحاضة المتميزة تجلس ستا أو

---

(١)أخرجه أبو داودبرقم (٣٠٠، ٢٩٩) والترمذي برقم (١٢٥) وابن ماجه برقم (٦٢٤) وأحمد في المسند (٤٢/٦) من حديث عائشةولفظ أحمد: " دعي الصلاةأيام حيضتك، ثم اغتسلي، وتوضئي عند كل صلاة"، وأخرجه الترمذي برقم (١٢٦) من حديث عدي بن ثابت عن أبيه عن جده بلفظ " تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة، وتصوم وتصلي"، قال: الألباني "صحيح" انظر (الإرواء ١/١٤٦)

(٢) سبق تخريجه في ص[٧٧٣]

(٣)سميت في المطبوعة (سلمة بنت سهل) وأظنه تصحيف، حيث لا تعرف صحابية بهذا الاسم، والحديث المشار إليه جاء في بعض رواياته عند أحمد سهلة بنت سهيل، فلعله تصحف إلى هذا الاسم، والله أعلم. وسهلة بنت سهيل بن عمروالقرشية العمرية، أسلمت قديماً وهاجرت مع زوجها أبي حذيفة بن عتبة إلى الحبشة، روت عن النبي ﷺ الرخصة في رضاع الكبير. انظر: الاستيعاب (١٨٦٥/٤) -

سبعا وهو غالب الحيض، وفي المستحاضة عن النبي ﷺ ثلاث سنن: سنة في العادة لمن تقدم، وسنة في المميزة وهو قوله: (دم الحيض أسود يعرف)[١]، وسنة في غالب الحيض وهو قوله: (تحيضي ستا أو سبعا، ثم اغتسلي وصلي ثلاثا وعشرين أو أربعا وعشرين، كما تحيض النساء ويطهرن لميقات حيضهن وطهرهن)[٢]، والعلماء لهم في الاستحاضة نزاع؛ فإن أمرها مشكل؛ لاشتباه دم الحيض بدم الاستحاضة، فلا بد من فاصل يفصل هذا من هذا، والعلامات التي قيل بها ستة: إما العادة فإن العادة أقوى العلامات؛ لأن الأصل مقام الحيض دون غيره، وإما التمييز؛ لأنه الدم الأسود والثخين المنتن أولى أن يكون حيضا من الأحمر، وإما اعتبار غالب عادة النساء؛ لأن الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، فهذه العلامات الثلاث تدل عليها السنة والاعتبار))[٣].

أدلة القاعدة

فيما سبق تعرضنا لأوجه يمكن أن يستدل بها على مضمون القاعدة، ومنها ما ساقه بعض من قال بها أو أفتى بمقتضاها، استدلالا عليها، ويمكن أن نجمع من ذلك ما يلي:

الإصابة (٨/١١٥)

(١)أخرجه أبو داود برقم (٢٨٦) في (السنن١/١٩٧) والنسائي برقم (٢١٥) في (السنن ١/١٣٣)، والدارقطني في السنن (١/٢٠٦) والبيهقي في سننه (١/٣٢٥) من حديث فاطمة بنت أبي حبيش بلفظ: "إذا كان دم الحيض فإنه دم أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضئي وصلي فإنما هو عرق"، وله شاهد عندهم كذلك من حديث عائشة، وقال الألباني "صحيح" انظر(الإرواء ١/٢٢٣)

(٢) سبق تخريجه في ص[٧٧٣]

(٣)المجموع ٢١/٦٢٨-٦٣٠

أولا : الغلبة نوع من الاستقراء المفيد للقطعية

سبق أن نقلنا عن الشاطبي ما يوضح أن استقراء الجزئيات الكثيرة التي يجمع بينها معنى كلي مشترك، يفيد بقطعية ذلك المعنى الغالب؛ لأن الاستقراء دليل قاطع، فمتى استقرأنا جزئيات كلي ما حتى وجدنا أكثرها تدل على معنى مشترك قطعنا بأن ذلك المعنى معتبر في سائر الجزئيات التي تشترك في ذلك المعنى، والله أعلم.

ثانيا: الغلبة نوع من الإجماع والإجماع حجة

وقد أشار ابن تيمية وغيره ممن استعمل القاعدة إلى ما تتضمنه من معنى الإجماع؛ من حيث دلالتها على الغالبية التي تعتبر وجها من وجوه الاتفاق، بحيث إذا عرف اتفاق أكثر الأمة على شيء عد ذلك إجماعا معتبرا، لاسيما إذا لم يعرف لهم مخالف، وهذا هو معنى الغلبة كما هو مشروح في هذه القاعدة، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: «وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص كالمضاربة، وليس كذلك، بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية، لا سيما قريش؛ فإن الأغلب كان عليهم التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال، ورسول الله ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة، كما سافر بمال خديجة، والعير التي كان فيها أبو سفيان، كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره، فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله ﷺ، وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة، ولم ينه عن ذلك والسنة: قوله وفعله وإقراره، فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة»[(١)].

وهذا ما قرره أيضا في موضع آخر في سبيل إثبات معنى القبالة والضمان في الأراضي الزراعية، كمعاملة من المعاملات الإسلامية المجمع عليها عمليا في عصر الصحابة، بناء على غالب تصرفاتهم التي لم ينقل ما يناقضها، حين يقول: «فإنا نعلم قطعا أن المسلمين ما زالت لهم أرضون فيها شجر تكرى؛ بل هذا غالب على أموال أهل الأمصار، ونعلم أن السلف لم يكونوا كلهم يعمرون أرضهم بأنفسهم ولا غالبهم، ونعلم أن المساقاة والمزارعة قد لا

---

(١) المجموع ١٩/ ١٩٥

تتيسر في كل وقت؛ لأنها تفتقر إلى عامل أمين، وما كل أحد يرضى بالمساقاة، ولا كل من أخذ الأرض يرضى بالمشاركة، فلا بد أن يكونوا قد كانوا يكرون الأرض السوداء ذات الشجر، ومعلوم أن الاحتيال بالتبرع أمر نادر لم يكن السلف من الصحابة والتابعين يفعلونه، فلم يبق إلا أنهم كانوا يفعلون كما فعل عمر رضي الله عنه بمال أسيد بن الحضير، وكما يفعله غالب المسلمين من تلك الأزمنة وإلى اليوم، فإذا لم ينقل عن السلف أنهم حرموا هذه الإجارة، ولا أنهم أمروا بحيلة التبرع – مع قيام المقتضي لفعل هذه المعاملة – علم قطعا أن المسلمين كانوا يفعلونها من غير نكير من الصحابة والتابعين، فيكون فعلها كان إجماعا منهم))[(١)].

ثالثا: الغلبة في استعمالات الشرع

جاءت نصوص كثيرة كان التفات الشرع فيها إلى الغالب، وجاء حكمه فيها على الكل بناء على ما غلب معناه، فكانت بذلك دليلا على أن الغالب في عرف الشرع معتبر، ينبغي أن يرجع إليه، ومن ذلك ما يلي:

١. أمره ﷺ المستحاضة أن ترجع في حيضها إلى غالب حيض النساء فتعتبر به، كما سبق نقله، وإلى هذا أشار ابن تيمية بقوله: ((والعادة الغالبة أنها تحيض ربع الزمان ستة أو سبعة، وإلى ذلك رد النبي ﷺ المستحاضة التي ليس لها عادة ولا تمييز))[(٢)].

٢. قوله ﷺ: (يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة عام)[(٣)] وقوله: (اطلعت على الجنة فرأيت أكثرها الفقراء واطلعت

---

(١)المجموع ٦٧/٢٩

(٢)المجموع ٢٣٨/١٩

(٣)عن أبي هريرة، أخرجه ابن حبان في صحيحه–كتاب الرقائق–باب الفقر والزهد والقناعة–حديث (٦٧٦)، وابن أبي شيبة (٢٤٦/١٣)، وابن ماجه–كتاب الزهد–باب منزلة الفقراء–حديث

على النار فرأيت أكثرها النساء)[(١)] يقول العز بن عبد السلام معلقا على هذين الحديثين: ((فإن ذلك محمول على الغالب من أحوال الأغنياء والفقراء؛ إذ لا يتصف من الأغنياء بما ذكرناه، من أن يعيش عيش الفقراء، ويتقرب إلى الله تعالى بما فضل من عيشه، مقدما فضل البذل فأفضله، إلا الشذوذ النادرون، الذين لا يكادون يوجدون، الصابرون على الفقر، وقليل ما هم، والراضون أقل من ذلك القليل، ويحقق هذا أنه عليه السلام كان قبل الغنى قائما بوظائف الفقراء، فلما أغناه الله قام بوظائف الفقراء والأغنياء، فكان غنيا فقيرا صبورا شكورا، راضيا بعيش الفقراء جوادا بأفضل جود الأغنياء))[(٢)].

٣. وقول ابن عباس: (ما رأيت قوما خيرا من أصحاب محمد ﷺ ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ كلهن في القرآن ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ (البقرة ٢٢٢) ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ (البقرة ٢٢٠) ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ (البقرة ٢١٧) ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم)[(٣)] يقول الشاطبي عن هذا الأثر: ((يعنى أن هذا كان الغالب

(٤١٢٢)، والترمذي-كتاب الزهد-باب ما جاء أن فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم-حديث (٢٣٥٣) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، وأحمد في المسند (٢/٣٤٣)

(١)متفق عليه، أخرجه البخاري-كتاب النكاح-باب كفران العشير وهو الزوج-حديث (٤٩٠٢) عمران بن حصين، ومسلم-كتاب الذكر والدعاء-باب أكثر أهل الجنة الفقراء-حديث (٢٧٣٧) ابن عباس

(٢)قواعد الأحكام ٢/١٩٠

(٣)عن ابن عباس، أخرجه الضياء في المختارة (١٠/٢٨٠) حديث (٢٩٣-٢٨٤)، والطبراني في الكبير (١١/٤٥٤) رقم (١٢٢٨٨)، وذكره الهيثمي في المجمع (١/١٥٨-١٥٩) وقال: "رواه الطبراني في

عليهم))[(١)].

من فروع وتطبيقات القاعدة

مرت بنا فروع وتطبيقات كثيرة لهذه القاعدة، ولذلك لن نكرر ما قلنا إلا على سبيل الإشارة، والإحالة إلى ما سبق، فنقول:

١. أن أغلب استعمالات الكتاب والسنة تدل على أن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل السابقة له؛ ولذلك يعتبر نفس المعنى في ألفاظ العاقدين، ومن ذلك لفظ الواقف، فإذا وضع العاقد شرطا في كلامه عاد بموجب هذه القاعدة إلى جميع الجمل السابقة، اعتبارا بأكثر استعمالات الشرع واللغة، وهي المسألة التي استشهد الشيخ بالقاعدة في سياق تقريرها، كما سبق بيانه[(٢)].

٢. ترجع المستحاضة إلى عادتها إن كانت لها عادة مستقرة، أو إلى التمييز إن كانت مميزة لدم الحيض عن دم الاستحاضة، أو إلى غالب حيض النساء إن تعذر هذا هذا؛ لأن الغالب معتبر في الشرع، ولأن الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، كما سبق بيانه.

٣. يطلق على المسلم الوصف الغالب عليه بين الإيمان والنفاق حسب عقيدة أهل السنة، كما يقول ابن تيمية: ((فمن كان فيه إيمان ونفاق يسمى مسلما؛ إذ ليس هو دون المنافق المحض، وإذا كان نفاقه أغلب لم يستحق اسم الإيمان، بل اسم المنافق أحق به؛ فإن ما فيه بياض وسواد، وسواده أكثر من بياضه، هو باسم الأسود أحق منه باسم الأبيض، كما قال تعالى: ﴿هُمْ

الكبير وفيه عطاء بن السائب وهو ثقة ولكنه اختلط وبقية رجاله ثقات" أ-هـ

(١)الموافقات ٤/٣١٥

(٢)انظر: المجموع ٣١/١٦٤-١٦٩

لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَـٰنِ﴾ (آل عمران ١٦٧)، وأما إذا كان إيمانه أغلب، ومعه نفاق يستحق به الوعيد، لم يكن أيضا من المؤمنين الموعودين بالجنة))[١].

٤. ينبغي مراعاة للسنة اتباع هدي النبي ﷺ الغالب؛ فإن من أفعاله ﷺ ما يفعله غالبا، ومنها ما يفعله نادرا، فعلى المسلم أن يراعي في الاقتداء به ﷺ تغليب ما غلب وتقليل ما قلل ولا يعكس، كما يقول ابن تيمية: ((فينبغي للإمام أن يفعل في الغالب ما كان النبي ﷺ يفعله في الغالب، وإذا اقتضت المصلحة أن يطيل أكثر من ذلك أو يقصر عن ذلك فعل ذلك، كما كان النبي ﷺ أحيانا يزيد على ذلك وأحيانا ينقص عن ذلك))[٢].

---

(١)المجموع ٣٥٢/٧

(٢)المجموع ٣١٧/٢٢

القاعدة الرابعة والعشرون

إذا وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة صار الحكم متعلقا بذلك الوصف فقط[1]

شرح القاعدة

في هذه القاعدة يلتقي مدلولان من مدلولات الألفاظ، ويمتزج فيها صنفان من أصناف البحوث الأصولية، هما تخصيص العموم، ودلالة المفهوم، ورغم أن لهذه الأخيرة شأنها المستقل الذي سيأتي بإذن الله دوره، إلا أن تداخل مباحث أصول الفقه أمر لا فكاك منها؛ ولعلنا كررنا قضايا في البحث بما يثبت هذه الحقيقة.

يتداخل الحديث في هذه القاعدة بين الصفة كمخصص من مخصصات العام المتصلة، التي سبقت الإشارة إليها، وبين مفهوم الصفة وهو كذلك نوع من أنواع المفاهيم سبق ذكره، وارتباط المبحثين ببعضهما في هذه النقطة بالذات، يجعل مناقشتهما على صعيد واحد أمرا واجبا، لاسيما إذا عرفنا أن أكثر الأصوليين يصرون على اعتبار تخصيص العام بالصفة شكلا من أشكال دلالة المفهوم المختلف فيها، على خلاف ما يرى ابن تيمية في هذه المسألة؛ ولهذا كان علينا أن نتناول هذه القاعدة من كلا الزاويتين حتى نتمكن من إعطائها حقها من البيان والتوضيح، فنقول مستعينين بالله:

الصفة ومعنى القاعدة عند الأصوليين

سبق أن عرفنا مقصود الأصوليين بالصفة في باب التخصيص، وعرفنا شمولها عندهم لكل ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام، وهي ما اصطلح على تسميته بالصفة المعنوية،

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ١٠٢/٣١

وليس النحوية.

ويعتبر الأصوليون الصفة من المخصصات المتصلة للعام، ويمثلون للتخصيص بالصفة بمثل: أكرم بني تميم الداخلين، فيقصر الإكرام عليهم، ومن أشهر ما يطبقون عليه ذلك حديث: (في الغنم السائمة الزكاة)(١)، فيعتبرون (السائمة) وصفا مخصصاً لعموم الغنم.

ويشترطون في الصفة المخصصة، أن لا تكون مما خرج مخرج الغالب، ولا يكون مقصودا بها الذم أو المدح أو الترحم، أو يكون الغرض منها التوكيد أو التفصيل، أو نحو ذلك، مما يدل على أن لذكرها غرضا سوى تخصيص الحكم بها، وذلك بناء على اعتبارهم تخصيص الصفة من دلالة المفهوم التي يشترط فيها ذلك(٢).

ولهذا يقول الغزالي مستعرضا هذا النوع من المخصصات، ومبينا منشأ ودرجة اعتباره: «... أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان، كما لو قال: (في الغنم السائمة زكاة)(٣)، وكقوله: (من باع نخلة مؤبرة فثمرها للبائع)(٤)، و(اقتلوا المشركين الحربيين)؛ فإنه ذكر الغنم، والنخلة، والمشركين، وهي عامة، فلو كان الحكم يعمها، لما أنشأ بعده استدراكا، لكن الصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة، لا مفهوم له فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك، ويجوز أن يكون له سبب سوى اختصاص الحكم لم نعرفه»(٥).

ومن هذا الكلام نفهم اعتبار الأصوليين تخصيص الصفة للعموم من دلالة المفهوم؛ ولهذا يشترطون فيه ما يشترطون في هذه الدلالة؛ ولهذا أيضا توقف الغزالي في الحكم

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٥١]

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٣٤٧، وقد سبق أن تناولنا ذلك في التمهيد لهذا الفصل راجع ص[٦٧٥]

(٣) سبق تخريجه في ص[٦٥١]

(٤) سيأتي تخريجه ص[١٠٠٥]

(٥)المستصفى ٢/٢٠٤

بالتخصيص إلا بقرينة غير نفس الوصف، وإن كان أقر ضمنيا بوجود هذه القرينة؛ ولهذا أيضا نجد صاحب "تيسير التحرير" يقول: ((ولا يخفى أن الإخراج بالصفة والشرط والغاية والبدل واللقب يسمى تخصيصا، عند الشافعية ومن وافقهم، أو لا يسمى تخصيصا، لا يتصور من الحنفية لنفي المفهوم المخالف عندهم، وليس الإخراج بأحدها تخصيصا إلا به أي باعتبار المفهوم))[1].

وهو بهذا ينفي عن الحنفية القول بهذه المخصصات المتصلة بناء على أن القول بها منشؤه دلالة المفهوم المخالف التي لا يقولون بها، ولكن صاحب "مسلم الثبوت" -وهو حنفي أيضا- اعترض على هذا التخريج على مذهب الحنفية في المسألة بقوله: ((ليس كذلك بل الظاهر أن التخصيص بمعنى القصر اتفاق بيننا وبين القائلين بالمفهوم، وإنما الاختلاف في إثبات النقيض للحكم في البعض المخرج فقائلو المفهوم نعم، والنافون لا، فتأمل))[2]، بل قد أقر الساعاتي منهم أن أكثر الحنفية يعتبرون الاستثناء والشرط والغاية والصفة من المخصصات اللفظية غير المستقلة[3].

وموقف الأصوليين من دلالة المفهوم بين القبول والرفض سيأتي -إن شاء الله- في موضعه مفصلا، غير أننا نستطيع أن نستنتج مما سبق، ومن استعراض آراء الأصوليين في المخصصات المتصلة، أن الخلاف بينهم في إفادة الصفة لقصر العام على ما دلت عليه -وفق مقتضى قاعدتنا- يكاد يكون لفظيا محضا، فهم جميعا -كما يؤكد ابن تيمية وهو يشرح هذه القاعدة- يقرون بوجه من الوجوه بعدم شمول معنى العام الموصوف لما سوى ذلك الوصف، إما لأنه لم يدخل أصلا كما يرى نفاة المفهوم، أو لأنه خرج بعد دخوله كما يرى مثبتوه؛ كما سنعرف بالتفصيل عندما نأتي لموقف ابن تيمية.

---

(١)تيسير التحرير ١/ ٢٨٢

(٢)فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١/ ٢٤٤

(٣)انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول للساعاتي ٢/ ٤٨٢

وهذا ما صرح به الزركشي في عبارة واضحة لا لبس فيها بقوله: ((تنبيه: اتفقوا على القول بتخصيص العام بالصفة، واختلفوا في مفهوم الصفة، نحو (في سائمة الغنم الزكاة) فلم اختلفوا فيه، واتفقوا هنا؟ والجواب أن الصفة تأتي لرفع احتمال في أحد محتملين على السواء؛ لأن الرقبة تتناول المؤمنة والكافرة، فإذا قيدت زال الاحتمال))[(١)].

وبهذه الكلمة الفصل ينفض الاشتباك بين مسألتي تخصيص العموم بالصفة، ومفهوم الصفة، ويظهر أن الخلاف المدعى بين الأصوليين في المسألة الثانية لا ينال الأولى، وإن تصور ذلك عند من لم يتأمل ولم يمعن النظر، وهذا يجعل منطوق قاعدتنا في إطار الوفاق، وهو الأساس الذي يشيد ابن تيمية بنيانها عليه كما سنعرف إن شاء الله.

الصفة ومعنى القاعدة عند ابن تيمية

يوسع ابن تيمية معنى الصفة والوصف في هذه القاعدة حتى يشمل كل المخصصات المتصلة من استثناء أو شرط أو غاية أو صفة أو غيرها، وهذا ما صرح به في سياق بيانه لهذه القاعدة بقوله: ((الكلام متى اتصل به صفة، أو شرط، أو غير ذلك من الألفاظ التي تغير موجبه عند الإطلاق، وجب العمل بها، ولم يجز قطع ذلك الكلام عن تلك الصفات المتصلة به))[(٢)].

فالضابط عنده لما يسميه (التخصيص المتصل) ما لزم منه تغيير موجب الكلام عند الإطلاق[(٣)]، وقد سبق أن نقلت عنه في التمهيد لهذا الفصل ما يفيد رأيه هذا، والأساس الذي يقيمه عليه[(٤)].

---

(١)البحر المحيط ٣/٣٤٣

(٢)المجموع ٣١/١٠١

(٣)انظر: المجموع ٣١/١٠٢

(٤)راجع ص [٦٥٧]

وهو يعتبر جميع المخصصات المتصلة من هذه الناحية توجب قصر العام على ما دلت عليه، فلا يبقى فيه عموم مطلق، بل عموم مقيد بما ليس مدلولا عليه بذلك المخصص، وهذا ما يشرحه من خلال المثال، فيقول:

((فإنه لو قال: أكرم الرجال المسلمين، وقال: أردت إكرام جميع الرجال، وخصصت المسلمين بالذكر توكيدا، وذكرهم لا ينفي غيرهم، بعد دخولهم في الاسم الأول: لكان هذا القول ساقطا غير مقبول أصلا ؛ فإن المسلمين صفة للرجال؛ والصفة تخصص الموصوف، فلا يبقى فيه عموم)) [1].

ويؤكد أن هذا الفهم يستوي فيه جميع العقلاء؛ لأنه من مقتضيات اللغات والفطر، وفي هذا يقول: ((بل العقلاء كلهم مجمعون على أنه قصر الحكم على أولئك المخصوصين في آخر الكلام -مثبتو المفهوم ونفاته- ويسمون هذا "التخصيص المتصل"، ويقولون: لما وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة؛ صار الحكم متعلقا بذلك الوصف فقط، وصار الخارجون عن ذلك الوصف خارجين عن الحكم)) [2].

وبهذا يؤكد أن مضمون هذه القاعدة، وما دلت عليه من قصر العام الموصوف على الصفة، هو محل اتفاق بين العلماء جميعا، وينفي بذلك ما قد يفهم من اعتراض بعضهم على ذلك، بناء على رفضهم الاحتجاج بالمفهوم، وهو أمر قد ظهر لنا عدم دقته، وهذا ما يؤكده الشيخ، في شرحه للقاعدة، فيقسم الأصوليين إزاءها إلى فريقين، ويبين موقف كل واحد منهما، على النحو التالي:

الفريق الأول: نفاة المفهوم، وهم يرون أن الصفة تقتضي عدم دخول غير الموصوف في العام، وليست تقتضي خروجه بعد دخوله، وهذا ما أشار إليه الشيخ وهو يطبق مفهوم القاعدة على مسألة تخصيص الموقوف عليهم في لفظ الواقف، فيقول: ((أما عند نفاة المفهوم

---

(١) المجموع ١١٥/٣١

(٢) المجموع ١٠١/٣١-١٠٢

فلأنهم لم يكونوا يستحقون شيئا إلا إذا دخلوا في اللفظ؛ فلما وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة أخرجهم من اللفظ؛ فلم يصيروا داخلين فيه فلا يستحقون فهم ينفون استحقاقهم لعدم موجب الاستحقاق»[١]، وهو بهذا يشرح لنا وجه قصر العام الموصوف على تلك الصفة، من غير أن يكون ذلك مأخوذا من دلالة المفهوم التي يرفضها هذا الفريق، فدلالة المفهوم التي يدور حولها الخلاف هي حكم ما سوى المنطوق، وأما كون الحكم مقصورا على المنطوق فهي خارج دائرة هذا الخلاف، ولهذا حتى الذين حكوا مخالفة الحنفية للجمهور في حجية المفهوم، إنما حكوه غالبا بصيغة تدل على أنهم إنما ينفون دلالته على خلاف المنطوق بنفي أو إثبات، ويوقفون ذلك على دليل مستقل؛ كما فعل الشيرازي حين ذكر مذهبهم في المسألة بقوله: «وذهب أصحاب أبي حنيفة، وأكثر المتكلمين إلى أن ما عداه -أي ما عدا المنطوق- ليس بخلافه، بل حكم ما عداه موقوف على الدليل»[٢].

وهذا الدليل المستقل الذي يخرج به هذا الفريق غير الموصوف من دلالة العام هذه، ويجعله قاصرا على محل الصفة، هو البراءة الأصلية، كما أوضح ابن تيمية بقوله: «لكن نفاة المفهوم يقولون: لم يتعرض لما سوى ذلك بنفي ولا إثبات، فنحن ننفيه بالأصل إلا أن يقوم دليل ناقل عن الأصل»[٣].

<u>الفريق الثاني مثبتو المفهوم:</u> وهؤلاء يذهبون إلى أبعد من أولئك فيرون أن الصفة ونحوها من المتصلات، تخصص الموصوف بالحكم، وتنفيه عن غيره؛ لأن ذكر الصفة مع الحكم لا فائدة له إلا إثبات الحكم للموصوف مع نفيه عن غيره، فتقتضي إخراج غير الموصوف من العام، وإن كان داخلا فيه بأصل الوضع، فيجمعون لهذا النوع من مخصصات العام: نفي الموجب، وإثبات المانع، كما يلمح إليه الشيخ بقوله: «وأما عند مثبتي المفهوم

---

(١) المجموع ٣١/١٠٢

(٢) شرح اللمع ١/٤٢٨

(٣) المجموع ٣١/١٠٩

فيخرجون لهذا المعنى -أي لنفي الموجب للدخول في العام- ولمعنى آخر، وهو أن تخصيص أحد النوعين بالذكر، يدل على قصد تخصيصه بالحكم، وقصد تخصيصهم بالحكم ملتزم لنفيه عن غيرهم، فهم يمنعون استحقاقهم لانتفاء موجبه، ولقيام مانعه»[١].

ودليل هذا الفريق -وهم الجمهور كما سنعرف إن شاء الله عند حديثنا عن حجية المفهوم- دليلهم على قولهم بنفي الحكم عن المسكوت، نفس النص الذي دل بمحل السكوت على أن ما يخالف هذه الصفة مخالف لها في الحكم، وإلا ما كان لذكرها فائدة، وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله: «والجمهور يقولون بل ننفيه بدليل هذا الخطاب الموافق للأصل»[٢].

وسواء قلنا بهذا أو هذا فالنتيجة التي تهمنا في قضية هذه القاعدة ثابتة وهي أن العام الذي دخلته الصفة وما في حكمها مقصور معناه وحكمه على تلك الصفة فقط، ولا يبقى العام بعدها في عمومه المطلق، فقول الواقف مثلا: وقفت هذا على أولادي الفقراء، يجعل هذا الوقف مقصورا على (الفقراء) من أولاده، رغم أن كلمة (أولادي) تعم كل أولاده، إلا أنها بهذا الوصف لا تتناول غيرهم قولا واحدا، سواء قلنا بأن اللفظ لم يتناولهم أصلا لعدم الموجب لدخولهم، فكان خروجهم بموجب البراءة الأصلية، كما يرى الفريق الأول، أو أن الصفة أوجبت خروجهم مع تناول العام لهم بالوضع، ولكن الوصف أخرجهم بمقتضى المفهوم الذي يدل على مخالفة غير المنطوق للمنطوق في الحكم، على قول من يقول به، فالنتيجة على كل حال واحدة، وهو المطلوب؛ ولهذا كانت هذه القاعدة محل اتفاق كما يرى قرر ابن تيمية، وكما دلت كل المعطيات والنقول السابقة، والله أعلم بالصواب.

أدلة القاعدة

مر في حديثنا أعلاه، ما يصلح حجة على إثبات مضمون هذه القاعدة، من خلال مواقف الأصوليين، ومناقشات ابن تيمية، ويمكننا إيجاز ذلك فيما يلي:

---

(١) المجموع ٣١/١٠٢

(٢) المجموع ٣١/١٠٩

أولا: الإجماع

أهم دليل احتج به الشيخ على إثبات مضمون هذه القاعدة هو الاتفاق القائم بين الأصوليين والعقلاء جميعا على مقتضاها كما سبق بيانه بالتفصيل، والإجماع حجة.

الثاني: النصوص

هناك من النصوص الواردة في الشرع ما فهم منه السلف -رحمهم الله- قصر العام الموصوف على صفته، مما يؤيد منطوق القاعدة، ومنها:

١. احتجاج أبي بكر رضي الله عنه بحديث (الأئمة من قريش)[1] على قصر

---

(١)أخرجه الضياء في المختارة ٢/٧٢ قال: "أخبرنا عبدالباقي بن عبدالجبار الحرضي ببغداد أن عمر بن محمد البسطامي أخبرهم قراءة عليه أنا أحمد بن محمد الخليلي أنا علي بن أحمد الخزاعي أنا الهيثم بن كليب ثنا العباس الدوري ثنا الفيض بن الفضل البجلي ثنا مسعر بن كدام عن سلمة بن كهيل عن أبي صادق عن ربيعة بن ناجذ قال سمعت علي بن ابي طالب قال قال رسول الله ﷺ الأئمة من قريش" وقال: "إسناده صحيح"، وأحمد في مسنده ٣/١٨٣عن أنس قال كنا في بيت رجل من الأنصار فجاء النبي ﷺ حتى وقف فأخذ بعضادة الباب فقال الأئمة من قريش ولهم عليكم حق ولكم مثل ذلك ما إذا استرحموا رحموا وإذا حكموا عدلوا وإذا عاهدوا وفوا فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين - وابن أبي شيبة في المصنف ٦/٤٠٢، وقال ابن حجر في تلخيص الحبير ٤/٤٢ "حديث الأئمة من قريش النسائي عن أنس ورواه الطبراني في الدعاء والبزار والبيهقي من طرق عن أنس قلت وقد جمعت طرقه في جزء مفرد عن نحو من أربعين صحابيا ورواه الحاكم والطبراني والبيهقي من حديث علي واختلف في وقفه ورفعه ورجح الدارقطني في العلل الموقوف ورواه أبو بكر بن أبي عاصم عن أبي بكر بن أبي شيبة من حديث أبي برزة الأسلمي وإسناده حسن وفي الباب عن أبي هريرة متفق عليه بلفظ الناس تبع لقريش وعن جابر لمسلم مثله وعن بن عمر متفق عليه بلفظ لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان وعن معاوية بلفظ إن هذا الأمر في قريش رواه البخاري وعن

الإمامة فيهم دون غيرهم، و(الأئمة) لفظ عام، قصره على الصفة وهي (من قريش) فدل على اعتباره عندهم[١].

٢. احتجاج ابن عباس رضي الله عنه على قصر ميراث الأخت على انعدام الولد ذكرا أو أنثى بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ (النساء ١٧٦) فقال عموم (امرؤ) مخصوص بقوله (ليس له ولد) ولم ينكر عليه أحد هذا الاستدلال فدل على صحته[٢].

ثالثا: تعليل عقلي

مما يمكن أن يستدل به على القاعدة قول أبي الخطاب: ((إن الحكيم إذا أتى بكلام عام لأنواع فلم يعلق به الحكم إلا بعد أن قيده بصفة تتناول بعض تلك الأنواع، علمنا أن ذلك الحكم لا يعم تلك الأنواع؛ إذ لو عمها لم يكن لتكليف ذكر الصفة فائدة))[٣]، وهذا الوجه هو ما أشار إليه ابن تيمية بقوله فيما نقلته عنه أعلاه: (تخصيص أحد النوعين بالذكر يدل على قصد تخصيصه بالحكم).

من فروع وتطبيقات القاعدة

تعتبر هذه القاعدة من القواعد التي وطأ بها ابن تيمية لمسألة من مسائل الوقف، وهي من المسائل التي اتخذها مناسبة أفاض من خلالها في مسائل أصولية كثيرة ومتشعبة، ذهب بعضها، وسيأتي إن شاء الله بعض، وهذه واحدة من تلك القواعد التي جاءت عند شيخ الإسلام في إطار هذه المسألة، ولهذا سنلقي بعض الضوء على وجه استدلاله بها عليها،

عمرو بن العاص بلفظ قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة رواه الترمذي والنسائي "

(١)انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٠٧

(٢)انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٠٨، شرح اللمع للشيرازي ١/٤٣٠

(٣)التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢١١

ونعرج على شيء مما تيسر من فروع تطبيقية أخرى، والله الموفق:

أولا: مسألة ألفاظ العاقدين

يتقيد عموم قول العاقد بخصوص الصفة التي وصف بها، سواء في ذلك العقود العبادية كالوقوف والنذور والأيمان، أو العقود التجارية كالبيوع والإيجارت ونحوها، فقول الواقف: "وقفت هذا على العلماء إذا كانوا فقراء" يخصص عموم (العلماء) بشرط (الفقر)، وقول البائع: "اشتريت هذا بألف ريال سعودية"، يخصص الألف بهذا الوصف، ويقصر عليه، ولا يجوز تفسيره بخلافه، إلا بدليل مستقل معارض، وهذا ما يشرحه الشيخ من خلال قول الواقف: "وقفت هذا على أولادي، ثم أولادهم، على أنه من توفي منهم عن غير ولد انتقل نصيبه لذوي طبقته"؛ حيث بين أن عموم (الأولاد) الموقوف عليهم، مخصوص بالصفة وهي (على أن من مات منهم عن غير ولد)؛ ولهذا لا ينتقل نصيبه إلى أهل طبقته من إخوته إلا إذا لم يكن له ولد، بموجب هذا التخصيص المعتبر بمقتضى هذه القاعدة، وهذا ما يشير إليه الشيخ، بقوله:

«وليس لقائل أن يقول: لفظ الأولاد عام وتخصيص أحد النوعين بالذكر لا ينفي الحكم عن النوع الآخر؛ بل العقلاء كلهم مجمعون على أنه قصر الحكم على أولئك المخصوصين في آخر الكلام -مثبتو المفهوم ونفاته- ويسمون هذا "التخصيص المتصل"، يقولون: لما وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة صار الحكم متعلقا بذلك الوصف فقط وصار الخارجون عن ذلك الوصف خارجين عن الحكم، أما عند نفاة المفهوم فلأنهم لم يكونوا يستحقون شيئا إلا إذا دخلوا في اللفظ؛ فلما وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة أخرجهم من اللفظ؛ فلم يصيروا داخلين فيه فلا يستحقون فهم ينفون استحقاقهم لعدم موجب الاستحقاق، وأما عند مثبتي المفهوم فيخرجون لهذا المعنى، ولمعنى آخر وهو أن تخصيص أحد النوعين بالذكر يدل على قصد تخصيصه بالحكم وقصد تخصيصهم بالحكم ملتزم لنفيه

عن غيرهم، فهم يمنعون استحقاقهم لانتفاء موجبه ولقيام مانعه))[١].

ثانيا: مسائل متفرقة

١. أن الشجر المباع قبل التأبير (التلقيح) وظهور الثمر، تندرج ثمرته ضمن الصفقة، وتصبح من حق المشتري لقوله ﷺ: (من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها، إلا أن يشترط المبتاع)[٢]، فوصف النخل بكونه مؤبرا، جعل الحكم وهو استحقاق البائع للثمرة مقصورا عليه في هذه الحالة، فلا يستحق البائع ثمار الشجر المباع إلا إذا كانت ظاهرة قبل الصفقة أو أثناءها، وأما قبل ذلك فهي على الأصل تتبع الشجر المباع لأنها جزء منه[٣].

٢. لا يجوز النكاح بالأمة غير المسلمة، حتى مع الحاجة، وخشية العنت؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُم مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ (النساء٢٥)، فجعل وصف (المؤمنات) مخصصا لعموم (فتياتكم) فدل على عدم جواز نكاح الأمة غير المؤمنة، والله أعلم[٤].

٣. تستحق الحامل النفقة على صاحب الحمل أو وارثه؛ لأن الله وصف (المطلقات) اللواتي ينفق عليهن بقوله (أولات حمل) فدل على اقتصار الحكم عليهن لأجل هذا الوصف، وذلك في قوله: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَـٰتِ حَمْلٍ

---

(١) المجموع ٣١/١٠١-١٠٢

(٢) متفق عليه من حديث ابن عمر، أخرجه البخاري-كتاب البيوع-باب من باع نخلاً قد أبرت-حديث (٢٠٩٠)، ومسلم-كتاب البيوع-باب من باع نخلاً عليها ثمر- حديث (١٥٤٣)

(٣) انظر: المغني ٦/١٣١، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص١٦٤

(٤) انظر: المجموع ٣٢/١٨١-١٨٢، المغني ٩/٥٥٤، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص١٦٥

فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق ٦)، فلا يتعدى إلى غيرهن إلا بسبب آخر غير الحمل، كالزوجية وما في حكمها كحال الرجعة، والله أعلم[(١)].

(١) انظر: المجموع ٣٤/٧٣-٧٤ ، المغني ١١/٤٠٢، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص١٦٦

القاعدة الخامسة والعشرون

العموم المخصوص بالنص أو الإجماع يجوز أن يخص منه صور في معناه[١]

شرح القاعدة

سبق أن عرفنا في التمهيد أنواع المخصصات، وانقسامها إلى متصلة ومنفصلة، وفي القواعد السابقة تعرضنا للنوع الأول من هذه المخصصات بشيء من التفصيل، وفي هذه القاعدة سيكون الحديث المفصل حول النوع الثاني، وهو المخصصات المنفصلة، ودورها في تخصيص العام، وتفاوت مراتبها في أداء هذا الدور، من خلال مواقف الأصوليين، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية، في إطار مدلول القاعدة، وما ترمي إلى بيانه وتقريره في هذا السبيل، وقد نصت القاعدة على نوعين من هذه المخصصات المنفصلة؛ لأن مدلولها يتعلق بهذين النوعين؛ ولأن هذين هما أهم المخصصات المنفصلة على الإطلاق؛ إذ عليهما مدار كل أدلة الشرع وأحكامه، وموقف الأصوليين من جريان التخصيص بهما ترتبط به مواقفهم من بقية المخصصات بوجه من الوجوه، وهما: النص والإجماع؛ ولهذا سيحتاج منا شرح القاعدة إلى عدة وقفات، على النحو التالي:

المخصصات في القاعدة ومواقف الأصوليين

المراد بالمخصصات في هذه القاعدة -كما أشرنا- إنما هي المخصصات المنفصلة، وإليها جاءت الإشارة في نص القاعدة بـ(النص والإجماع)، وقد سبق أن ذكرنا وعرفنا أنواع المخصصات، فلن نحتاج هنا في بيانها إلى مزيد، سوى أن نضيف: أن من هذه المخصصات ما

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٨٦/٢٩، ٣٤٨/٣١

هو قطعي وهو: الكتاب، والسنة المتواترة، والإجماع، ومنها ما هو ظني وهو: خبر الآحاد والقياس، ونظرا لاختلاف المواقف الأصولية من المسألة حسب اختلاف دلالة هذه المخصصات بين القطعية والظنية، سنقسمها بحسب هذه المواقف إلى الأقسام التالية:

أولا: تخصيص القطعي بالقطعي

ومنه: تخصيص الكتاب بالكتاب مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ (البقرة ٢٢٨) فعموم المطلقات في الآية مخصوص بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق ٤)، ومنه: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، كتخصيص قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور ٢) بما تواتر من رجم الزاني المحصن، ومنه أيضا: تخصيص النص بالإجماع، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة ٩) خصت منه بالإجماع المرأة والعبد، فلا تجب عليهما الجمعة، ومنه أيضا تخصيص السنة المتواترة بمثلها.

ثانيا: تخصيص الظني بالظني

ومنه: تخصيص خبر الواحد بخبر الواحد، ومثاله: حديث (فيما سقت السماء العشر)(١) مخصوص بقوله ﷺ: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)(١) فخص عموم (ما

---

(١)أخرجه البخاري وأصحاب السنن من حديث ابن عمر بألفاظ متقاربة، أخرجه البخاري بلفظ "فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر"-كتاب الزكاة-باب العشر فيما يسقى من ماء السماء- حديث (١٤١٢)، وأبو داود-كتاب الزكاة-باب صدقة الزرع-حديث (١٥٩٦)، والترمذي-كتاب

سقت السماء) بالعدد خمسة أوسق، ومنه أيضا تخصيص خبر الواحد بالقياس.

ثالثا: تخصيص الظني بالقطعي

ومنه: تخصيص خبر الواحد بالكتاب، ومثاله: قوله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله)[٢]، خص بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾ (التوبة ٢٩)، فخصت الغاية في الحديث بالغاية في الآية، ومنه كذلك تخصيص خبر الواحد بالإجماع.

رابعا: تخصيص القطعي بالظني

ومنه: تخصيص الكتاب بخبر الآحاد، مثاله: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ (النساء ٢٤) فعمومه مخصوص بقوله ﷺ: (لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها)[٣] فخصص عموم (ما) التي تعم كل النساء غير المذكورات في الآية بعمة الزوجة

الزكاة–باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره–حديث (٦٤٠)، والنسائي–كتاب الزكاة–ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر–حديث (٢٢٦٧)، وابن ماجه–كتاب الزكاة–باب صدقة الزروع والثمار–حديث (١٨١٧)

(١)متفق عليه من حديث أبي سعيد، أخرجه البخاري–كتاب الزكاة–باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة–حديث (١٤١٣)، ومسلم–كتاب الزكاة–حديث (٩٧٩) أول حديث في كتاب الزكاة.

(٢)متفق عليه من حديث ابن عمر، أخرجه البخاري–كتاب بدء الوحي–باب ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة ..﴾–حديث (٢٥)، ومسلم–كتاب الإيمان–باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله–حديث (٢٢)

(٣)متفق عليه من حديث أبي هريرة ﷺ، أخرجه البخاري–كتاب النكاح–باب لا تنكح المرأة على عمتها–

وخالتها، ومنه كذلك تخصيص السنة المتواترة بخبر الآحاد، وكذا تخصيص الإجماع بخبر الآحاد(١).

وقد اتفقت مواقف الأصوليين من حيث الجملة على اعتبار الأقسام الثلاثة الأولى من هذه المخصصات، وهي تخصيص القطعي بالقطعي، والظني بالظني، والظني بالقطعي، نظرا لكون المخصص فيها أقوى مما خصصه، أو يستويان في درجة الثبوت والدلالة؛ ولهذا لم يعرف عن أحد من الأصوليين منع التخصيص في هذه الأنواع، سوى ما يحكى عن بعض الظاهرية، تمسكا منهم بأن البيان لا يكون إلا بقوله ﷺ؛ لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل ٤٤)؛ ومع ذلك فخلافهم يعد خلافا لفظيا فقط؛ إذ إنهم يسمون هذا التخصيص بيانا، ويمتنعون من تسميته تخصيصا، والأثر واحد فلا فرق، كما أن خلافهم غير وارد على سبب القطعية والظنية فلا تأثير له(٢).

وفي النوع الأخير: القطعي بالظني، انقسمت مواقف الأصوليين، ووردت عن بعضهم أقوال حول الاعتبار وعدمه لا يخلو بعضها من بعد وشذوذ، ولكن أهمها وجملتها ترجع إلى فريقين:

الفريق الأول: القائلون بجواز وصحة هذه الصور كلها من التخصيص، بأشكالها الأربعة، مستدلين بوقوعها -وقد ذكرنا بعض أمثلتها أعلاه- على الصحة والجواز؛ قالوا لأن

حديث (٤٨٢٠)، ومسلم-كتاب النكاح-باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح- حديث (١٤٠٨)

(١)انظر: شرح الكوكب المنير ٣/٣٥٩ وما بعدها، البحر المحيط /٣٦١ وما بعدها، المحصول للرازي ١/٤٢٨ وما بعدها

(٢)انظر: البحر المحيط للزركشي٣/٣٦١

القطع ليس في فحوى الخبر، وإنما في ثبوته، والتخصيص إنما يتسلط على الفحوى[١]، ولأن في تخصيص العام بالخاص مطلقا إعمال لكل الأدلة، بخلاف منع ذلك ففيه إهدار لدلالة بعضها، والإعمال أولى من الإهمال[٢].

وهذا قول جماهير الأصوليين، من الأئمة أحمد ومالك والشافعي[٣]، وعزاه القرافي والرازي إلى أبي حنيفة أيضا[٤]، ونسبه الآمدي إلى الأربعة كلهم[٥].

الفريق الثاني: الذين يقولون لا يجوز تخصيص الظني للقطعي، إلا إذا كان قد سبق تخصيصه بقطعي، فإذا دخله التخصيص بقطعي ولو في صورة من الصور، وهو ما يعرف بالعام المخصوص، جاز تخصيصه بعد ذلك بغير القطعي من خبر آحاد أو قياس.

وهذا هو القول المشهور عن الحنفية، قال السرخسي: هو «ما اختاره أكثر مشايخنا»[٦]، وقال البزدوي في أصوله: هو «المذهب عندنا»[٧]، وقال علاء الدين البخاري في شرحه عليه: «العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص، أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأنهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما؛ لأن التخصيص بطريق

---

(١)انظر: البحر المحيط للزركشي٣/٣٦٤

(٢)انظر: شرح اللمع ١/٣٥٠

(٣)انظر: العدة ٢/٥٥٠، التمهيد ٢/١٠٦، نهاية السول ٢/٤٥٩، البرهان ١/٢٨٦، شرح اللمع ١/٣٥٠، شرح الكوكب المنير ٣/٣٦٢، البحر المحيط للزركشي٣/٣٦٤

(٤)انظر: تنقيح الفصول ص٢٠٨، المحصول للرازي ١/٤٣٢

(٥)انظر: الإحكام للآمدي ١/٥٢٥، البحر المحيط للزركشي٣/٣٦٤

(٦)أصول السرخسي ١/١٤٢

(٧)أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار ١/٢٩٤

المعارضة والظني لا يعارض القطعي»[(١)].

معنى القاعدة بين ابن تيمية والأصوليين

تنص القاعدة على أن العام المخصوص، وهو العام الذي دخله الخصوص بالاتفاق، حيث ثبت تخصيص بعض الصور منه بطريق من طرق التخصيص المنفصل المتفق عليها، وإليها أشارت القاعدة (بالنص أو الإجماع)، فإنه يجوز أن يخص منه صورة أخرى، سواء بالقياس على الصورة المخصوصة اتفاقا، أو بدليل آخر من نص أو إجماع، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يستشهد بهذه القاعدة فيقول في سياق احتجاجه على بعض مسائل البيوع بعدة طرق:

«الطريق الثاني: أن نقول: وإن سلمنا العموم اللفظي؛ لكن ليست هي مرادة؛ بل هي مخصوصة بما ذكرناه من الأدلة التي تخص مثل هذا العموم؛ فإن هذا العموم مخصوص بالسنة والإجماع في الثمر التابع لشجره؛ حيث قال النبي ﷺ: (من ابتاع نخلا لم يؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع)[(٢)] أخرجاه من حديث ابن عمر، فجعلها للمبتاع إذا اشترطها بعد التأبير، ومعلوم أنها حينئذ لم يبد صلاحها ولا يجوز بيعها مفردة، والعموم المخصوص بالنص أو الإجماع: يجوز أن يخص منه صور في معناه عند جمهور الفقهاء من سائر الطوائف، ويجوز أيضا تخصيصه بالإجماع وبالقياس القوي، وقد ذكرنا من آثار السلف ومن المعاني ما يخص مثل هذا لو كان عاما»[(٣)].

---

(١) كشف الأسرار ١/٢٩٤، وانظر: أصول السرخسي ١/١٣٣، ١٤٢، فواتح الرحموت ١/١٤٩، نهاية الوصول ١/٤٨٧

(٢) سبق تخريجه في ص[١٠٠٥]

(٣) المجموع ٢٩/٨٥-٨٦

فهو هنا يشير إلى عموم حديث: (نهى ﷺ عن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه)[١] بأنه مخصوص بالاتفاق بحديث: (من باع شجرا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع)؛ فقد أجاز هذا الحديث بيع الثمر مع الشجر بعد التأبير، مع أنه حينئذ لم يبد صلاحه، ومنهم من قال بجواز ذلك حتى قبل التأبير كالأحناف لعدم احتجاجهم بالمفهوم، وبدو الصلاح في هذه الحالة أبعد، فالكل متفقون على جواز بيع الثمر مع شجره حتى قبل ظهور نضجه إذا اشترط في العقد، فدل على أن عموم الحديث الأول مخصوص بهذا الحديث اتفاقا[٢]، ومثل هذا العموم الذي دخله التخصيص بهذه الصورة الاتفاقية، ليس مما يدخل في دائرة الخلاف السابق بين الأصوليين بالنسبة للمخصصات المنفصلة، فالأحناف الذين خالفوا الجمهور لم يشترطوا سوى كون العام مما سبق تخصيصه، فيجوز عندهم حينئذ تخصيصه بدليل من أدلة التخصيص؛ لأنه بذلك تضعف دلالته فيصبح قابلا للتخصيص، وأما الجمهور فهم لم يخالفوا في جواز مثل هذا التخصيص على كل حال، كما عرفنا، وبذلك يظهر لنا أن القاعدة محل البحث ليست محل خلاف بين الفقهاء والأصوليين في المذاهب الأربعة على الأقل، وهذا ما عناه ابن تيمية بقوله في الشرح أعلاه: (عند جمهور الفقهاء من سائر الطوائف).

وهذا ما صرح به في موضع آخر بعبارة أوضح وأوسع حين قال: ((وفي الجملة فإذا كانت الآية مخصوصة بنص أو إجماع، كان تخصيصها بنص آخر جائزا باتفاق علماء المسلمين))[٣].

وأما قول الشيخ في نص القاعدة (يجوز أن يخص منه صورة في معناه) فإنما يعني به الإشارة إلى واحد من الأسس الرئيسة التي أرساها في فكره الأصولي، وقد مر معنا الإشارة

---

(١) سبق تخريجه في ص[٩١٦]

(٢)انظر: المغني٦/١٣١، شرح فتح القدير٦/٢٨٣، الثمر الداني١/٥٢٠، مغني المحتاج٢/٨٦، شرح مسلم ١٠/١٩١

(٣)منهاج السنة ٤/٢١٨

إليها، وهي الجمع بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات، وهو مبدأ أساس في التشريع الإسلامي وفق نظرة ابن تيمية؛ وفي هذه المناسبة يشير إلى أن الصورة المخصوصة من النص العام بدليل معتبر من نص أو إجماع؛ إن كان تخصيصها لعلة معروفة بطرق من طرق معرفة العلل، واستنتاج مقاصد الشرع، فينبغي أن يلحق بها ما يشاركها في هذه العلة، بعد التأكد من تحقق العلة ومناطها، وهذا ما يقرره متخذا من مسألة الصلاة في أوقات النهي مثالا تطبيقيا لهذا المعنى، فيقول: «ثبت استثناء بعض الصلوات من النهي: كالعصر الحاضرة، وركعتي الفجر، والفائتة، وركعتي الطواف، والمعادة في المسجد، فقد ثبت انقسام الصلاة أوقات النهي إلى: منهي عنه، ومشروع غير منهي عنه، فلا بد من فرق بينهما؛ إذا كان الشارع لا يفرق بين المتماثلين، فيجعل هذا مأمورا وهذا محظورا، والفرق بينهما إما أن يكون المأذون فيه له سبب، فالمصلي صلاة السبب صلاها لأجل السبب، لم يتطوع تطوعا مطلقا، ولو لم يصلها لفاته مصلحة الصلاة، كما يفوته إذا دخل المسجد ما في صلاة التحية من الأجر، وكذلك يفوته ما في صلاة الكسوف، كذلك يفوته ما في سجود التلاوة، وسائر ذوات الأسباب، وإما أن يكون الفرق شيئا آخر، فإن كان الأول: حصل المقصود من الفرق بين ذوات الأسباب وغيرها، وإن كان الثاني، قيل لهم: فأنتم لا تعلمون الفرق، بل قد علمتم أنه نهى عن بعض ورخص في بعض، ولا تعلمون الفرق، فلا يجوز لكم أن تتكلموا في سائر موارد النزاع، لا بنهي ولا بإذن؛ لأنه يجوز أن يكون الفرق الذي فرق به الشارع في صورة النص، فأباح بعضا وحرم بعضا متناولا لموارد النزاع، إما نهيا عنه وإما إذنا فيه، وأنتم لا تعلمون واحدا من النوعين، فلا يجوز لكم أن تنهوا إلا عما علمتم أنه نهى عنه؛ لانتفاء الوصف المبيح عنه، ولا تأذنوا إلا فيما علمتم أنه أذن فيه؛ لشمول الوصف المبيح له، وأما التحليل والتحريم بغير أصل مفرق عن صاحب الشرع فلا يجوز»[1].

وعلى هذا الأساس فبموجب هذه القاعدة، متى ثبت أن العام مخصوص فإنه يعمل به

---

(١) المجموع ٢٣/١٩٤-١٩٥

فيما بقي من الصور التي لم يثبت فيها المعنى الذي تخصصت به الصور المخصوصة، ويلحق بها ما شاركها ذلك المعنى الذي أوجب التخصيص كما يقرر الشيخ بقوله: ((فلو ثبت أنه عام خص منه صور لمعنى منتف من غيرها، بقى ما سوى ذلك على العموم، فكيف وعمومه منتف، وقد عارضه أحاديث خاصة وعامة عموما محفوظا، وما خص منه لم يختص بوصف يوجب استثناءه دون غيره، بل غيره مشارك له في الوصف الموجب لتخصيصه، أو أولى منه بالتخصيص))[(١)].

تخصيص العام عند ابن تيمية

ومن هنا نستطيع أن ندرك بعض ملامح موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من مسألة تخصيص العام، التي تمثل هذه القاعدة بعض جوانبها، هذا الموقف الذي لا يخرج كثيرا عن الموقف الأصولي العام الذي تبناه أكثر الأصوليين من اعتبار المخصصات السمعية المنفصلة كلها من حيث الجملة، كما وصفنا؛ غير أن لموقف ابن تيمية بعض السمات الخاصة التي يحسن الوقوف عندها بعض الشيء، حيث يتميز موقفه من المسألة -فيما أرى- بمميزات يمكن أن أجملها فيما يلي:

أولا: التفريق بين العموم المحفوظ والعموم المخصوص

من خلال تتبع استعمالات ابن تيمية للعموم نجد أنه ينقسم عنده -من حيث التخصيص وعدمه- إلى قسمين:

الأول: العام المحفوظ، ويقصد به العام الذي لم يعرف تخصيصه، أو لم يثبت أنه قد خص منه صورة من الصور، ويمثل له بحديث: (إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين)[(٢)]، فهو أمر عام لم يخص منه صورة، بنص ولا إجماع[(١)].

---

(١)المجموع ١٩٥/٢٣

(٢)متفق عليه من حديث أبي قتادة، أخرجه البخاري-كتاب الكسوف-أبواب التطوع-باب ما جاء في

ويعتبر ابن تيمية هذا النوع من العموم الأصل في أدلة الشرع، ويعتبر دلالته من أقوى الدلالات، كما يرفض بقوة ما اشتهر على ألسنة بعض الأصوليين من أن أكثر عمومات الشرع مخصوصة، ويرد على هذه المقولة باستعراض طويل النفس لنصوص الشريعة التي ادعي فيها ذلك مثبتا خلافه، ومبينا وجه أصل تلك المقولة وهي (ما من عام إلا خص غير أحرف قليلة) بأن المقصود به ابتداءً العموم في ألفاظ معينة كصيغة (كل شيء) وليس العموم بوجه عام، إلا أن البعض فسره خطأ بهذه الوجهة، وهذا ما يتناوله الشيخ في كلامه التالي:

«من الذي سلم لكم أن العموم المجرد، الذي لم يظهر له مخصص دليل ضعيف؟ أم من الذي سلم أن أكثر العمومات مخصوصة؟ أم من الذي يقول ما من عموم إلا قد خص إلا قوله ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة ٢٩)؟ فان هذا الكلام، وان كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة، وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في أصول الفقه؛ فانه من أكذب الكلام وأفسده؛ والظن بمن قاله أولا، أنه إنما عنى أن العموم من لفظ (كل شيء) مخصوص، إلا في مواضع قليلة، كما في قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأحقاف ٢٥)، ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل ٢٣)، ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام ٤٤)، وإلا فأي عاقل يدعي هذا في جميع صيغ العموم في الكتاب والسنة، وفى سائر كتب الله، وكلام أنبيائه، وسائر كلام الأمم عربهم وعجمهم، وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلى آخره، وجدت غالب عموماته محفوظة لا مخصوصة، سواء عنيت عموم الجمع لأفراده، أو عموم الكل لأجزائه، أو عموم الكل لجزئياته؛ فإذا اعتبرت قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الفاتحة ٢)، فهل تجد أحدا من العالمين ليس الله ربه؟ ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾

التطوع مثنى مثنى –حديث (١١١٠)، ومسلم–كتاب صلاة المسافرين وقصرها–باب استحباب تحية المسجد بركعتين–حديث (٧١٤)

(١)انظر: المجموع ٢٩٧/٢٢

(الفاتحة ٤)، فهل في يوم الدين شيء لا يملكه؟...»[١]، وهكذا يمضي الشيخ مستعرضا آيات المصحف، وأحاديث المصطفى ﷺ؛ ليثبت خطأ وشناعة هذه المقولة المنتشرة بين الأصوليين، بينما الواقع والعقل يدلان قطعا على بطلانها.

والثاني: **العام المخصوص**، وهو الذي دخله التخصيص، وثبت إخراج بعض صوره من مقتضاه بدليل معتبر من نص أو إجماع، ويمثل له بحديث: (لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس)[٢]، فهو عموم مخصوص خص منها صلاة الجنائز باتفاق المسلمين، وخص منها قضاء الفوائت بقوله: (من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح[٣])[٤].

والعام المخصوص عند الشيخ هو ما خص بدليل منفصل فقط، وأما ما خص بمتصل كالاستثناء والصفة ونحوها فلا يسمى عاما مخصوصا، ولا يتناوله الاسم عند الإطلاق، إذ أن ذلك لم يخرج عاما ثم لحقه التخصيص، بل إن دلالة اللفظ العام لم تنفك أصلا عن ذلك المخصص، فهو خاص في الحقيقة لم يسبق له العموم خارج ما دل عليه؛ ولهذا ينبه الشيخ هنا أيضا إلى خطأ يقع فيه -حسب رأيه- كثير من الناس، وهو اعتبار العام المخصوص شاملا لما خص بمتصل أو منفصل، وهو خطأ ترتب عليه خطأ آخر، وهو اعتبار هذا العام مجازا،

---

(١)المجموع ٦/٤٤١-٤٤٢

(٢)متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري ﵁، أخرجه البخاري-كتاب مواقيت الصلاة-باب لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس-حديث (٥٦١)، ومسلم-كتاب صلاة المسافرين وقصرها-باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها-حديث (٨٢٧)

(٣)متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب مواقيت الصلاة-باب من أدرك من الفجر ركعة-حديث (٥٥٤)، ومسلم-كتاب المساجد-باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة-حديث (٦٠٨)

(٤)انظر: المجموع ٢٢/٢٩٨

حتى منع من توهم ذلك من الاحتجاج بهذا العام فيما بقي بعد التخصيص، واعتبره من قبيل المجمل الذي يتوقف فيه حتى ورود البيان، واعتبار العام المخصوص مجاز خطأ ليس لأن المجاز نفسه لا يصح في مقابل الحقيقة -كما يرى الشيخ- وحسب، وإنما إضافة إلى ذلك:

لأن استعمال اللفظ في بعض معناه، ليس استعمالا له في غير ما وضع له، وهو الحد الذي وضعوه للمجاز، وهذا ما أشار إليه بقوله: «على أن إطلاق القول بأن هذا استعمال له في غير موضوعه فيه نزاع، كإطلاق القول في اللفظ العام المخصوص أنه استعمال له في غير موضوعه، ومنه استعمال صيغة الأمر في الندب ونحو ذلك؛ فإن طوائف من الناس يقولون: بعض المعنى ليس هو غيره، فلا يكون ذلك استعمالا له في غير موضعه، ولا يجعلون اللفظ بذلك مجازا، وهذا قول أئمة من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وأبي الطيب وغيرهما»[١].

ولأن الذين استعملوا العام المخصوص في كلامهم لو يكونوا يعنون به أبدا إلا العام المخصوص بمنفصل، وأما العام المخصوص بمتصل فلا يسمونه عاما مخصوصا بل يسمى عندهم خاصا، أو مخصوصا بمتصل، كما يقول الشيخ: «وأولئك لم يكن في اصطلاحهم عام مخصوص، إلا إذا خص بمنفصل، وأما المتصل فلا يسمون اللفظ عاما مخصوصا البتة؛ فانه لم يدل إلا متصلا، والاتصال منعه العموم، وهذا اصطلاح كثير من الأصوليين، وهو الصواب، لا يقال لما قيد بالشرط والصفة ونحوهما، أنه داخل فيما خص من العموم، ولا في العام المخصوص، لكن يقيد فيقال تخصيص متصل، وهذا المقيد لا يدخل في التخصيص المطلق»[٢].

وعلى هذه الشبهة -كما يرى الشيخ- بنى الذين قالوا بأن العام المخصوص مجاز، لأنه مستعمل في غير ما وضع له، حيث استعمل فيما دون الاستغراق الذي وضع له، وعلى هذه

---

(١)الفتاوى الكبرى ٥/ ٢٦٣

(٢)المجموع ٧/ ١٠٢-١٠٣

الشبهة يبني من يرفض الاحتجاج بهذا العام قوله، ولكن الشيخ الذي يرفض القول بالمجاز مطلقا كما عرفنا، يرفض كذلك هذه المقولة، وينفي اعتبار العام المخصوص بمنفصل مجازا لهذا السبب، وهو بطلان المجاز في رأيه، فاللفظ حقيقة في كل ما دل عليه بأي اعتبار كانت هذه الدلالة، كما يعتبر العام المخصوص بمتصل أولى بأن لا يتناوله الكلام حول المجاز؛ فهو خارج دائرة هذا الخلاف؛ لما ذكرنا من أنه لا يعتبر من العام المخصوص أصلا؛ وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول رحمه الله: ((وغلط بعضهم فظن أنه إذا قال: (ألف إلا خمسين)كانت الألف مجازا؛ لأنه مستعمل في غير ما وضع له؛ لأنه موضوع لجملة العدد، ولم يرد المتكلم ذلك، فيقال له: هو موضوع له إذا كان منفردا عن صلة، وذلك الشرط قد زال، ثم يقال له: إنما فهم المعنى هنا بمجموع قوله: (ألف إلا خمسين) لا بنفس الألف، فصارت هذه الألفاظ الثلاثة هي الدالة على تسعمائة وخمسين، وهذه شبهة من رأى أن العام المخصوص تخصيصا متصلا مجاز، كالعام المخصوص تخصيصا منفصلا عند كثير من الناس، وسياق هذا القول يوجب أن كل اسم أو فعل وصل بوصف، أو عطف بيان، أو بدل، أو أحد المفعولات المقيدة، أو الحال، أو التمييز، أو نحو ذلك، كان استعماله مجازا، وفساد هذا معلوم بالاضطرار، والفرق بين القرينة اللفظية المتصلة باللفظ الدالة بالوضع، وبين ما ليس كذلك: من القرائن الحالية، والقرائن اللفظية التي لا تدل على المقصود بالوضع، كقوله: رأيت أسدا يكتب، وبحرا راكبا في البحر، وبين الألفاظ المنفصلة، معلوم يقينا من لغة العرب والعجم، ومع هذا فلا ريب عند أحد من العقلاء أن الكلام إنما يتم بآخره، وأن دلالته إنما تستفاد بعد تمامه وكماله، وأنه لا يجوز أن يكون أوله دالا دون آخره، سواء سمى أوله حقيقة أو مجازا، ولا أن يقال إن أوله يعارض آخره؛ فان التعارض إنما يكون بين دليلين مستقلين، والكلام المتصل كله دليل واحد، فالمعارضة بين أبعاضه كالمعارضة بين أبعاض الأسماء المركبة))[١].

وبهذا يخرج الشيخ العام المخصوص بمتصل من أن يكون واردا أصلا على مسألة كون

---

(١)المجموع٣١/١١٦-١١٧

العام المخصوص مجازا فيما بقى أم لا؟ رغم عدم اعترافه بدخول النوعين فيها، إلا أن خروج هذا منها ليس محل خلاف، فلا ينبغي أن يكون ورادا عليه، ليسلم الاحتجاج به خارج موارد النزاع، والله أعلم.

ثانيا: الترجيح بين العموم المحفوظ والعموم المخصوص

يرى ابن تيمية أن العموم المحفوظ أقوى وأرجح من العموم المخصوص[(١)]؛ ولهذا لم يتطرق إليه الخلاف السابق في العموم المخصوص بين الحقيقة والمجاز، وكان الاحتجاج به ليس محل خلاف بين العلماء إجمالا، ولهذا الترجيح عند الشيخ مظاهر أهمها:

قابلية المخصوص للتخصيص بالاتفاق دون المحفوظ

إن العموم المخصوص يجوز أن يخص منه صور مماثلة لما خص منه -كمنطوق قاعدتنا- كما يجوز أن يخص منه بالاتفاق صور أخرى بأدلة ظنية أو مختلف فيها، حتى إن الأصوليين الذين منعوا تخصيص القطعي كنصوص الكتاب، بالظني كخبر الواحد، أجازوا ذلك بالنسبة للعام المخصوص دون المحفوظ؛ وذلك لضعف الأول بدخول التخصيص فيه، بينما لا يزال الثاني في قوته الظنية، بل القطعية عند من يقول بها، وفي هذا يقول الشيخ: ((وفي الجملة فإذا كانت الآية مخصوصة بنص أو إجماع، كان تخصيصها بنص آخر جائزا باتفاق علماء المسلمين، بل قد ذهب طائفة إلى أن العام المخصوص يبقى مجملا، وقد تنازع العلماء في تخصيص عموم القرآن إذا لم يكن مخصوصا بخبر الواحد، فأما العام المخصوص فيجوز تخصيصه بخبر الواحد عند عوامهم))[(٢)].

تقديم المحفوظ على المخصوص وجوبا عند التعارض

إذا تعارض العام المحفوظ مع المخصوص، ولم يمكن الجمع بينهما، والعمل بهما معا

---

(١)انظر: المجموع ١٨٥/٢٣، ١٩٢، ٢١٩، ٢٩٨/٢٢

(٢)منهاج السنة ٢١٨/٤-٢١٩

قدم المحفوظ على المخصوص، لقوته ورجحانه، حيث دخول التخصيص على المخصوص دليل على أنه لم يعد عاما، وبقاء المحفوظ غير مخصوص دليل على أن عمومه لا زال قائما، فكان أرجح ، كما يقول الشيخ عن حديث (فإذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين)[١] : ((فهذا فيه الأمر بركعتين قبل أن يجلس، والنهى عن أن يجلس حتى يركعهما، وهو عام في كل وقت عموما محفوظا، لم يخص منه صورة بنص ولا إجماع، وحديث النهى قد عرف أنه ليس بعام، والعام المحفوظ مقدم على العام المخصوص؛ فان هذا قد علم أنه ليس بعام، بخلاف ذلك فان المقتضى لعمومه قائم، لم يعلم أنه خرج منه شيء))[٢] ؛ ولهذا لا يجوز أن يعمل بالعام المخصوص على وجه يلغي دلالة العام المحفوظ، لأن ذلك ترجيح للظني على القطعي وذلك لا يجوز، كما يشرح الشيخ بقوله: ((فإن قيل: أحاديث النهى عامة فنحن نحملها على عمومها إلا ما خصه الدليل، فما علمنا أنه مخصوص لمجيء نص خاص فيه خصصناها به، وإلا أبقيناها على العموم، قيل: هذا إنما يستقيم أن لو كان هذا العام المخصوص، لم يعارضه عمومات محفوظة أقوى منه، وأنه لما خص منه صور علم اختصاصها بما يوجب الفرق، فلو ثبت أنه عام خص منه صور لمعنى منتف من غيرها، بقى ما سوى ذلك على العموم، فكيف وعمومه منتف، وقد عارضه أحاديث خاصة وعامة عموما محفوظا، وما خص منه لم يختص بوصف يوجب استثناءه دون غيره، بل غيره مشارك له في الوصف الموجب لتخصيصه، أو أولى منه بالتخصيص))[٣] .

توقف العمل بالمخصوص على البحث عن المخصص وفاقا دون المحفوظ

هذا واحد من أوجه رجحان العموم المحفوظ على المخصوص، وهي مسألة مهمة من

---

(١) سبق تخريجه في ص[١٠١٥]

(٢)المجموع ٢٣/١٩٢

(٣)المجموع ٢٣/١٩٥

مسائل التخصيص؛ ولهذا خصها ابن تيمية بقاعدة مستقلة سيأتي الحديث عليها بعد هذه القاعدة إن شاء الله، ولهذا نرجئ الكلام فيها على هناك، والله الموفق.

أدلة القاعدة

يتضافر على إثبات مدلول هذه القاعدة جانبان: **أحدهما**: إثبات جواز التخصيص بالأدلة السمعية مطلقا، كرأي الجمهور، **والثاني**: إثبات جواز التخصيص من المخصوص مطلقا، التي هي محل وفاق، ولهذا سنذكر طرفا من هذه وتلك، والله الموفق:

أولا: إثبات جواز التخصيص بالأدلة السمعية مطلقا

استدل الجمهور القائل بهذا بجملة أدلة منها:

١. إجماع الصحابة على تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد كإجماعهم على تخصيص آية: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ (النساء ٢٤) بحديث: (لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها)[١]، وإجماعهم على تخصيص آية: المواريث بحديث: (نحن الأنبياء لا نورث)[٢]، وإجماعهم على تخصيص آية: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة ٥) بحديث عبد الرحمن بن عوف[٣] عن

(١) سبق تخريجه في ص[١٠٠٩]

(٢) سبق تخريجه في ص[٨١٢]

(٣)عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث القرشي الزهري، أبو محمد، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة الذين أخبر عمر ﵁ أن رسول الله ﷺ توفي وهو عنهم راض، ولد بعد عام الفيل بعشر سنين، وأسلم قبل أن يدخل رسول الله ﷺ دار الأرقم، جمع بين الهجرتين، شهد بدراً والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، مات سنة ٣١هـ وقيل ٣٢هـ بالمدينة. الاستيعاب (٢/٨٤)، الإصابة (٤/١٧٦)

المجوس: (سنوا بهم سنة أهل الكتاب)[١]، إلى غير ذلك[٢].

٢. أن الأدلة الظنية توجب العمل بالاتفاق، فكذلك التخصيص، وإذا لم تكن قطعية في ثبوتها فهي قطعية في دلالتها، وما كانت القطعية أثره فهو يجري مجراها[٣].

٣. أن العام يحتمل التخصيص، والخاص لا يحتمله، فجاز أن يقضى بغير المحتمل على المحتمل، كالمجمل وتفسيره، فإنه يقضى بتفسيره عليه، كذلك هنا[٤].

ثانيا: جواز تخصيص العام المخصوص بالأدلة السمعية مطلقا

وحجة هذا الجانب في القاعدة بالإضافة إلى ما سبق هو الإجماع على مقتضاه، والاتفاق بين العلماء على أن العام متى دخله التخصيص بنص أو إجماع جاز تخصيصه بالأدلة السمعية مطلقا، الظنية منها والقطعية، وهو إجماع مستنده أدلة الوقوع الكثيرة، والتي

---

(١)حديث عبدالرحمن بن عوف، أخرجه مرفوعاً البيهقي في الكبرى (١٧٣/٧)-كتاب النكاح-باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذكر المجوس فقال ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال له عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب، ومالك في الموطأ (صـ٢١٧)-كتاب الزكاة-باب جزية أهل الكتاب والمجوس-حديث (٦١٧)، والشافعي في المسند (٢٠٩/١)، وابن أبي شيبة (٤٣٥/٢)، وعبدالرزاق (٦٩/٦) برقم (١٠٠٢٥)، وقال ابن كثير في تفسيره عند قوله تعالى ﴿اليوم أحل لكم الطيبات....الآية﴾: روي مرسلاً ولم يثبت بهذا اللفظ.، وقال شيخ الإسلام: "وهذا مرسل" أ-هـ الفتاوى (١٨٧/٣٢)، وضعفه الألباني في الإرواء (٨٨/٥)

(٢)انظر: المحصول للرازي ٤٣٢/١-٤٣٣، التمهيد لأبي الخطاب ١٠٧/٢

(٣)انظر: العدة ٥٥٧/٢، التمهيد لأبي الخطاب ١١٠/٢، المحصول للرازي ٤٣٥/١

(٤)انظر: العدة ٥٥٦/٢، شرح اللمع ٣٥٤/١، التمهيد لأبي الخطاب ١١٠/٢

سبق طرف منها، وهذا الإجماع هو ما أشار إليه ابن تيمية فيما نقلته عنه سابقا بقوله: (فإذا كانت الآية مخصوصة بنص أو إجماع، كان تخصيصها بنص آخر جائزا باتفاق علماء المسلمين)، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

خرج ابن تيمية وغيره على هذه القاعدة فروعا كثيرة، منها ما يلي:

أولا: جواز بيع جميع البستان إذا صلح نوع منه

اختار ابن تيمية جواز بيع البستان الذي يشتمل على أجناس مختلفة من الثمار كالتمر والعنب والبرتقال وغيرها، إذا بدا صلاح بعضه، وإن لم يبد صلاح جميعه، واعتبر هذه الصورة مخصوصة من النهي العام في حديث (نهى النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها)(١)؛ لأنه مخصوص بحديث: (من باع شجرا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع) حيث خص هذه الصورة من النهي العام في الحديث السابق، فأجاز بيع الثمر مع شجره بعد التأبير وإن لم يبد صلاحه إذا اشترطه المشتري؛ والعام المخصوص بنص أو إجماع يجوز أن يخص منه صور مثله بموجب هذه القاعدة، وصورة بيع البستان الذي صلح بعضه في صفقة واحدة، تشبه بيع الثمر الذي لم يكتمل صلاحه مع شجره في صفقة واحدة، لأن البيع في الحالين وقع تبعا، وليس استقلالا، كما يجوز بيع الحمل مع أمه ولا يجوز بيعه مفردا؛ ولأن الحاجة داعية للجواز في الصورتين فتشابهتا، فدل على أن هذه الصورة مخصوصة من النهي العام كما خصت منه هذه(٢)، والله أعلم.

ثانيا: ميراث الأخت مع البنات بالتعصيب

يرى ابن تيمية مع الجمهور أن الأخت الشقيقة أو لأب، ترث بالتعصيب إذا انفردت

---

(١) سبق تخريجه في ص[٩١٦]

(٢) انظر: المجموع ٢٩/٨١-٨٦، ٤٨٢-٤٨٣

مع بنتين فأكثر، ويجعلها في هذه الحالة مخصوصة من عموم حديث: (ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر)[١] لأنه عام مخصوص، خصت منه صور: المعتِقة واللاقِطة والملاعِنة؛ فقد ثبت بالنص استحقاقهن لكامل التركة مع أنهن إناث، والعام المخصوص يخص منه بالاتفاق، فخصت منه هذه الصور بأدلة يشرحها الشيخ بقوله: «والله إنما أعطاها النصف إذا كان الميت كلالة، فلما بطل سقوطها وفرضها لم يبق إلا أن تكون عصبة، أولى من البعيد كالعم وابن العم، وهذا قول الجمهور، وقد دل عليه حديث البخاري (عن ابن مسعود لما ذكر له أن أبا موسى وسلمان بن ربيعة[٢] قالا: في بنت وبنت ابن وأخت: للبنت النصف وللأخت النصف، وائت ابن مسعود فإنه سيتابعنا، فقال: لقد ضللت إذا وما أنا من المهتدين، لأقضين فيها بقضاء رسول الله ﷺ للبنت النصف وبنت الابن السدس تكملة الثلثين، وما بقي للأخت)[٣] فدل ذلك أن الأخوات مع البنات عصبة، والأخت تكون عصبة بغيرها وهو أخوها، فلا يمتنع أن تكون عصبة مع البنت، وقوله ﷺ: (ألحقوا الفرائض بأهلها.. إلخ)[٤] فهذا عام خص منه المعتقة والملاعنة والملتقطة؛ لقوله ﷺ: (تحوز المرأة ثلاث

---

(١) سبق تخريجه في ص[٢٩٤]

(٢)سلمان بن ربيعة بن يزيد بن ثعلبة الباهلي، اختلف في صحبته، قال أبو حاتم : له صحبة، وذكره العقيلي أيضا في الصحابة، وقال ابن عبد البر: هو كما قالا، كان عمر بن الخطاب قد بعثه قاضياً إلى الكوفة قبل شريح، شهد فتوح الشام، ثم سكن العراق وولي غزو أرمينية في زمن عثمان، فاستشهد سنة ٢٨هـ. انظر: الاستيعاب (٢/٦٣٢) - الإصابة (٣/١١٢)

(٣)أخرجه البخاري-كتاب الفرائض-باب ميراث ابنة ابن مع ابنة-حديث (٦٣٥٥)، والنسائي في الكبرى-كتاب الفرائض-ذكر الأخوات مع البنات ومنازلهن من التركات-حديث (٦٣٢٨)، وأبو داود-كتاب الفرائض-باب ما جاء في ميراث الصلب-حديث (٢٨٩٠)، وأحمد في المسند (١/٣٨٩)

(٤) سبق تخريجه في ص[٢٩٤]

مواريث: عتيقها ولقيطها وولدها الذي لاعنت عليه)[١] وإذا كان عاما مخصوصا، خصت منه هذه الصورة بما ذكر من الأدلة»[٢].

ثالثا: مشروعية صلاة ركعتي تحية المسجد في أوقات النهي

من المسائل التي يخرجها الشيء على مقتضى هذه القاعدة ترجيحه استحباب أداء تحية المسجد كغيرها من ذوات الأسباب في أوقات النهي؛ لأن الحديث الذي ورد فيه النهي عن الصلاة في هذه الأوقات مخصوص بالاتفاق، بصلاة الجنازة، وصلاة الكسوف، وركعتي الطواف، وقضاء الفوائت، والمعادة مع إمام الحي، ونحو ذلك من ذوات الأسباب، والعام المخصوص يجوز أن يخص منه صورة مثله، وتحية المسجد تشبه هذه المخصوصات في كونها ذات سبب، فتلحق بهن في الجواز والاستحباب، كما أن الأمر بأداء تحية المسجد جاء في الحديث بلفظ عام لم يدخله الخصوص، فهو عام محفوظ وهو أقوى من العام المخصوص بالنهي فيترجح عليه كما شرحنا في هذه القاعدة[٣].

---

(١)حديث واثلة بن الأسقع ﷺ، أخرجه الحاكم في المستدرك (٣٧٨/٤)-كتاب الفرائض-حديث (٧٩٨٦) وقال: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وابن ماجه-كتاب الفرائض-باب تحوز المرأة ثلاثة مواريث-حديث (٢٧٤٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٥٩/٦)-كتاب الفرائض-باب ميراث ولد الملاعنة

(٢)المجموع ٣٤٨/٣١-٣٤٩

(٣)انظر: المجموع ٢٩٧/٢٢-٢٩٨، ١٨٤/٢٣-١٨٥، ١٩٤-١٩٥، ٢١٩

القاعدة السادسة والعشرون

العام الذي كثرت تخصيصات المنتشرة لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة هل هي من المستخرج أم من المستبقى(١)

شرح القاعدة

هذه واحدة من مسائل "تخصيص العموم"، تتعلق بالعام المخصوص، وهو النوع الثاني من أنواع العام من حيث التخصيص وعدمه، حسب التقسيم الذي شرحته ونسبته في القاعدة السابقة لابن تيمية، وهي كذلك فرع عن مسألة "العمل بالعام"، التي سبق أن تعرضنا لجانب منها في قاعدة "عدم جواز العمل بالظواهر قبل البحث عما يفسرها"، وجاءت مناقشتنا لها في ذلك الموضع من حيث كون العام ظاهرا من تلك الظواهر، وعرفنا هناك حكم العمل بالعام بوجه عام، من وجهة نظر ابن تيمية والأصوليين، كما جاءت دراستنا لها في القاعدة الأخيرة كنوع من أنواع العام عرفنا معناه ودرجته، فلم يبق لنا هنا إلا خصوص هذه القاعدة بما دلت عليه، آخذين في الاعتبار ما سبق تناوله في القاعدتين السابقتين، مما يرتبط بها في شقيها: المتعلق بتخصيص العام، والمتعلق بحكم العمل بالعام؛ وذلك حتى نستجمع أطراف القضية، ونحصل على تصور كامل لجوانبها؛ ولهذا سيكون حديثنا حولها على النحو التالي:

معنى القاعدة بين ابن تيمية والأصوليين

يتعرض الأصوليون لمسألة العمل بالعام، من خلال عدة جوانب منها: هل يعمل به

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٢٩/١٦٦

مطلقا بمجرد وروده؟ أم لابد من البحث عن مخصص قبل ذلك ؛ إذ ربما يكون مخصوصا؟ وإذا لزم البحث عن المخصص ابتداء، فما المقدار الكافي من البحث؟ هل لذلك حد معين أم لا؟ وهل هناك فرق في العمل الفوري بالعام، بين العام المخصوص–أي الذي عرف تخصيص بعض الصور منه– وبين العام غير المخصوص أو المحفوظ، وهو الذي لم يعرف تخصيص شيء من عمومه؟

من خلال هذه التساؤلات يناقش الأصوليون المسألة، وتتشعب آراؤهم حولها بين أخذ ورد، واستدلال وتوجيه، وقد سبق أن ناقشنا معظم هذه التساؤلات، وعرفنا إجاباتها سواء من وجهة نظر ابن تيمية أو غيره من الأصوليين، ففي قاعدة (العمل بالظواهر) استعرضنا مواقف الأصوليين من العمل بالعام؟ هل يجوز قبل البحث عن المخصص؟ وعرفنا أدلة كل فريق، وعرفنا أن ابن تيمية يتفق في ذلك مع الجمهور الذين يرجحون ضرورة البحث عن المخصص قبل الحكم بموجب العام، كما عرفنا الأساس الذي يبني عليه هذا الترجيح من أن غلبة الظن ضرورية في صحة البناء على مقتضى العام، ولا يمكن أن تحصل هذه الغلبة ما لم يستعرض الناظر أدلة الشرع التي يحتمل أن تخرج العام كظاهر من الظواهر عن عمومه إلى خصوص يحتمله.

كما عرفنا في قاعدة (العام المخصوص) التي قبل هذه، أن قابليته للتخصيص بأدنى دليل ليست محل خلاف بين الأصوليين، وإن اختلفوا في ذلك بالنسبة للعام المحفوظ، فإذا كان الأصوليون يختلفون في حكم العام، فهل هذا الخلاف جار بينهم في حكمه بنوعيه، المحفوظ والمخصوص؟ أم هو في أحدهما دون الآخر؟ وإذا كان أحدهما خارج هذا الخلاف فهل يتفقون على احتياجه للبحث قبل العمل؟ أم على عكس ذلك؟

هذه التساؤلات هي خصوص ما تناقشه هذه القاعدة، وحتى نجد إجاباتها سنعود إلى النص والسياق الذي وردت فيه عند ابن تيمية لننطلق منه، يقول الشيخ رحمه الله:

((وأما إذا كان المدرك هو النصوص العامة: فالعام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة أيضا لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة: هل هي من المستخرج أو من المستبقى؟

وهذا أيضا لا خلاف فيه، وإنما اختلف العلماء في العموم الذي لم يعلم تخصيصه أو علم تخصيص صور معينة منه: هل يجوز استعماله فيما عدا ذلك قبل البحث عن المخصص المعارض له؟ فقد اختلف في ذلك أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما، وذكروا عن أحمد فيه روايتين وأكثر نصوصه: على أنه لا يجوز لأهل زمانه ونحوهم استعمال ظواهر الكتاب قبل البحث عما يفسرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم . وهذا هو الصحيح الذي اختاره أبو الخطاب وغيره ؛ فإن الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء ما يعارضه لا يغلب على الظن مقتضاه . فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه غلب على الظن مقتضاه . وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض سواء جعل عدم المعارض جزءا من الدليل فيكون الدليل هو الظاهر المجرد عن القرينة - كما يختاره من لا يقول بتخصيص الدليل ولا العلة من أصحابنا وغيرهم - أو جعل المعارض المانع من الدليل فيكون الدليل هو الظاهر لكن القرينة مانعة لدلالته كما يقوله من يقول بتخصيص الدليل والعلة من أصحابنا وغيرهم))[1] .

فقوله هنا: (فالعام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة)، واضح أنه يعني به نوعا من العام غير الذي يعنيه بقوله: (وإنما اختلف العلماء في العموم الذي لم يعلم تخصيصه، أو علم تخصيص صور معينة منه: هل يجوز استعماله فيما عدا ذلك قبل البحث عن المخصص المعارض له؟) حيث قد حكم على الأول بخلاف ما حكم به على الثاني، فالأول لا خلاف فيه، والثاني اختلف فيه العلماء، وقد سبق أن تناولنا بالتفصيل هذا الخلاف، في قاعدة (العمل بالظاهر)[2] .

وبهذا يقصر الشيخ الحكم الذي ضمنه هذه القاعدة على ما وصفه بـ(العام الذي كثرت تخصيصاته)، ويحكم عليه بأنه (لا خلاف فيه)، مما يعني أنه يعتبر الحكم بموجب هذا النوع من

---

(١)المجموع ٢٩/١٦٦-١٦٧

(٢)راجع : ص[٨٠٨]

العمومات متوقفا على البحث عن المخصص المحتمل باتفاق العلماء، مما يخرج هذا النوع في رأيه من دائرة الخلاف السابق، ويجعله محل إجماع.

وهذا يحتاج منا أولا إلى معرفة حدود هذا العام المقصود بهذا الحكم بدقة، والتحقق ثانيا من دعوى الإجماع هذه.

العموم والإجماع في القاعدة

واضح من عبارة القاعدة أنها تعتمد في تفسير العموم الوارد فيها على كثرة المخصصات الداخلة عليه، وهذه الصفة أظهر ما تكون في العام المخصوص، وأبعد ما تكون عن العام المحفوظ -وقد عرفنا الفرق بين الاثنين[١]- وعلى هذا فكلما كثرت التخصيصات الواردة على العام كلما كان أقرب إلى الأول وأبعد عن الثاني، إلا أنه تبقى درجة الكثرة المقصودة خارج نطاق التحديد؛ ولعل النسبية الملازمة للحكم بكثرة المخصصات أو قلتها هي التي جعلت الشيخ يشير في نطاق الشرح السابق إلى (العام الذي خص منه صور معينة) على أنه أقرب إلى القسم المحفوظ منه إلى المخصوص، ولعله بذلك يؤسس لقسم وسط بين الاثنين، يصبح منطقة قابلة للاجتهاد في إلحاقها بأي منهما.

وعلى كل حال فإننا نعلم أن العام المخصوص هو اسم اصطلح الأصوليون على إطلاقه على العام الذي دخله الخصوص، بغض النظر عن قدر هذه المخصصات الداخلة، وعددها، ولكننا نجد كثيرا في استعمالات الأصوليين ما يشير إلى أن درجة دلالة العام تتأثر بشكل واضح بكثرة هذه المخصصات وقلتها، قوة وضعفا، كما نجده عند الغزالي في قوله: «والعموم تارة يضعف بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة»[٢]، الذي نقله عنه ابن قدامة في عبارة تطبيقية أوسع يقول فيها: «والعموم أيضا يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر

---

(١)راجع: ص[١٠١٥]

(٢)المستصفى ١٣٢/٢

المخرج منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة؛ فإن دلالة قوله: (لا تبيعوا البر بالبر)[١] على تحريم بيع الأرز، أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ (البقرة ٢٧٥) على إباحة بيعه متفاضلا»[٢]، وهذا بيان لأثر كثرة المخصصات في إضعاف العام حتى تجعل دلالته أدنى من دلالة القياس، وهو من الأدلة الظنية.

ولهذا نرى الحنفية الذين اشتهر عنهم القول بقطعية دلالة العام، التي بنوا عليها وجوب العمل به قبل البحث عن المخصص، كما بيناه سابقا، نراهم يعترفون مع ذلك بأن كثرة ورود المخصصات على العام تضعف دلالته، وتنقلها من القطعية إلى الظنية، وهذا ما يشير إليه صاحب "التقرير والتحبير"[٣]، في قوله: «كثرة التخصيص إنما تفيد عدم القطع في العام في الجملة».

كما نجدهم يقررون رجوعهم إلى مذهب الجمهور في حكم العمل بالعام، عندما يقرون بانتقاله من القطعية التي تجعله غير قابل للتخصيص عندهم، إلى الظنية التي تجعله قابلا لها كما يرى الجمهور، ومن عدم احتياجه إلى البحث عن المخصص قبل العمل كما

---

(١)هذا بعض ألفاظ حديث أبي بكرة وابي سعيد الذي سبق تخريجه عند الشيخين بلفظ(لا تبيعوا الذهب بالذهب..) وليس فيه(البر بالبر) عندهما، انظر ص[٥٩٠]، وقد أخرجه بهذا اللفظ ابن أبي شيبة في مصنفه (٤٩٦/٤) والبيهقي في سننه (٢٧٦/٥) من طريق محمد بن سيرين عن مسلم بن يسار بلفظ: (لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح إلا سواء بسواء...)وهو عند ابن ماجه برقم (٢٢٥٤) ولفظه: (نهانا رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالذهب والورق بالورق والبر بالبر ..) وأبي داود برقم (٣٣٤٩) ولفظه: (الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مدي بمدي...)

(٢)روضة الناظر مع شرح ابن بدران ١٧٠/٢

(٣)٣٠٩/١

تقضي به قطعيته، إلى احتياجه لذلك بموجب ظنيته، حسب رأيهم، كل ذلك بسبب دخول التخصيص فيه، ودخوله في دائرة العام المخصوص، وهذا ما يقرره أئمة الحنفية، ومنهم السرخسي حين يقول: ((والصحيح عندي أن المذهب عند علمائنا رحمهم الله في العام إذا لحقه خصوص، يبقى حجة فيما وراء المخصوص، سواء كان المخصوص مجهولا أو معلوما، إلا أن فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا، بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله في موجب العام قبل الخصوص))[١].

ومن هنا نستطيع أن نلتقط خيط الإجماع المشار إليه في القاعدة، حيث قد عرفنا سابقا رأي أكثر الأصوليين الذي حكاه بعضهم إجماعا لكثرة من قال به، من احتياج العمل بالعام مطلقا سواء كان مخصوصا أو محفوظا إلى البحث عن مخصص، حتى يغلب على الظن عدمه، وعرفنا حينئذ أنه لم يخرج عن هذا الاتفاق سوى الحنفية وبعض من تابعهم، فإذا كان هؤلاء المخالفون يعودون إلى قول الجمهور في حالة العام المخصوص، في هذه المسألة، وهي ضرورة البحث عن المخصص، كما يعودون إليه أيضا في نفس الحالة في المسألة الأخرى، وهي إمكان التخصيص، عرفنا بذلك أن المسألتين كليهما محل اتفاق بين الفقهاء بهذه الصورة، كما تنص القاعدتان، وكما يرى ابن تيمية.

وبهذا يمكننا أن نقرر مفهوم القاعدة وما دلت عليه فنقول:

إن العام الذي كثرت مخصصاته، وقد مثل له الغزالي وابن قدامة بآية: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ (البقرة ٢٧٥)، وآية: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ (الأنعام ١٤٥)، حيث خصت منهما صور كثيرة، بأدلة مختلفة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس[٢]، كما مثل له ابن تيمية بحديث: (لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا

---

(١)١ أصول السرخسي ١/١٤٤

(٢)انظر: المستصفى ٢/١٣٢-١٣٣، روضة الناظر مع الشرح ٢/١٠٧

صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس)[١]، تضعف دلالته، ويصبح قبوله للتخصيص واحتياجه للبحث عن المخصص في كل صورة استدلال، أمرا ضروريا متفقا عليه بين العلماء والأصوليين جميعا، وكلما كثرت مخصصات العام كلما كان الاحتجاج بموجبه في آحاد المسائل مشروطا بالبحث المتخصص عما يمكن أن يوجب إخراج تلك المسألة المراد الاحتجاج لها من مقتضاه كما خرج غيرها، هذا ما دلت عليه نصوص الشرع، وما اتفقت عليه كلمة العلماء، والله أعلم بالصواب.

أدلة القاعدة

أما الاستدلال على القاعدة فنسلك في سبيله طريقين:

الأول: أدلة وجوب البحث قبل الحكم بموجب العام مطلقا

وهذه الأدلة سبقت مستوفاة في قاعدة (العمل بالظواهر) فلا داعي لأعادتها هنا ويمكن الرجوع إليها هناك[٢].

ثانيا: الأدلة على احتياج العام المخصوص إلى البحث قبل العمل به

وهذه يمكن الاستدلال عليها بما يلي:

١. الاتفاق بين العلماء على وجوب ذلك تأصيلا وتطبيقا، كما شرحته أعلاه، وهو اتفاق ينسجم مع المنقول من فعل الصحابة الذي يحتجون بالخاص على العام ويحملونه عليه، مما سبق نقل نماذج منه مرارا، وهذا كله يفيد الإجماع على مقتضى القاعدة، والإجماع حجة، والله أعلم.

٢. أن العام إذا كثرت تخصيصاته يصبح ظنا مجردا، والظن المجرد لا يجوز العمل به، وقد ورد ذمه على لسان الشرع، ما لم يكتسب غلبة، فيناط به العمل

(١) سبق تخريجه في ص[١٠١٧]

(٢)انظر: ص[٨١٣]

حينئذ، وهذه الغلبة لا تحصل له إلا بالبحث عما يعارضه، حتى تطمئن النفس إلى عدمه، فيغلب على الظن العمل بموجبه، وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى هذا الوجه من الاستدلال، بقوله: «الظاهر الذي لا يغلب على الظن انتفاء ما يعارضه، لا يغلب على الظن مقتضاه، فإذا غلب على الظن انتفاء معارضه غلب على الظن مقتضاه، وهذه الغلبة لا تحصل للمتأخرين في أكثر العمومات إلا بعد البحث عن المعارض»[(١)]، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

بما أن هذه القاعدة تعتبر طرفا لقاعدتين سابقتين لها، كما أوضحت، فقد جاءت فروعها آخذة بكلا الطرفين، وقد فرع عليها ابن تيمية في البابين كليهما، باب (العمل بالعام كظاهر من الظواهر)، وباب (تخصيص العام المخصوص كنوع من أنواع العمومات المخصصة) وسأشير هنا إلى شيء من الاثنين باختصار، فأقول:

أولا: مسألة الشروط في العقود

احتج الشيخ بالقاعدة في هذه المسألة على الوجه الذي سبق وصفه في قاعدة (العمل بالظواهر) على أنه يجب قبل الحكم بعموم تحريم الشروط في حديث: (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل) البحث عن مخصصاته المنتشرة، فقد خص منه حديث جابر عندما باع بعيره للنبي ﷺ واشترط حملانه إلى المدينة[(٢)]، كما خص منه حديث عائشة عندما اشترت بريرة على أن تعتقها، كما لا يجوز الحكم بموجب الإباحة العامة للبيوع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ (البقرة ٢٧٥) وقد خصت منه صور كثيرة منها: بيع المنابذة والملامسة وبيوع الغرر، وتلقي الجلب، وغيرها كثير، وعلى هذا يجب عند اشتراط أي شرط، أو عقد

---

(١) المجموع ٢٩/١٦٦-١٦٧

(٢) سبق تخريجه في ص[٨١٦]

أي صفقة، النظر في جزئيات الأدلة المتعلقة بخصوص ذلك العقد وذلك الشرط، فإن وجد مخصوصا خص، إلا بقي على عموم الحل أو الحرمة، وألحق بما يناسبه من الأصول، ومن الصور التي طبقها الشيخ بمقتضى هذه القاعدة قوله: ((فمن ذلك: ما ذكرناه من أنه يجوز لكل من أخرج عينا من ملكه بمعاوضة كالبيع والخلع، أو تبرع كالوقف والعتق - أن يستثني بعض منافعها، فإن كان مما لا يصلح فيه الغرر -كالبيع - فلا بد أن يكون المستثنى معلوما ؛ لما روى البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي عن جابر قال: (بعته - يعني بعيره - من النبي ﷺ واشترطت حملانه إلى أهلي)[1] ؛ فإن لم يكن كذلك كالعتق والوقف، فله أن يستثني خدمة العبد ما عاش سيده أو عاش فلان، ويستثني غلة الوقف ما عاش الواقف، ومن ذلك: أن البائع إذا شرط على المشتري أن يعتق العبد: صح ذلك في ظاهر مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما ؛ لحديث بريرة وإن كان عنهما قول بخلافه))[2].

ثانيا: مسألة مشروعية صلاة ركعتي تحية المسجد في أوقات النهي

خرّج الشيخ هذه المسألة على القاعدة السابقة من حيث كون الحديث الذي ورد فيه الأمر بتحية المسجد عام محفوظ، فهو أرجح من العام المخصوص الذي ورد فيه النهي عن الصلاة في أوقات النهي، وهو يخرّجها كذلك على مقتضى هذه القاعدة بالنظر إلى أن حديث النهي ذلك من العام الذي كثرت تخصيصاته، حيث خص منه صلاة الجنازة، وصلاة الكسوف، وركعتي الطواف، وقضاء الفوائت، والمعادة مع إمام الحي، فغدا ضعيفا لا ينبغي العمل بموجبه قبل النظر في المسألة المعنية هل هي من المخصص أو من المبقى، وقد دل حديث الأمر بتحية المسجد: (إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين)[3] على أنها من ذلك المخصص فوجب العمل به أيضا، وينبغي أن يكون ذلك اتفاقا بناء على هذا

---

(١) سبق تخريجه في ص[٨١٦]

(٢)المجموع ١٦٨/٢٩

(٣) سبق تخريجه في ص[١٠١٥]

التخريج[(١)]، والله أعلم.

(١)انظر: المجموع ٢٢/٢٩٧-٢٩٨، ٢٣/١٨٤-١٨٥، ١٩٤-١٩٥، ٢١٩

المطلب الخامس: قواعد المطلق والمقيد

القاعدة السابعة والعشرون

اللفظ الواحد تختلف دلالته بحسب إطلاقه وتقييده[١]

شرح القاعدة

عرفنا في التمهيد معظم الجوانب التعريفية الضرورية في ما يتعلق بالإطلاق والتقييد، في إطارها الأصولي العام، ورغم أن شيخ الإسلام ابن تيمية يشارك الأصوليين نظرتهم الكلية تلك، كما يشاركونه ما دلت عليه هذه القاعدة من اختلاف دلالة اللفظ في حالاته المختلفة، التي منها حالتي الإطلاق والتقييد، وبذلك جاءت تعريفاتهم وتقسيماتهم التي سبقت في التمهيد ترسيخا لهذا المعنى وتأكيدا له، غير أن هذه القاعدة -في رأيي- تمثل الموقف التيمي المفصل حول القضية -قضية المطلق والمقيد- تحمل في طياتها عناصر هذه الرؤية ومميزاتها، التي تنبث في تضاعيف مؤلفات ابن تيمية، وتجدها بين ثنايا نقاشاته واستدلالاته الأصولية وغير الأصولية، ولهذا رأيت أن أستهل بها قواعده في هذا الباب، وأجمع حولها وإليها ما توصل إليه بحثي مما يشكل رأي ابن تيمية واختياره حول دلالة الإطلاق والتقييد، وما يتعلق بتلك الدلالة، فأقول وبالله التوفيق:

أسس الإطلاق والتقييد عند ابن تيمية

أشرنا سابقا إلى نسبية الإطلاق والتقييد التي نبه عليها الأصوليون لأهميتها، حيث يمكن أن يعتبر اللفظ الواحد مطلقا باعتبار ومقيدا باعتبار، بحسب النظرة التي ينظر إليه بواسطتها، يقول القرافي: «التقييد والإطلاق أمران اعتباريان؛ فقد يكون المقيد مطلقا بالنسبة إلى قيد آخر، كالرقبة المملوكة هي مقيدة بالملك، وهي مطلقة بالنسبة إلى الإيمان، وقد يكون

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣١/١١٣، ٢١/٢٧٦-٢٧٧

المطلق مقيدا كالرقبة مطلقة، وهي مقيدة بالرق»[1]، وهذه النسبية هي أهم ما يركز عليه ابن تيمية في معنى الإطلاق والتقييد كما يراه؛ وعلى هذا الأساس تختلف دلالة اللفظ في كل حالة بحسب إطلاقه وتقييده، وتفصيل هذه النظرة في الأسس التالية:

أولا: يرى ابن تيمية أن المطلق الكلي غير موجود إلا في الأذهان، وافتراضه هو منهج منطقي عقيم، وأساس من الأسس التي يبني عليها القائلون بالمجاز قولهم، وقد عرفنا أن الشيخ لا يوافق على هذا الرأي ولا ذاك؛ وفي سبيل إثبات موقفه هذا يؤكد مرارا أن الإطلاق الكلي (المحض) الخالي من كل قيد أمر لا يمكن إيجاده في الخارج؛ إذ لابد لكل لفظ مستعمل في كلام أن يكون مقيدا بما يحدد المراد منه، بقرائن لفظية أو حالية، وهذا يبين -في رأيه- بطلان التعريف الأصولي للمطلق (بما دل على الماهية من حيث هي هي)، فالماهية لا يمكن أن تكون موجودة في الخارج إلا مرتبطة بوصف أو قرينة ما، تبين المراد بها، وعلى هذا فالوصف الأصولي والفقهي لكلمة ما بالإطلاق والتقييد إنما هو بالنسبة وبالاعتبار لا على الإطلاق، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول: «كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا في الذهن، لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد، ولهذا كان ما يدعونه من تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، وأن التصور هو تصور المعنى الساذج الخالي عن كل قيد لا يوجد، وكذلك ما يدعونه من البسائط التي تتركب منها الأنواع، وأنها أمور مطلقة عن كل قيد لا توجد، وما يدعونه من أن واجب الوجود هو وجود مطلق عن كل أمر ثبوتي لا يوجد، فهذه الصفات المطلقات عن جميع القيود ينبغي معرفتها لمن ينظر في هذه العلوم، فإنه بسبب ظن وجودها ضل طوائف في العقليات والسمعيات، بل إذا قال العلماء: مطلق ومقيد، إنما يعنون به: مطلقا عن ذلك القيد، ومقيدا بذلك القيد، كما يقولون: الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين، ومقيدة في آية القتل، أي مطلقة عن قيد الإيمان، وإلا فقد قيل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المجادلة ٣)، فقيدت بأنها رقبة واحدة،

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص٢٦٦، الذخيرة ١/١٠٠-١٠١

وأنها موجودة وأنها تقبل التحرير، والذين يقولون بالمطلق المحض، يقولون هو الذي لا يتصف بوحدة ولا كثرة، ولا وجود ولا عدم، ولا غير ذلك؛ بل هو (الحقيقة من حيث هي هي)، كما يذكره الرازي تلقيا له عن ابن سينا[1] وأمثاله من المتفلسفة، وقد بسطنا الكلام في هذا الإطلاق والتقيد والكليات والجزئيات في مواضع غير هذا وبينا من غلط هؤلاء في ذلك ما ليس هذا موضعه، وإنما المقصود هنا "الإطلاق اللفظي" وهو أن يتكلم باللفظ مطلقا عن كل قيد، وهذا لا وجود له، وحينئذ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه، ببعض فتكون تلك قيودا ممتنعة الإطلاق))[2].

ثانيا: التقييد عند ابن تيمية يأخذ مظهرين:

الأول: السياق والتركيب الذي وضع فيه اللفظ تقييد له، وهو ما يشير إليه بقوله: ((فإنه إنما تقيد بعد العقد والتركيب، إما في جملة اسمية أو فعلية، من متكلم معروف، قد عرفت عاداته بخطابه؛ وهذه قيود يتبين المراد بها))[3].

الثاني: ما أشار إليه الشيخ بقوله: ((تجريده عن القيود الخاصة قيد؛ ولهذا يقال: للأمر صيغة موضوعة له في اللغة، تدل بمجردها على كونه أمرا، وللعموم صيغة موضوعة له في اللغة، تدل بمجردها على كونه عاما، فنفس التكلم باللفظ مجردا قيد، ولهذا يشترط في دلالته الإمساك عن قيود خاصة، فالإمساك عن القيود الخاصة قيد، كما أن الاسم الذي يتكلم به

---

(١)الحسين بن عبدالله بن سينا، أبو علي، شرف المُلك، الفيلسوف الرئيس، أصله من بلخ ومولده في إحدى قرى بخارى، نشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد وناظر العلماء وتقلد الوزارة في همذان وسار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه وكان قرمطياً باطنياً، صنف كتاب القانون في الطب والشفاء وأسرار الحكمة المشرقية وغيرها، مات بهمذان سنة ٤٢٨هـ . انظر : السير (٥٣١/١٧) – وفيات الأعيان (٢٦٩/١) – الأعلام للزركلي (٢٤١/٢)

(٢)المجموع١٠٦/٧

(٣)المجموع٤١٢/٢٠

لقصد الإسناد إليه، مع تجريده عن العوامل اللفظية فيه، هو المبتدأ الذي يرفع، وسر ذلك تجريده عن العوامل اللفظية، فهذا التجريد قيد في رفعه، كما أن تقييده بلفظ مثل: "كان" و "إن" و "ظننت": يوجب له حكما آخر)) [(١)].

ثالثا: هذا التقييد بمظهريه السابقين هو الذي يتولى بيان دلالة اللفظ، ويسمى أحيانا بالقرينة التي قد تكون لفظية أو حالية، وقد سبق لنا أن ذكرنا دور القرينة في دلالات الألفاظ عند ابن تيمية في قاعدة (بقاء اللغة)، ودور هذه القرينة في رأي ابن تيمية ينحصر في بيانها لمراد المتكلم من لفظه.

وأرحب ميدان يجده ابن تيمية لتطبيق دور هذه القرينة، وبيان أثرها يتمثل في الإضافة اللغوية، بما يضفيه المضاف على المضاف إليه، من تفسير يبين دلالته، ويتحكم في درجتها بين الإطلاق والتقييد، ويتأرجح اللفظ الواحد بين الاثنين بحسب نوعية الإضافة ومعنى المضاف، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول:

((.. هذا اللفظ المضاف لم يوضع ولم يستعمل إلا في هذا المعنى، ولا يفهم منه غيره، بل ولا يحتمل سواه، ولا يحتاج في فهم المراد به إلى قرينة معنوية غير ما ذكر في الإضافة، بل دلالة الإضافة على معناه كدلالة سائر الألفاظ المضافة، فكل لفظ أضيف إلى لفظ دل على معنى يختص ذلك المضاف إليه، فكما إذا قيل: يد زيد ورأسه؛ وعلمه ودينه؛ وقوله وحكمه وخبره: دل على ما يختص به، وإن لم يكن دين زيد مثل دين عمرو؛ بل دين هذا الكفر ودين هذا الإسلام، ولا حكمه مثل حكمه؛ بل هذا الحكم بالجور، وهذا الحكم بالعدل ولا خبره مثل خبره؛ بل خبر هذا صدق وخبر هذا كذب، وكذلك إذا قيل: لون هذا ولون هذا، كان لون كل منهما يختص به، وإن كان هذا أسود وهذا أبيض، فقد يكون اللفظ المضاف واحدا مع اختلاف الحقائق في الموضعين؛ كالسواد والبياض وإنما يميز اللون أحدهما عن الآخر بإضافته إلى ما يميزه، فإن قيل: لفظ الكون والدين والخبر ونحو ذلك عند الإطلاق يعم هذه الأنواع؛ فكانت عامة؛ وتسمى متواطئة؛ بخلاف لفظ الرأس والظهر والجناح؛ فإنها

---

(١) المجموع ٢٠/٤١٣

عند الإطلاق إنما تنصرف إلى أعضاء الحيوان، قيل: فهب أن الأمر كذلك: أليست بالإضافة اختصت؟ فكانت عامة مطلقة، ثم تخصصت بالإضافة أو التعريف؛ فهي من باب اللفظ العام إذا خص بإضافة أو تعريف، وتخصيصه بذلك كتخصيصه بالصفة والاستثناء؛ والبدل والغاية كما يقال: اللون الأحمر، والخبر الصادق، أو قيل: ألف إلا خمسين فقد تغيرت دلالتها بالإطلاق والتقييد»[١].

شرح اختلاف دلالة اللفظ بين الإطلاق والتقييد عند ابن تيمية

وفق هذه الأسس يشرح الشيخ وجه اختلاف دلالة اللفظ في كل حالة من حالتي الإطلاق والتقييد، متخذا مسميات شرعية مختلفة أساسا تطبيقيا لهذا الشرح، وذلك في أثناء مناقشته لمسألة (مسمى الإيمان) التي كانت مجال جدل واسع في علم الكلام، وسأنقل هنا نص كلامه هذا رغم طوله لما يعطيه من بيان واف وشاف حول هذا الأمر بما لا يحتاج بعده منا إلى أي تعليق، يقول رحمه الله:

«فصل: وأما إذا قيد الإيمان فقرن بالإسلام أو بالعمل الصالح، فإنه قد يراد به ما في القلب من الإيمان باتفاق الناس، وهل يراد به أيضا المعطوف عليه، ويكون من باب عطف الخاص على العام، أو لا يكون حين الاقتران داخلا في مسماه؟ بل يكون لازما له على مذهب أهل السنة، أو لا يكون بعضا ولا لازما، هذا فيه ثلاثة أقوال للناس كما سيأتي إن شاء الله، وهذا موجود في عامة الأسماء يتنوع مسماها بالإطلاق والتقييد، مثال ذلك اسم "المعروف" و"المنكر" إذا أطلق كما في قوله تعالى: ﴿يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ (الأعراف ١٥٧)، وقوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ (آل عمران ١١٠)، وقوله: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ (التوبة

---

(١) المجموع ٢٠/٤١٠-٤١١

٧١) يدخل في المعروف كل خير وفي المنكر كل شر.

ثم قد يقرن بما هو أخص منه كقوله: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (النساء ١١٤)، فغاير بين المعروف وبين الصدقة والإصلاح بين الناس -كما غاير بين اسم الإيمان والعمل؛ واسم الإيمان والإسلام- وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت ٤٥) غاير بينهما وقد دخلت الفحشاء في المنكر في قوله: ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (آل عمران ١٠٤) ثم ذكر مع المنكر اثنين في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل٩٠)، جعل البغي هنا مغايرا لهما، وقد دخل في المنكر في ذينك الموضعين.

ومن هذا الباب لفظ " العبادة " فإذا أمر بعبادة الله مطلقا دخل في عبادته كل ما أمر الله به، فالتوكل عليه مما أمر به، والاستعانة به مما أمر به؛ فيدخل ذلك في مثل قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ (الذاريات ٥٦)، وفي قوله: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (النساء ٣٦)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ (البقرة ٢١)، وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ﴾ (الزمر ٢) ﴿قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي ﴿١٤﴾﴾ (الزمر١٤)، وقوله: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ (الزمر ٦٤).

ثم قد يقرن بها اسم آخر كما في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ (الفاتحة ٥)، وقوله: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ (هود ١٢٣)، وقول نوح: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ﴿٣﴾﴾ (نوح ٣)، وكذلك إذا أفرد اسم "طاعة الله" دخل في طاعته كل ما

أمر به، وكانت طاعة الرسول ﷺ داخلة في طاعته، وكذا اسم "التقوى" إذا أفرد دخل فيه فعل كل مأمور به وترك كل محظور. قال طلق بن حبيب[١] : التقوى : أن تعمل بطاعة الله على نور من الله ترجو رحمة الله وأن تترك معصية الله على نور من الله تخاف عذاب الله وهذا كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّـٰتٍ وَنَهَرٍ ﴿٥٤﴾ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ﴿٥٥﴾﴾ (القمر ٥٤-٥٥)، وقد يقرن بها اسم آخر كقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ (الطلاق ٢-٣).

... وكذلك لفظ " البر " إذا أطلق تناول جميع ما أمر الله به، كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾ (الانفطار ١٣-١٤)، وقوله: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ (البقرة ١٨٩)، وقوله: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَـٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّـٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ (البقرة ١٧٧)، فالبر إذا أطلق كان مسماه مسمى التقوى، والتقوى إذا أطلقت كان مسماها مسمى البر، ثم قد يجمع بينهما، كما في

---

(١)طلق بن حبيب الغزي، من أهل البصرة، كان زاهداً عابداً طيب الصوت بالقرآن براً بوالديه يضرب به المثل في العبادة والزهد، قال ابن عيينة : سمعت عبدالكريم يقول : كان طلق لا يركع إذا افتتح سورة البقرة حتى يبلغ العنكبوت .أ.هـ وقال أبو حاتم : صدوق في الحديث وكان يرى الإرجاء . مات طلق قبل المائة وقيل قتله الحجاج مع سعيد بن جبير . انظر : السير (٤/٦٠١) – تهذيب الكمال (١٣/٤٥١) – تهذيب التهذيب (٣/٢٣)

قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة ٢).

وكذلك لفظ "الإثم" إذا أطلق دخل فيه كل ذنب ،وقد يقرن بالعدوان كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة ٢)، وكذلك لفظ "الذنوب" إذا أطلق دخل فيه ترك كل واجب وفعل كل محرم، كما في قوله: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر٥٣)، ثم قد يقرن بغيره كما في قوله: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾ (آل عمران ١٤٧)، وكذلك لفظ "الهدى" إذا أطلق تناول العلم الذي بعث الله به رسوله ﷺ والعمل به جميعا، فيدخل فيه كل ما أمر الله به، كما في قوله: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ (الفاتحة ٦)، والمراد طلب العلم بالحق والعمل به جميعا، وكذلك قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ (البقرة ٢)، والمراد به أنهم يعلمون ما فيه ويعملون به؛ ولهذا صاروا مفلحين، وكذلك قول أهل الجنة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا﴾ (الأعراف ٤٣)، وإنما هداهم بأن ألهمهم العلم النافع والعمل الصالح.

ثم قد يقرن الهدى إما بالاجتباء، كما في قوله: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٨٧﴾ (الأنعام ٨٧)، وكما في قوله: ﴿شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ۚ ٱجْتَبَىٰهُ وَهَدَىٰهُ﴾ (النحل ١٢١) ﴿ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ۝١٣﴾ (الشورى ١٣)، وكذلك قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ (الفتح٢٨)، والهدى هنا هو الإيمان، ودين الحق هو الإسلام، وإذا أطلق الهدى كان كالإيمان المطلق، يدخل فيه هذا وهذا.

ولفظ "الضلال" إذا أطلق تناول من ضل عن الهدى، سواء كان عمدا أو جهلا، ولزم أن يكون معذبا كقوله: ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا۟ ءَابَآءَهُمْ ضَآلِّينَ ۝٦٩ فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ

﴿ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾ رَبَّنَآ ءَاتِهِمۡ ضِعۡفَيۡنِ مِنَ ٱلۡعَذَابِ وَٱلۡعَنۡهُمۡ لَعۡنٗا كَبِيرٗا ﴿٦٨﴾﴾ (الأحزاب٦٧-٦٨)، وقوله: ﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا﴾ (الصافات ٦٩-٧٠)، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ (طه١٢٣)، ثم قد يقرن بالغي والغضب كما في قوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾﴾ (النجم ٢)، وفي قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾ (الفاتحة٧)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلۡمُجۡرِمِينَ فِي ضَلَٰلٖ وَسُعُرٖ ﴿٤٧﴾﴾ (القمر ٤٧)، وكذلك لفظ "الغي" إذا أطلق تناول كل معصية لله كما في قوله عن الشيطان: ﴿وَلَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ ﴿٤٠﴾﴾ (الحجر ٣٩-٤٠)، وقد يقرن بالضلال كما في قوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾﴾ (النجم ٢).

وكذلك اسم "الفقير" إذا أطلق دخل فيه المسكين، وإذا أطلق لفظ "المسكين" تناول الفقير، وإذا قرن بينهما فأحدهما غير الآخر، فالأول كقوله: ﴿وَإِن تُخۡفُوهَا وَتُؤۡتُوهَا ٱلۡفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ (البقرة ٢٧١) وقوله: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ﴾ (المائدة ٨٩)، والثاني كقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ (التوبة ٦٠).

و"هذه الأسماء" التي تختلف دلالتها بالإطلاق والتقييد، والتجريد والاقتران، تارة يكونان إذا أفرد أحدهما: أعم من الآخر كاسم "الإيمان" و"المعروف" مع العمل ومع الصدق؛ و"كالمنكر" مع الفحشاء ومع البغي ونحو ذلك، وتارة يكونان متساويين في العموم والخصوص كلفظ "الإيمان" و"البر" و"التقوى" ولفظ "الفقير" و"المسكين"، فأيها أطلق تناول ما يتناوله الآخر؛ وكذلك لفظ "التلاوة" فإنها إذا أطلقت في مثل قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ (البقرة ١٢١)، تناولت العمل به كما فسره بذلك

الصحابة والتابعون، مثل: ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وغيرهم، قالوا: يتلونه حق تلاوته، يتبعونه حق اتباعه، فيحلون حلاله ويحرمون حرامه، ويعملون بمحكمه، ويؤمنون بمتشابهه ... وكذلك لفظ اتباع ما أنزل الله يتناول جميع الطاعات، كقوله: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ﴾ (الأعراف ٣)، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣﴾ (طه ١٢٣)، وقوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ (الأنعام ١٥٣)، وقد يقرن به غيره كقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٞ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُواْ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٥٥﴾ (الأنعام ١٥٥)، وقوله: ﴿ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٠٦﴾ (الأنعام ١٠٦)، وقوله: ﴿وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَٱصۡبِرۡ حَتَّىٰ يَحۡكُمَ ٱللَّهُۚ وَهُوَ خَيۡرُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ١٠٩﴾ (يونس ١٠٩).

وكذلك لفظ "الأبرار" إذا أطلق دخل فيه كل تقي من السابقين والمقتصدين، وإذا قرن بالمقربين كان أخص، قال تعالى في الأول: ﴿إِنَّ ٱلۡأَبۡرَارَ لَفِي نَعِيمٖ ١٣ وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ ١٤﴾ (الانفطار ١٣-١٤)، وقال في الثاني: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡأَبۡرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ ١٨ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ١٩ كِتَٰبٞ مَّرۡقُومٞ ٢٠ يَشۡهَدُهُ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ٢١﴾ (المطففين ١٨-٢١)، وهذا باب واسع يطول استقصاؤه، وهو من أنفع الأمور في معرفة دلالة الألفاظ مطلقا، وخصوصا ألفاظ الكتاب والسنة، وبه تزول شبهات كثيرة، كثر فيها نزاع الناس، من جملتها "مسألة الإيمان والإسلام"، فإن النزاع في مسماهما أول اختلاف وقع، افترقت الأمة لأجله، وصاروا مختلفين في الكتاب والسنة، وكفر بعضهم بعضا، وقاتل بعضهم بعضا، كما قد بسطنا هذا في مواضع أخر؛ إذ المقصود هنا بيان شرح كلام الله ورسوله ﷺ، على وجه يبين أن الهدى كله مأخوذ من كلام الله ورسوله ﷺ، بإقامة الدلائل الدالة، لا بذكر الأقوال

التي تقبل بلا دليل، وترد بلا دليل، أو يكون المقصود بها نصر غير الله والرسول ﷺ، فإن الواجب أن يقصد معرفة ما جاء به الرسول ﷺ واتباعه، بالأدلة الدالة على ما بينه الله ورسوله ﷺ))، انتهى كلامه رحمه الله[١].

أدلة القاعدة

لا يحتاج الشيخ إلى كبير عناء لإثبات مضمون هذه القاعدة بعد الشرح والبيان المستفيض أعلاه، والذي ساق فيه جمهرة من نصوص الكتاب والسنة التي تؤكد كلها على ما نصت ودلت عليه، من أن اللفظ تختلف دلالته في حالتي الإطلاق والتقييد، ولكنه يؤكد ذلك أيضا بأمرين آخرين:

الأول: ظهور الأمر المدلول عليه في القاعدة، وجلاؤه بحيث يقر به كل أحد، ولا يكاد يعرف له مخالف بين العقلاء جميعا، فلا يسوغ دفعه في كلام كل أحد؛ كما يقول بعدما أفاض في أمثلة طويلة من ذلك القبيل: ((مَا ذُكِرَ مِنْ تنَوُّعِ دَلالـةِ اللفْظِ بالإِطْلاقِ وَالتقْيِيدِ فِي كَلامِ اللهِ وَرَسُولِهِ ﷺ وَكَلامِ كُل أَحَدٍ؛ بيِّنٌ ظَاهِرٌ لا يُمْكِنُ دَفْعُهُ))[٢].

الثاني: أن القول بمقتضى هذه القاعدة ضرورة لغوية، ومدلولها من المسلمات العقلية الاضطرارية، وهذا ما يشير إليه بقوله: ((وكل كلام اتصل بما يقيده فإنه يجب اعتبار ذلك المقيد دون إطلاقه أول الكلام، بيان المقدمة الأولى: أن هذه الجملة وهي قوله: على أنه من توفي منهم، في موضع نصب على الحال، والحال صفة في المعنى، والصفة مقيدة للموصوف، وإن شئت قلت: لأنه جار ومجرور متصل بالفعل، والجار والمجرور مفعول في النفي، وذلك مقيد للفعل، وإن شئت قلت: لأنه كلام لم يستقل بنفسه فيجب ضمه إلى ما قبله، وإن شئت قلت: لأن الكلام الأول لم يسكت عليه المتكلم حتى وصله بغيره، وصلة الكلام مقيدة له،

---

(١) المجموع ٧/١٦٢-١٧٠

(٢) المجموع ٧/٨٧

وكل هذه القضايا معلومة بالاضطرار في كل لغة»[١].

من فروع وتطبيقات القاعدة

كذلك فرع الشيخ على القاعدة فروعا كثيرة تعد تلك الأمثلة طرفا منها، وإن في جانبها الأصولي، وهناك تطبيقات متعددة نذكر منها ما يلي:

أولا: الرجوع إلى ألفاظ العاقدين في الإطلاق والتقييد

يرى ابن تيمية -كغيره من الفقهاء- أن لفظ العاقد في جميع العقود، هو المرجع في معرفة مراده، فتستفاد منه سائر الدلالات اللفظية، ومنها الإطلاق والتقييد، ويعتبر المطلق من لفظه مطلقا، والمقيد منه مقيدا بما قيده به، ولا يجوز أن يفسر لفظه بخلاف ما دل عليه في كل حال لاختلاف دلالته على مراده باختلاف حالات اللفظ، ومعرفة مراده هي المطلوب كما عرفنا، يقول الشيخ: «قال الفقهاء: يرجع إلى لفظ الواقف في الإطلاق والتقييد؛ ولهذا لو كان أول الكلام مطلقا أو عاما، ووصله المتكلم بما يخصه أو يقيده، كان الاعتبار بذلك التقييد والتخصيص، فإذا قال: وقفت على أولادي كان عاما، فلو قال الفقراء أو العدول أو الذكور، اختص الوقف بهم؛ وإن كان أول كلامه عاما»[٢].

وسواء كان مراد العاقد هذا من لفظه حقا أو باطلا؛ يفسر لفظه بموجب هذا المراد، مطلقا أو مقيدا عاما أو خاصا، ثم يعطى ما يستحقه من حكم شرعي -بحسب ذلك- من صحة أو بطلان، وحل أو حرمة، وهذا ما يقرره الشيخ بقوله: «ومن قال من الفقهاء: إن شروط الواقف نصوص كألفاظ الشارع فمراده أنها كالنصوص في الدلالة على مراد الواقف؛ لا في وجوب العمل بها: أي أن مراد الواقف يستفاد من ألفاظه المشروطة؛ كما يستفاد مراد الشارع من ألفاظه؛ فكما يعرف العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والتشريك والترتيب في الشرع من ألفاظ الشارع، فكذلك تعرف في الوقف من ألفاظ الواقف، مع أن التحقيق في

---

(١) المجموع ٣١/١٠٠

(٢) المجموع ٣١/١٠١

هذا أن لفظ الواقف ولفظ الحالف والشافع والموصي وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها؛ سواء وافقت العربية العرباء؛ أو العربية المولدة؛ أو العربية الملحونة؛ أو كانت غير عربية وسواء وافقت لغة الشارع؛ أو لم توافقها؛ فإن المقصود من الألفاظ دلالتها على مراد الناطقين بها؛ فنحن نحتاج إلى معرفة كلام الشارع؛ لأن معرفة لغته وعرفه وعادته تدل على معرفة مراده وكذلك في خطاب كل أمة وكل قوم؛ فإذا تخاطبوا بينهم في البيع والإجارة، أو الوقف أو الوصية أو النذر أو غير ذلك بكلام رجع إلى معرفة مرادهم وإلى ما يدل على مرادهم من عادتهم في الخطاب؛ وما يقترن بذلك من الأسباب، وأما أن تجعل نصوص الواقف أو نصوص غيره من العاقدين كنصوص الشارع في وجوب العمل بها؛ فهذا كفر باتفاق المسلمين؛ إذ لا أحد يطاع في كل ما يأمر به من البشر -بعد رسول الله ﷺ- والشروط إن وافقت كتاب الله كانت صحيحة، وإن خالفت كتاب الله كانت باطلة، كما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه خطب على منبره وقال: (ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط كتاب الله أحق؛ وشرط الله أوثق)(١)، وهذا الكلام حكمه ثابت في البيع والإجارة والوقف وغير ذلك باتفاق الأئمة، سواء تناوله لفظ الشارع، أو لا؛ إذ الأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أو كان متناولا لغير الشروط في البيع بطريق الاعتبار عموما معنويا، وإذا كانت شروط الواقف تنقسم إلى صحيح وباطل: بالاتفاق؛ فإن شرط فعلا محرما ظهر أنه باطل؛ فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإن شرط مباحا لا قربة فيه، كان أيضا باطلا؛ لأنه شرط شرطا لا منفعة فيه، لا له ولا للموقوف عليه؛ فإنه في نفسه لا ينتفع إلا بالإعانة على البر والتقوى))(٢).

---

(١) سبق تخريجه في ص[٩١٨]

(٢)المجموع ٣١/٤٧-٤٨

ثانيا: اختلاف أحوال العقد بين الإطلاق والتقييد

يرى ابن تيمية أن العقود لها حالات إطلاق وتقييد، ويختلف حكمها باختلاف هذه الأحوال، وتظهر ثمرة هذا الاختلاف خاصة في الشروط الواردة على العقود، فما خالف منها مطلق العقد، غير ما خالف العقد المطلق، فالأول لا يصح لأنه يعود على العقد بالبطلان؛ لمنافاته له في صورته الكلية في حالة الإطلاق والتقييد، وأما الثاني فهو صحيح طالما تعلق به غرض صحيح ولم يخالف الشرع؛ لأن مخالفته للعقد المطلق لا يلزم منها بطلان العقد؛ إذ لا يعدو الشرط في هذه الحالة أن يكون قيدا واردا على العقد ومقيدا لإطلاقه، وذلك أمر طبيعي في كل قيد كما عرفنا، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول: «العقد له حالان: حال إطلاق وحال تقييد؛ ففرق بين العقد المطلق، وبين المعنى المطلق من العقود، فإذا قيل: هذا شرط ينافي مقتضى العقد، فإن أريد به: ينافي العقد المطلق، فكذلك كل شرط زائد، وهذا لا يضره، وإن أريد ينافي مقتضى العقد المطلق والمقيد، احتاج إلى دليل على ذلك؛ وإنما يصح هذا إذا نافى مقصود العقد، فإن العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صوره، وشرط فيه ما ينافي ذلك المقصود، فقد جمع بين المتناقضين، بين إثبات المقصود ونفيه فلا يحصل شيء، ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق؛ بل هو مبطل للعقد عندنا»[١].

ثالثا: مسائل متفرقة

١. الطلاق المقيد بالعوض لا يعتبر من الطلاق الصريح ولا الكناية؛ بل هو فسخ وخلع؛ لأنه مقيد بما يخصه بهذا المعنى فلا يفسر بغيره إلا بدليل؛ لأن اللفظ تختلف دلالته مقيدا عن دلالته مطلقا، وعلى هذا فلا تترتب عليه أحكام الطلاق من رجعة وعدة وعدد، يقول الشيخ: «وهذا القول الذي ذكرناه من أن الخلع فسخ تبين به المرأة بأي لفظ كان: هو الصحيح الذي عليه تدل النصوص والأصول، وعلى هذا فإذا فارق المرأة بالعوض عدة مرات كان له أن يتزوجها؛ سواء كان بلفظ الطلاق أو غيره، وإذا قيل: الطلاق صريح في إحدى الثلاث فلا يكون كناية في الخلع، قيل:

---

(١) المجموع ٢٩/١٥٦

إنما الصريح اللفظ المطلق، فأما المقيد بقيد يخرجه عن ذلك: فهو صريح في حكم المقيد كما إذا قال: أنت طالق من وثاق، أو من الهموم والأحزان؛ فإن هذا صريح في ذلك؛ لا في الطلاق من النكاح، وإذا قال: أنت طالق بألف، فقالت: قبلت، فهو مقيد بالعوض، وهو صريح في الخلع؛ لا يحتمل أن يكون من الثلاث ألبتة؛ فإذا نوى أن يكون من الثلاث، فقد نوى باللفظ ما لا يحتمله، كما لو نوى بالخلع أن تحرم عليه حتى تنكح زوجا غيره، فنيته هذا الحكم باطل، كذلك نيته أن يكون من الثلاث باطل، وكذلك لو نوى بالظهار الطلاق، أو نوى بالإيلاء الطلاق مؤجلا))[١].

٢. لا تصح تسمية الحجر الأسود بـ(يمين الله) مطلقا بلا قيد، لأن التسمية لم تأت في الحديث مطلقة؛ بل جاءت مقيدة، بالإضافة إلى الأرض، بقوله: (يمين الله في الأرض)، والمقيد يختلف حكمه ودلالته عن المطلق، وفي هذا يقول ابن تيمية: ((روي عن النبي ﷺ بإسناد لا يثبت، والمشهور إنما هو عن ابن عباس قال: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه)[٢] ومن تدبر اللفظ المنقول تبين له أنه لا إشكال فيه، إلا على من لم يتدبره؛ فإنه قال: (يمين الله في الأرض) فقيده بقوله (في الأرض) ولم يطلق فيقول يمين الله، وحكم اللفظ المقيد يخالف حكم اللفظ المطلق))[٣].

٣. الكلام المطلق، غير الكلام المقيد بحديث النفس، ولا يصح اعتبار هذا هذا فكل واحد منهما له حكمه، فالكلام المطلق يشمل المسموع والمنطوق، وحديث النفس قد لا يكون كذلك، ولهذا لا يصح الاستدلال بالنصوص الوارد فيها حديث النفس

---

(١)المجموع ٣٢/٣٠٩

(٢) سبق تخريجه في ص[٨٣١]

(٣)المجموع ٦/٣٩٧

على مقولة أن الكلام نفسي، كما تقول به بعض الفرق، وهذا ما يعنيه ابن تيمية حين يقول: ((ويشبه ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ (المجادلة ٨)، فإن القائلين بأن الكلام المطلق كلام النفس استدلوا بهذه الآية، وأجاب عنها أصحابنا وغيرهم بجوابين: "أحدهما" أنهم قالوا بألسنتهم قولا خفيا، و"الثاني" أنه قيده بالنفس، وإذا قيد القول بالنفس فإن دلالة المقيد خلاف دلالة المطلق، وهذا كقوله ﷺ: (إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به)[1]؛ فقوله حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به، دليل على أن حديث النفس ليس هو الكلام المطلق، وأنه ليس باللسان، وقد احتج بعض هؤلاء بقوله: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ١٣﴾ (الملك ١٣)، وجعلوا القول المسر في القلب دون اللسان؛ لقوله: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾، وهذه حجة ضعيفة جدا؛ لأن قوله: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓ﴾، يبين أن القول يسر به تارة، ويجهر به أخرى، وهذا إنما هو فيما يكون في القول الذي هو بحروف مسموعة، وقوله بعد ذلك: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾، من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، فإنه إذا كان عليما بذات الصدور، فعلمه بالقول المسر والمجهور به أولى، ونظيره قوله: ﴿سَوَآءٞ مِّنكُم مَّنۡ أَسَرَّ ٱلۡقَوۡلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنۡ هُوَ مُسۡتَخۡفِۭ بِٱلَّيۡلِ وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ ١٠﴾ (الرعد ١٠)))[2].

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٣٦]

(٢)المجموع ١٥/ ٣٥

القاعدة الثامنة والعشرون

لا يجوز اعتبار الكلام المقيد دون مطلقه[1]

شرح القاعدة

تأتي هذه القاعدة في الجانب الحكمي للإطلاق والتقييد، كما جاءت السابقة في الجانب التعريفي، وهناك جوانب متعددة يعالجها الأصوليون في حكم المطلق والمقيد، وتتأثر بمواقفهم منها تفريعاتهم وتطبيقاتهم الفقهية وغير الفقهية، ولابن تيمية ضمن مدرسته الأصولية المتميزة آراؤه في هذا الجانب أيضا، وفي هذه القاعدة تسنح الفرصة لتناول ودراسة هذه الآراء بقدر من التفصيل المناسب للمقام.

فحتى نعطي القاعدة حقها من الشرح، يجب أن نلم بأطراف المسألة الأصولية التي تعتبر قضية القاعدة ضمن مفرداتها، من خلال وجهة النظر الأصولية، ومن ثم يتبين لنا أبعاد رأي ابن تيمية ونظرته في الموضوع؛ وعليه سيكون حديثنا حولها وفق ما يلي:

حكم المطلق والمقيد عند الأصوليين

يعتبر الأصوليون باب المطلق والمقيد فرعا لباب العام والخاص، يجري على نسقه، وتنطبق عليه جل أحكامه، ولهذا كثيرا ما يقرنون بينهما في الذكر والحكم، وذلك ظاهر جدا في كتابات ابن تيمية على وجه الخصوص، وقد سبقت على ذلك أمثلة، وهذا الارتباط العضوي القائم بين البابين هو ما جعلهم يعتبرون مسائلهما متداخلة، للدرجة التي تجعل ما يذكر من مسائل أحد البابين مغنيا عن الآخر، كما فعل الآمدي حين فرغ من تعريف المطلق والمقيد ثم قال: «وإذا عرف معنى المطلق والمقيد فكل ما ذكرناه في مخصصات العموم، من المتفق عليه والمختلف فيه، والمزيف والمختار، فهو بعينه جار في تقييد المطلق، فعليك باعتباره

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣١/١٠٠، ١١٢

ونقله إلى هاهنا، ونزيد مسألة أخرى))(١)، وبهذا لا نحتاج إلا أن نستحضر جملة تلك المسائل التي ناقشناها في باب العام والخاص آنفاً، من أمثال العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، ونظيرها العمل بالمطلق قبل البحث عن المقيد، وحجية المطلق بعد التقييد، في مقابل العام بعد التخصيص، ونحو ذلك.

ولكن ثمة مسألة محورية في حكم الإطلاق والتقييد عند الأصوليين، هي التي أشار إليها الآمدي (بالأخرى) أعلاه، وهي (متى يعمل بكل من المطلق والمقيد؟ ومتى يحمل أحدهما على الآخر؟)، حيث يتفق الأصوليون على أن اللفظ المطلق يعمل به على إطلاقه ما لم يرد له تقييد، كما أن المقيد يعمل به مقيدا إذا لم يرد مطلقا في موضع آخر، يقول الشوكاني: ((اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقا لا مقيدا حمل على إطلاقه، وان ورد مقيدا حمل على تقييده))(٢).

وأما عندما يرد مطلقا في موضع، ومقيدا في موضع آخر، ففي هذه الحالة يختلف حكمه بحسب اعتبارات تختلف فيها أنظار الأصوليين، فيقسمون المطلق والمقيد في هذه الحال إلى أقسام، لكل منها حكمه، وهي:

القسم الأول: أن يختلف المطلق والمقيد في السبب والحكم، كتقييد الشهادة بالعدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق ٢)، وإطلاق رقبة الظهار في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾ (المجادلة ٣).

وفي هذا القسم لا يحمل أحدهما على الآخر، بل يبقى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده، وهذا باتفاق الأصوليين كما حكاه القرافي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، والكيا الهراسي، وابن برهان، والآمدي، وغيرهم(٣).

---

(١) الإحكام للآمدي ٢/٦

(٢) إرشاد الفحول ١/٢٧٩

(٣) انظر: الذخيرة ١/١٠٠، البحر المحيط ٣/٤١٧، الإحكام للآمدي ٢/٦، البرهان ١/٢٨٩، المحصول

القسم الثاني: أن يتفق المطلق والمقيد في السبب والحكم، كإطلاق الإبل في حديث: (في الإبل في خمس منها شاة)[١] وتقييدها في حديث: (في الإبل السائمة في كل أربعين بنت لبون)[٢] وكإطلاق الولي والشهود في حديث: (لا نكاح إلا بولي وشاهدين)[٣] وتقييدهما في الحديث الآخر: (لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل)[٤].

وفي هذا القسم يحمل المطلق على المقيد، بالاتفاق كذلك، وقد نقل الاتفاق في هذا القسم القاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الوهاب[٥] ، وابن فورك والكيا الطبري،

لابن العربي ١٠٨/١ ، كشف الأسرار ٢٨٧/٢

(١)جزء من حديث أبي بكر في الزكاة عند البخاري وقد تقدم في ص[٦٥١]

(٢)أخرجه أبو داود برقم (١٥٧٥)، والدارمي (٤٨٦/١) وابن أبي شيبة (١٢٢/٣)، وعبد الرزاق (١٨/٤) والحاكم (٥٥٥/١) والبيهقي (١٠٥/٤) وأحمد (٢/٥ ، ٤) من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، بلفظ: "في كل إبل سائمة في كل أربعين بنت لبون، ولا يفرق إبل على حسابها، من أعطاها مؤتجرا فله أجرها، ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا عز وجل، وليس لآل محمد منها شيء"، قال الحاكم: صحيح، ووافقه الذهبي، وقال الألباني: "حسن" (الإرواء ٢٦٣/٣)

(٣) سبق تخريجه في ص[٦٦٠]

(٤) من ألفاظ الحديث السابق وقد مر تخريجه بجميع ألفاظه ومنها هذا اللفظ في ص[٦٦٠]

(٥)عبدالوهاب بن علي بن نصر التغلبي، أبو محمد، قاضٍ من فقهاء المالكية، له نظم ومعرفة بالأدب، ولد ببغداد وولي القضاء بالعراق، ثم توجه إلى مصر والتقى في طريقه بأبي العلاء المعري في معرة النعمان واستضافه، ولما وصل مصر تولى القضاء بها وحمل لواء العلم فيها وذاع صيته في ربوعها ولكن إقامته بها لم تطل فقد مات بعد مقدمه إليها بشهر، صنف (النصر لمذهب مالك) و (المعونة) و (شرح المدونة) وغيرها، توفي سنة ٤٢٢هـ . انظر : وفيات الأعيان (١٠٤/٢) – السير (٤٢٩/١٧) – الأعلام

وغيرهم[١].

وقال ابن برهان في "الأوسط": اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، والصحيح من مذهبهم أنه يحمل، ونقل أبو زيد الحنفي وأبو منصور الماتريدي في تفسيره أن أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة، وإنما اضطرب موقفهم هنا لارتباط المسألة هنا بالمفهوم الذي لا يحتجون به، كما سبق، فالقيد هنا من مفهوم الصفة وهو عندهم ليس حجة، ولذلك خرج عنهم[٢].

قال الشوكاني: حكى الطرسوسي[٣] الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة، وفيه نظر؛ فان من جملة من نقل الاتفاق القاضي عبد الوهاب وهو من المالكية، ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين المتفقين، فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق، أي دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد، وقيل إنه يكون نسخا، أي دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق، والأول أولى، وظاهر إطلاقهم أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدما أو متأخرا أو جهل السابق؛ فانه يتعين الحمل كما حكاه الزركشي[٤].

للزركلي (١٨٤/٤)

(١)انظر: البحر المحيط ٤١٧/٣، الإحكام للآمدي ٦/٢، البرهان ٢٨٩/١

(٢)انظر: البحر المحيط ٤١٨/٣، إرشاد الفحول ٢٧٩/١، كشف الأسرار ٢٨٧/٢

(٣)هو الطرطوشي وتسميه بعد المصادر الطرسوسي : أبو بكر محمد بن وليد الفهري، يعرف بابن أبي رندقة، من كبار علماء المالكية المتقدمين، تفقه على أبي الشاشي وصحب أبا الوليد الباجي وكان يرد على الغزالي، وسكن الإسكندرية وسمع ببغداد، ومن تلاميذه القاضي ابن العربي، قال ابن بشكوال : "كان إماماً ديناً ورعاً متواضعاً" وله كتاب في البدع وتعليقة على مذهب الإمام مالك و (العمد) في الأصول، توفي سنة ٥٢٠هـ. انظر : العبر (٤٨/٤) — مرآة الجنان (٢٢٥/٣) — السير (٤٩٤/١٩)

(٤)انظر: البحر المحيط ٤١٨/٣، إرشاد الفحول ٢٧٩/١

القسم الثالث: أن يختلف المطلق والمقيد في السبب دون الحكم، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار بقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ (المجادلة ٣)، وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء ٩٢)، فالحكم واحد وهو وجوب الإعتاق في الظهار والقتل، مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين.

وهذا القسم هو موضع الخلاف بين الأصوليين، وفيه مذاهب:

١. فذهب كافة الحنفية إلى عدم جواز تقييد المطلق بالمقيد هنا، وحكاه القرافي والقاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية(١).

٢. وذهب جمهور الشافعية إلى حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة بموجب اللفظ وبمقتضى اللغة، نسبه إلى جمهورهم الماوردي والروياني(٢)، والقاضي عبد الوهاب(٣)، وهو اختيار بعض الحنابلة كالقاضي أبي يعلى(٤).

٣. وذهب جماعة من محققي الشافعية وجمهور الحنابلة إلى أنه يجوز تقييد المطلق

---

(١)انظر: كشف الأسرار ٢/٢٨٧، فواتح الرحموت ١/٣٦٥، الذخيرة ١/١٠١، شرح تقيح الفصول ص٢٦٦

(٢)عبدالواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد الروياني، أبو المحاسن، الفقيه الشافعي، من رؤوس الأفاضل في أيامه مذهباً وأصولاً وخلافاً، ولد سنة ٤١٥هـ، تفقه على أبيه وجده ببلده، وارتحل في طلب الحديث والفقه جميعاً، وبرع في الفقه ومهر وناظر وصنف التصانيف الباهرة منها (البحر) و (مناصيص الشافعي) و (الكافي) وغير ذلك، توفي سنة ٥٠١هـ وقيل ٥٠٢هـ. انظر: طبقات السبكي (١٩٣/٧) – السير (٢٦٠/١٩) – وفيات الأعيان (٩٤/٢) – الأنساب (١٠٦/٣)

(٣)انظر: البحر المحيط ٣/٤٢٠، الإحكام للآمدي ٢/٧، إرشاد الفحول ١/٢٧٩

(٤)انظر: العدة ٢/٦٣٨، روضة الناظر ٢/ ١٩٤

بالقياس على ذلك المقيد، وليس بموجب اللفظ واللغة، فإن حصل القياس الصحيح بجامع معتبر ثبت التقييد، وإلا فلا[١].

قال في المسودة: «فأما حمله عليه قياسا فجائز عندنا»[٢].

قال الرازي في ترجيح هذا القول: «واعلم أن صحة هذا القول إنما تثبت إذا أفسدنا القولين الأولين، أما الأول: يعني مذهب جمهور الشافعية فضعيف جدا؛ لأن الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة، وأوجبت في كفارة الظهار رقبة كيف كانت، لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر، فعلمنا أن تقييد أحدهما لا يقتضي تقييد الآخر لفظا، وقد احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة، وبأن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة، وأطلقت في سائر الصور، حملنا المطلق على المقيد، فكذا ههنا، والجواب عن الأول: بأن القرآن كالكلمة الوحدة في أنها لا تتناقض لا في كل شيء، وإلا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد، وعن الثاني: أنا إنما قيدناه بالإجماع، وأما القول الثاني: يعني مذهب الحنفية فضعيف؛ لأن دليل القياس وهو أن العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور»[٣].

قال إمام الحرمين الجويني في دفع ما قالوه من أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد: «وهذا من فنون الهذيان؛ فان قضايا الألفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة، لبعضها حكم التعلق والاختصاص، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام

(١)انظر: الإحكام للآمدي ٧/٢، نهاية السول ٥٠٥/٢، البحر المحيط ٤٢١/٣، إرشاد الفحول ٢٧٩/١، روضة الناظر ١٩٤/٢، شرح الكوكب المنير ٤٠٢/٣، المسودة ص١٤٥، التمهيد ١٨١/٢

(٢)المسودة ص١٤٥

(٣)المحصول للرازي ٤٥٩/١

واحد، مع العلم بأن كتاب الله فيه النفي والإثبات والأمر الزجر والأحكام المتغايرة، فقد ادعى أمرا عظيما»[(١)].

قال الشوكاني: «ولا يخفاك أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد، يقتضي حصول التناسب بينهما بجهة الحمل، ولا نحتاج في مثل ذلك إلى هذا الاستدلال البعيد فالحق ما ذهب إليه القائلون بالحمل»[(٢)].

٤. مذهب لبعض الشافعية: وهو أن حكم المطلق بعد المقيد من جنسه موقوف على الدليل، فان قام الدليل على تقييده قيد، وإن لم يقم الدليل صار كالذي لم يرد فيه نص فيعدل عنه إلى غيره من الأدلة، قال الزركشي: وهذا أفسد المذاهب؛ لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائدا إليها ولا يعدل إلى غيره[(٣)].

٥. مذهب خامس: وهو أن يعتبر أغلظ الحكمين في المقيد؛ فان كان حكم المقيد أغلظ حمل المطلق على المقيد، ولا يحمل على إطلاقه إلا بدليل؛ لأن التغليظ إلزام وما تضمنه الإلزام لا يسقط التزامه باحتمال، قال الماوردي: وهذا أولى المذاهب[(٤)]، قال الشوكاني: «بل هو أبعدها من الصواب»[(٥)].

حكم المطلق والمقيد عند ابن تيمية

وأما رأي ابن تيمية في القضية فهو خصوص ما تختصره القاعدة محل الدراسة، وتأتي في عمقه البياني، فقد تناول الشيخ هذا المبدأ الأصولي الهام، وهو في سياق إقرار مسألة فقهية

---

(١)البرهان ١/ ٢٩٠

(٢)إرشاد الفحول ١/ ٢٨٠

(٣)انظر: البحر المحيط ٣/ ٤٢١-٤٢٢

(٤)انظر: البحر المحيط ٣/ ٤٢٣، إرشاد الفحول ١/ ٢٨٠

(٥)إرشاد الفحول ١/ ٢٨٠

تتعلق ببعض جوانب التفسير اللفظي، فاستطرد وهو يوطئ لهذه المسألة بإيراد هذه القاعدة، التي نجد فيها ما يمكن أن نسميه: التصور العام لحكم المطلق والمقيد عند ابن تيمية، حيث يتناول الشيخ فيها المسألة الأساسية في حكم المطلق والمقيد، والتي انصب عليها اهتمام الأصوليين كما سبق، وهي مسألة حمل المطلق على المقيد، وتقوم رؤية ابن تيمية فيها – حسب ما بدا لي– على أسس، يمكن أن أجملها فيما يلي:

أولا: التفريق بين الكلام المتصل وغير المتصل

يقسم الشيخ الكلام في باب الإطلاق والتقييد إلى ثلاثة أقسام:

١. كلام واحد متصل بعضه ببعض اتصالا تاما، لا يستقل جزء منه عن جزء، وهو ما أشار إليه بقوله: «أن يكون كلام واحد متصل بعضه ببعض، آخره مقيد لأوله: مثل ما لو قال: (الماء طهور لا ينجسه شيء إذا بلغ قلتين) أو يقول: (الماء طهور إذا بلغ قلتين لا ينجسه شيء) أو يقول: (في كل خمس من الإبل شاة وفي عشر شاتان تجب هذه الزكاة في الإبل السائمة) كما قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ (النساء ٢٥)، فأطلق وعمم، ثم قال في آخره: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ (النساء ٢٥)، فإنه لا خلاف بين الناس أن هذا الكلام لا يؤخذ بعموم أوله، بل إنما تضمن طهارة القلتين فصاعدا، ووجوب الزكاة في السائمة»[١].

٢. كلام شبه متصل، يرتبط بعضه ببعض ارتباطا جزئيا، وهو ما أشار إليه بقوله: «كلامان من متكلم واحد أو في حكم الواحد، وإنما ذكرنا ذلك ليدخل فيه إذا كان أحدهما كلام الله والآخر كلام رسوله ﷺ؛ فإن حكم

(١) المجموع ٣١/١٠٨–١٠٩

ذلك حكم ما لو كانا جميعا من كلام الله أو كلام رسوله ﷺ، مثل قولهﷺ: (الماء طهور لا ينجسه شيء)[١]، مع قوله: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث)[٢]، فإن المتكلم بهما واحد ﷺ وهما كلامان ... وكذلك قوله في كتاب الصدقة الذي أخرجه أبو بكر: (في الإبل في خمس منها شاة)[٣] إلى آخره، مع قوله في حديث آخر: (في الإبل السائمة في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة)[٤] ونظائره كثيرة))[٥].

٣. كلام منفصل انفصالا تاما، ويستقل كل جزء منه بدلالته، ولا يجب ارتباط بعضه ببعض، وهو ما أشار إليه بقوله: ((أن يكون في كلام متكلمين لا يجب اتحاد مقصودهما: مثل شاهدين شهدا أن جميع الدار لزيد، وشهد آخران أن الموضع الفلاني منها لعمرو فإن هاتين البينتين يتعارضان في ذلك الموضع))[٦].

ثانيا: حمل المطلق على المقيد في الكلام المتصل اتصالا تاما

وهذا القسم هو المقصود الأول في مفهوم القاعدة عند الشيخ، حيث لا ينبغي في رأيه أن يكون الكلام المتصل اتصالا تاما مما يتطرق إليه الخلاف الأصولي السابق في حمل المطلق على المقيد، بل الكلام المرتبط بعضه ببعض بأي وسيلة ربط كالعطف مثلا يقيد مقيده مطلقه بلا خلاف؛ ولهذا قال في هذا القسم: (فإنه لا خلاف بين الناس أن هذا الكلام لا يؤخذ

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٣)جزء من حديث أبي بكر في الزكاة عند البخاري وقد تقدم في ص[٦٥١]

(٤) سبق تخريجه في ص[١٠٥٧]

(٥)المجموع ٣١/١٠٦-١٠٧

(٦)المجموع ٣١/١١٠

بعموم أوله)، وهو أمر يقر به كل الأصوليين، كما قرره أبو الحسين البصري في قوله: «اعلم أن الكلامين إذا قيد الثاني منهما بصفة، فإما أن يكون أحدهما متعلقا بالآخر، أو لا يكون متعلقا به، فان كان متعلقا به، كان الكلام الأول مقيدا بتلك الصفة، على حسب ما ذكرناه في رجوع الاستثناء إلى جميع الكلام»[(١)].

وهذا أبو الخطاب الذي لا يوافق على حمل المطلق على المقيد عند اختلاف السبب إلا بدليل مستقل من قياس أو نحوه، يقر بأن العلاقة اللفظية بين المطلق والمقيد تحتم التقييد، ويعلل ذلك بعدم استقلال أحدهما عن الآخر فيقول: «ظاهر المطلق يقتضي أن يحمل على إطلاقه، فلا يخص بالمقيد إلا أن يكون بينهما علاقة، إما من جهة اللفظ، وإما من جهة المعنى، فالعلاقة من جهة اللفظ: أن يكون المطلق معطوفا على المقيد بحرف عطف أو إضمار»[(٢)].

ولهذا فإن الكلام المطلق الذي اتصل به ما يقيده لا يجوز أبدا – في رأي الشيخ– اعتبار إطلاقه دون تقييده، فإن ذلك مخالف للفطر السليمة، ومقتضيات العقول، ويؤكد أن ذلك ليس محل خلاف بين الفقهاء ولا بين العقلاء قاطبة، ويشرح هذا في أكثر من موضع، منها النص التالي الذي يشير فيه إلى التفريق السابق بين الكلام المتصل وغير المتصل، مستخدما جملة من الفروع الفقهية، فيقول: «.. فلو سلم أن الكلام الأول عام أو مطلق، فقد وصل بما يقيده ويخصصه، وقد أطبق جميع العقلاء على أن مثل هذا مخصوص مقيد، وليس عاما ولا مطلقا، ففرق – أصلحك الله – بين أن يتم الكلام العام المطلق فيسكت عليه ثم يعارضه مفهوم خاص أو مقيد وبين أن يوصل بما يقيده ويخصصه، ألست تعلم أن جميع الأحكام مبنية على هذا؟ فإنه لو حلف وسكت سكوتا طويلا ثم وصله باستثناء أو عطف أو وصف أو غير ذلك لم يؤثر، فلو قال: والله لا أسافر ثم سكت سكوتا طويلا ثم قال: إن شاء الله، أو قال: إلى المكان الفلاني، أو قال: ولا أتزوج، أو قال: لا أسافر راجلا، لم تتقيد اليمين

---

(١) المعتمد ١/ ٢٨٨

(٢) التمهيد ٢/ ١٨٢

بذلك، ولو حلف مرة: لا أسافر، ثم حلف مرة ثانية: لا يسافر راجلا، لم تقيد اليمين الأولى بقيد الثانية، ولو قال: لا أسافر راجلا، لتقيدت يمينه بذلك بالاتفاق»[١].

وهذا ما يؤكده في عبارة تقعيدية واضحة حين يقول: «كل كلام اتصل بما يقيده فإنه يجب اعتبار ذلك المقيد دون إطلاقه أول الكلام ... لأن الكلام متى اتصل به صفة أو شرط أو غير ذلك من الألفاظ التي تغير موجبه عند الإطلاق وجب العمل بها، ولم يجز قطع ذلك الكلام عن تلك الصفات المتصلة به، وهذا مما لا خلاف فيه أيضا بين الفقهاء بل ولا بين العقلاء، وعلى هذا تنبني جميع الأحكام المتعلقة بأقوال المكلفين من العبادات والمعاملات: مثل الوقف والوصية والإقرار والبيع والهبة والرهن والإجارة والشركة وغير ذلك، ولهذا قال الفقهاء: يرجع إلى لفظ الواقف في الإطلاق والتقييد، ولهذا لو كان أول الكلام مطلقا أو عاما ووصله المتكلم بما يخصه أو يقيده كان الاعتبار بذلك التقييد»[٢].

ثالثا: حمل المطلق على المقيد في الكلام شبه المتصل

في هذا القسم يقر الشيخ بجريان الخلاف الأصولي في حمل المطلق على المقيد؛ لأن الكلامين فيهما شبهة اتصال وشبهة استقلال، فمن اعتبر الأولى قيد المطلق منهما بالمقيد، بناء على أن الكلامين من متكلم واحد أو كالواحد، مثل الكلام الواحد المرتبط بعضه ببعض.

وأما من اعتبر الكلامين من متكلم واحد أو شبه الواحد منفصلين، مغلبا جانب الاستقلال على جانب الاتصال فقد منع التقييد، بناء على أن كل واحد الكلامين يمكن أن يفيد معنى مستقلا عن الآخر، ولا يشترط أن يرتبطا ببعضهما.

وكلما قويت شبهة الاتصال زادت احتمالية التقييد وتأكدت ظنيته؛ حتى تصبح محل وفاق، ولهذا اتفقوا على التقييد عند اتحاد الحكم والسبب كما في تقييد الدم في آية:

---

(١) المجموع ٣١/١١٠-١١١

(٢) المجموع ٣١/١٠٠-١٠١

﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ (المائدة ٣) بالمسفوح في آية: ﴿أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا﴾ (الأنعام ١٤٥)، نظرا لقوة شبهة الاتصال بين الكلامين وتعلق بعضهما ببعض بدليل أن حكمهما وسببهما واحد، ومثله حديث: (في الغنم الزكاة)[١]، مع حديث في (الغنم السائمة الزكاة)[٢]، ونحوها، وقد سبقت، وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الاتفاق حين قال: ((.فإن الحكم واحد والسبب واحد، وفي مثل هذا يجب حمل المطلق على المقيد وفاقا))[٣].

وفي المقابل كلما قويت شبهة الانفصال ضعفت احتمالية التقييد، وزادت ظنية الإطلاق؛ حتى لا يتطرق إليها خلاف، كما اتفقوا على عدم التقييد والعمل بالإطلاق في حالة اختلاف الحكم والسبب، كتقييد الشهادة بالعدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ (الطلاق ٢)، وإطلاق رقبة الظهار في قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ (المجادلة ٣)، وتقييد الصوم بالتتابع في كفارة اليمين في قراءة ابن مسعود: (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[٤] مع إطلاق الإطعام في كفارة الظهار بقوله تعالى:

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٥١]

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٥١]

(٣)شرح العمدة ٣/٢٢

(٤)أخرجه عن ابن مسعود عبد الرزاق في تفسيره ١ / ١٩٣ عن معمر عن أبي إسحاق الهمذاني قال: في حرف ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات، قال أبو إسحاق فكذلك نقرؤها، والبيهقي في السنن الكبرى ١٠ / ٦٠ وحكم عليه بالإرسال فقال " ويذكر عن الأعمش أن ابن مسعود رضي الله عنه كان يقرأ فصيام ثلاثة أيام متتابعات وكل ذلك مراسيل عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه"، وابن أبي شيبة في المصنف ٣ /٨٧ حدثنا بن علية عن بن عون قال سألت إبراهيم عن صيام الثلاثة أيام في كفارة اليمين قال في قراءتنا فصيام ثلاثة أيام متتابعات" وإبراهيم هو النخعي تلميذ ابن مسعود فلعله أراده، وأخرجه عن أبي بن كعب ﷺ الحاكم في المستدرك ٢/٣٠٣ عن أبي العالية عن أبي بن كعب رضي الله

﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ (المجادلة ٤)، ونحوها، فلم يقل أحد بتقييد المطلق في هذه النصوص بالمقيد فيها لظهور الانفصال، وعدم ارتباط أحدهما بالآخر، كما سبق.

ويبقى الاجتهاد في حالة تساوي مؤشرات الاتصال والانفصال، قوة وضعفا، وهنا تتفاوت الأنظار، وتختلف المآخذ، وفي هذا القسم يتركز الخلاف الأصولي في مسألة حمل المطلق على المقيد، كما سبق، وهي حالة اتحاد الحكم مع اختلاف السبب، مثل: إطلاق العتق في كفارة الظهار، مع تقييده في كفارة القتل، فمن نظر إلى اتحاد الحكم اعتبر شبهة الاتصال أقوى والرابطة بين الحكمين أوثق، فقيد مطلقهما بالمقيد، ومن نظر إلى اختلاف السبب اعتبر الانفصال بينهما أظهر، واستقلال كل واحد منهما أقوى، فحكم بالعمل بكل واحد منهما مستقلا، المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده؛ لأن السبب له تأثير في الاختلاف، فقد يكون تقييد الشارع أحدهما مرتبط بسببه، وإطلاق الآخر مرتبط بسببه كذلك، فلا يصح حينئذ إلحاق أحدهما بالآخر.

وفي هذا القسم نجد ابن تيمية التزاما برؤيته في الإطلاق والتقييد التي شرحتها في القاعدة السابقة، ينبه إلى ضرورة مراعاة كل قيد وارد في نصوص الشرع وإعطائه حقه في سلطة التفسير اللفظي، حتى لا يحدث اضطراب في فهم النصوص على غير وجهها الصحيح، نتيجة لإهدار قيمة القيود، وما يعلقه عليها الشارع من معانٍ، يجب أن تبقى في الاعتبار، وأن لا تغيب في أي ميدان يستعمل فيه اللفظ، ولذلك نجده يحمل على الذين لا يفرقون بين المطلق والمقيد في مثل قوله: «..قوم أرادوا تقويم السنة فوقعوا في البدعة، وردوا

عنه "أنه كان يقرأها فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات" وقال "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وابن أبي شيبة في المصنف ٨٨/٣ عن أبي العالية قال كان أبي يقرؤها فصيام ثلاثة أيام متتابعات، والبيهقي في السنن الكبرى ٦٠/١٠ عن أبي العالية عن أبي بن كعب رضي الله عنه أنه كان يقرأ فصيام ثلاثة أيام متتابعات

باطلا بباطل، وقابلوا الفاسد بالفاسد، فقالوا: تلاوتنا للقرآن غير مخلوقة، وألفاظنا به غير مخلوقة؛ لأن هذا هو القرآن، والقرآن غير مخلوق، ولم يفرقوا بين الاسم المطلق والاسم المقيد في الدلالة، وبين حال المسمى إذا كان مجردا، وحاله إذا كان مقرونا مقيدا، فأنكر الإمام أحمد أيضا على من قال: إن تلاوة العباد وقراءتهم وألفاظهم وأصواتهم غير مخلوقة، وأمر بهجران هؤلاء كما جهم الأولين وبدعهم))[(١)].

ولذلك لا ينسى في نفس الوقت -إقامة للتوازن الضروري في تقدير قيمة القيد، مع عدم التعدي في تقدير هذه القيمة- التنبيه إلى أن ذلك ينبغي أن يتم وفق منهجية تضمن عدم الغلو والشطط، بإلحاق ما ليس مقيدا بالمقيد لمجرد التشابه اللفظي، بدون تتبع موارد الاستعمال الشرعي لذلك اللفظ حتى يعلم وجه تقييده في مواضع القيد، ووجه إطلاقه في مواضع الإطلاق، فيلحق بكل جنس ما يناسبه، على وفق قانون العدل الذي جاءت به الشريعة، بالجمع بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات، وهذا ما يعنيه حين يقول: ((والاسم كلما كثر التكلم فيه، فتكلم به مطلقا ومقيدا بقيد، ومقيد بقيد آخر في موضع آخر، كان هذا سببا لاشتباه بعض معناه، ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك، ومن أسباب ذلك أن يسمع بعض الناس بعض موارده ولا يسمع بعضه، ويكون ما سمعه مقيدا بقيد أوجبه اختصاصه بمعنى، فيظن معناه في سائر موارده كذلك؛ فمن اتبع علمه حتى عرف مواقع الاستعمال عامة، وعلم مأخذ الشبه أعطى كل ذي حق حقه، وعلم أن خير الكلام كلام الله، وأنه لا بيان أتم من بيانه؛ وأن ما أجمع عليه المسلمون من دينهم الذي يحتاجون إليه أضعاف أضعاف ما تنازعوا فيه))[(٢)].

وتطبيقا لهذه النظرة يتبنى الشيخ في حالة الكلام شبه المتصل -الذي وصفنا- ضرورة التأكد من وحدة اللفظ في الموضعين: موضع الإطلاق وموضع التقييد، حتى يحمل أحدهما على الآخر، ويرى أن سبيل هذا التأكد هو باتحاد الحكم بين اللفظين جنسا ونوعا، حتى لا

(١) المجموع ١٢/٣٥٩

(٢) المجموع ٧/٣٥٦-٣٥٧

يظهر اختلاف مؤثر في الحكم بين المطلق والمقيد، فمتى لاح للمجتهد قدر من الاختلاف في الحكمين، يمكن أن يكون له أثر مقصود للشارع في تقييد أحدهما دون الآخر، لم يصح التقييد حينئذ لثبوت الاختلاف، ومتى لم يظهر -بعد النظر والاجتهاد- اختلاف مؤثر بين الاثنين، قيد المطلق بالمقيد حتى لو اختلف سببهما؛ لظهور التماثل وهو المعتبر.

ونلحظ هذا التوجه لدى الشيخ من خلال تقييده الشهادة المطلقة من حيث العدالة في آية: ﴿فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ﴾ (النساء ١٥) بالعدالة الواردة في آية: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة ٢٨٢)، معتبرا الشهادتين من جنس ونوع واحد، حين قال: «..وكذلك الشهادة المطلقة في قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ﴾ (النساء ١٥١٥) هي من نوع الشهادة المفسرة في قوله: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة ٢٨٢)»[1]، مع أن سببهما مختلف فسبب الأولى الزنا، والثانية المال؛ وذلك لأنهما بهذا الاعتبار -اعتبار العدالة- لا فرق بينهما مؤثرا شرعا، فالاستيثاق من صدق الشاهد ضرورة شرعية في كل حكم بلا اختلاف؛ ولذا أسقط الشارع شهادة الفاسق مطلقا ما لم يتب، في قوله: ﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤﴾ (النور ٤)، وأمر بعدم قبولها مجردة، في قوله: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ (الحجرات ٦).

بينما نجد الشيخ يعتبر الشهادتين نفسهما من جنس مختلف باعتبار النصاب، فلا تقيد إحداهما بالأخرى من هذه الجهة، لأن الاختلاف بينهما في هذه الحالة له أثر عرف اعتباره من جهة الشرع، حيث قصد الشارع إلى المبالغة في التثبت في حد الزنا صيانة للمجتمع من شيوع الفاحشة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلۡفَٰحِشَةُ فِي ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ (النور ١٩)، وهو ما لم يقصد إليه في الأموال التي

---

(١)شرح العمدة ١/ ٤١٣

مقصوده فيها إيصال الحق إلى أصحابه بأقرب وسيلة ؛ كما في قوله : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ (النساء ٥٨) ؛ ولهذا يكتفي فيها بشهادة اثنين ، بينما يشترط في الزنا أربعة ، فلا يقيد لذلك أحدهما بالآخر من هذه الجهة ، لظهور الاختلاف المؤثر بينهما ، وهذا ما يشير إليه الشيخ في قوله : ((.. وكذلك المسلمون لم يحملوا المطلق على المقيد في نصب الشهادة ؛ بل لما ذكر الله في آية الدين رجلين أو رجلا وامرأتين ، وفي الرجعة رجلين ، أقروا كلا منهما على حاله ؛ لأن سبب الحكم مختلف وهو المال والبضع واختلاف السبب يؤثر في نصاب الشهادة ، وكما في إقامة الحد في الفاحشة ، وفي القذف بها ، اعتبر فيه أربعة شهداء ، فلا يقاس بذلك عقود الأيمان والأبضاع))[١] .

ولهذا جاء تركيز الشيخ هنا على اتحاد الحكمين جنسا ونوعا ، معتبرا ذلك أوضح دلالة على درجة التشابه الكافية لحمل المطلق على المقيد عند اختلاف السبب ، ولا يكتفي في هذه الحالة باتحاد جنس الحكمين فقط دون نوعهما ؛ إذ ربما يكون لكل نوع خصوصية أوجبت تقييده دون النوع الآخر مع اتحاد جنسهما ؛ ولهذا اعتبر اليدين المطلقتين في آية التيمم ، غير اليدين المقيدتين في آية الوضوء بالمرافق ، مع أن جنس الحكمين واحد هو الطهارة ، ولكن النوع مختلف فالأول طهارة بالتراب ، والثاني طهارة بالماء ، فيحتمل أن يكون لاختلاف النوع تأثير معتبر لدى الشارع ، فلا يحمل المطلق على المقيد هنا ، كما يقول الشيخ : ((فإن قيل هي - الأيدي- مطلقة في التيمم مقيدة في الوضوء ، فيحمل المطلق على المقيد ؛ لأنهما من جنس واحد وهو الطهارة ؛ ولأن المطلق بدل المقيد فيحكيه ، قلنا إن سلمناه ؛ فإنما يحمل المطلق على المقيد إذا كان نوعا واحدا ، كالعتق في الظهار والجماع واليمين ، على العتق في القتل))[٢] .

وهذا ما يشرحه الشيخ من خلال عدة أمثلة منها هذا ، فيقول : ((وقوله : ﴿ وَٱلَّذَانِ

---

(١) المجموع ١٥/ ٣٠٣

(٢) شرح العمدة ١/ ٤١٣

يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ (النساء ١٦)، فأمر بإيذائهما ولم يعلق ذلك على استشهاد أربعة، كما علق ذلك في حق النساء وإمساكهن في البيوت، ولم يأمر به هنا كما أمر به هناك؛ وليس هذا من باب حمل المطلق على المقيد؛ لأن ذلك لا بد أن يكون الحكم واحدا -أي جنسا ونوعا- مثل الإعتاق، فإذا كان الحكم متفقا في الجنس دون النوع، كإطلاق الأيدي في التيمم، وتقييدها في الوضوء إلى المرافق، وإطلاق ستين مسكينا في الإطعام، وتقييد الإعتاق بالإيمان، مع أن كلاهما عبادة مالية يراد بها نفع الخلق، وفي ذلك نزاع بين العلماء، ولم يحمل المسلمون من الصحابة والتابعين المطلق على المقيد في قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ الآية (النساء ٢٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (النساء ٢٢)، قال الصحابة والتابعون وسائر أئمة الدين: الشرط في الربائب خاصة، وقالوا: أبهموا ما أبهم الله، والمبهم هو المطلق، والمشروط فيه هو المؤقت المقيد، فأمهات النساء وحلائل الآباء والأبناء يحرمن بالعقد، والربائب لا يحرمن إلا إذا دخل بأمهاتهن ... وذلك لأن الحكم مختلف، والقيد ليس متساويا في الأعيان؛ فإن تحريم جنس ليس مثل تحريم جنس آخر يخالفه، كما أن تحريم الدم والميتة ولحم الخنزير لما كان أجناسا، فليس تقييد الدم بكونه مسفوحا، يوجب تقييد الميتة والخنزير أن يكون مسفوحا، وهنا القيد كون الربيبة مدخولا بأمها، والدخول بالأم لا يوجد مثله في الحليلتين وأم المرأة؛ إذ الدخول في الحليلة بها نفسها وفي أم المرأة بينتها»[1].

وعلى هذا يكون عمدة مذهب ابن تيمية في حمل المطلق على المقيد في حال اختلاف السبب ظهور شبه قوي بينهما، وعدم اختلاف مؤثر، وهذا يجعل معتمد قوله في المسألة قائما على أساس القياس، وهو رأي أكثر الأصوليين ومحققيهم كما عرفنا، ومنهم الرازي وإمام

---

(١) المجموع ١٥/٣٠٣-٣٠٤

الحرمين من الشافعية، وأبو الخطاب من الحنابلة؛ ولهذا نجد أبا الخطاب يقيم رأيه هذا على نظير ما أقام عليه ابن تيمية رأيه من اختلاف الحكم في حمل المطلق والمقيد باختلاف الكلام متصلا ومنفصلا، مستقلا وغير مستقل، وذلك حين يرد على من يرى حمل المطلق على المقيد من جهة اللغة لا من جهة القياس، محتجا بمجيء مثل ذلك في كلام العرب، كما في قول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف

يعني: نحن راضون وأنت راض، فحمل المطلق الأول على المقيد الثاني، يقول في رد هذه الحجة: ((إنما حمل هناك لأن أحد الكلامين غير مستقل بنفسه، ولا يفيد فائدة فحمل على الآخر لموضع الحاجة إلى حمل الكلام على فائدة، بخلاف مسألتنا فإن كل واحد من الكلامين مفيد بنفسه، فلا حاجة بنا إلى حمله على الآخر إلا بدليل))(١).

وهذا القول جاء مصرحا به في "المسودة"(٢) على أنه المختار، فقد ذكر المجد ابن تيمية روايتين في المذهب: إحداهما يحمل عليه من طريق اللغة، والثانية لا يحمل، ثم قال عن الثانية: ((وهو أصح عندي، واختارها أبو الخطاب والجويني والحلواني(٣) ... فأما حمله عليه قياسا بعلة جامعة فجائز عندنا))، مما يدل على أنه اختيار آل تيمية، وأنه المذهب المعتمد لدى الحنابلة، والله أعلم.

---

(١)التمهيد لأبي الخطاب ١٨٤/٢

(٢)ص١٤٥

(٣)عبدالرحمن بن محمد بن علي بن محمد الحلواني، أبو محمد بن أبي الفتح، الفقيه الحنبلي، ولد سنة ٤٩٠هـ، وتفقه على أبيه وأبي الخطاب، وبرع في الفقه والأصول، وناظر وصنف التصانيف في الفقه والأصول وله معرفة بالأدب، صنف (التبصرة) في الفقه و (الهداية) في أصول الفقه و (تفسير القرآن)، توفي سنة ٥٤٦هـ. انظر: الذيل على طبقات الحنابلة (٢٢١/٣) – الأعلام للزركلي (٣٢٧/٣)

رابعا: حمل المطلق على المقيد في الكلام المنفصل انفصالا تاما

في هذا القسم يؤكد ابن تيمية أن لا حمل لمطلق على مقيد؛ إذ لا علاقة البتة بين الاثنين، لغياب أهم شروط الحمل وهو الاتصال أو شبهه؛ ولذلك لم يقل أحد به حتى مع اتحاد الحكم والسبب، كما مثل الشيخ بحالة البينتين المختلفين إطلاقا وتقييدا مع اختلاف مخرجهما، كما في شاهدين شهدا بأن الدار لزيد، وشهدا اثنان آخران أن الدار سوى الفناء لزيد، فلا تحمل الشهادة المطلقة الأولى على الثانية المقيدة، بل يعتبران بينتين متعارضتين يعاملان معاملة الأدلة المتعارضة، وهذا لا يخالف فيه -كما يقرر الشيخ- إلا من لم ينظر في معنى هذا القسم ولم يتأمل وجهه، فيعتقد أنه مثل السابق نظرا لوحدة الحكم والسبب، وإلا فإن أدنى تأمل لا يلبث أن يرد إلى الصواب الذي تقضي به العقول والفطر السليمة، من عدم ارتباط بين الكلامين، وانفصال تام يحتم تفسير كل واحد منهما على وجهه، مطلقا ومقيدا، وفي هذا يقول: «القسم الثالث: أن يكون في كلام متكلمين لا يجب اتحاد مقصودهما: مثل شاهدين شهدا أن جميع الدار لزيد، وشهد آخران أن الموضع الفلاني منها لعمرو، فإن هاتين البينتين يتعارضان في ذلك الموضع، ولا يقول أحد: أنه يبني العام على الخاص هنا، وقد غلط بعض الناس مرة في مثل هذه المسألة، فرأى أنه يجمع بين البينتين لأنه من باب العام والخاص، كما غلط بعضهم في القسم الثاني فألحقوه بالأول، ومن نور الله قلبه فرق بين هذه الأقسام الثلاثة، وعلم أن الفرق بينها ثابت في جميع الفطر»[1].

أدلة القاعدة

دلت القاعدة على وجوب اعتبار المقيد مع مطلقه في حالة الاتصال التام مطلقا، وفي حالة شبه الاتصال إذا قويت شبهة الاتصال عن طريق دليل آخر من قياس أو غيره، ولذا يأتي الاستدلال عليها في شقين:

---

(١) المجموع ٣١/١١٠

الأول: وجوب حمل المطلق على المقيد في حالة الاتصال التام مطلقا

وقد احتج شيخ الإسلام ابن تيمية على هذا بعدة أوجه يمكننا إيجازها فيما يلي:

أولا: الإجماع الفقهي على تقييد الكلام بما يتصل به من صفات

فقد أجمع الفقهاء على أن الكلام الذي اتصل به ما يقتضي تقييده أو تخصيصه يجب أن يتقيد به، يقول الشيخ: «أجمع الفقهاء أن الرجل لو قال: له ألف درهم من النقد الفلاني أو مكسرة أو سود أو ناقصة أو طبرية أو ألف إلا خمسين ونحو ذلك: كان مقرا بتلك الصفة المقيدة»[(١)]، ويؤكد ذلك من خلال فروع فقهية كثيرة يستعرضها قائلا: «ولا يجوز أن يعتبر بعض الكلام الواحد دون بعض وهذا أبين من فلق الصبح؛ ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور، ومن أراد أن يبهر المتكلم في هذا فليكثر من النظائر التي يصل فيها الكلام العام أو المطلق بما يخصه ويقيده، مثل أن تقول: وقفت على الفقهاء على أنه من حضر الدرس صبيحة كل يوم استحق، أو وقفت على الفقراء على أنه من جاور بالحرمين منهم استحق، أو تقول: على أن يجاور بأحد الحرمين، أو على أن الفقهاء يشهدون الدرس في كل غداة، ونحو ذلك من النظائر التي تفوت العدد والإحصاء»[(٢)].

ثانيا: الإجماع العقلي واللغوي على أن الكلام المتصل دليل واحد

ولهذا لا يمكن استعمال أوله دون آخره، وبعضه دون كله، ولا يصح الاستدلال به إلا بعد اكتماله، وهذا ما يشير إليه الشيخ بقوله: «.. فلا ريب عند أحد من العقلاء أن الكلام إنما يتم بآخره وأن دلالته إنما تستفاد بعد تمامه وكماله؛ وأنه لا يجوز أن يكون أوله دالا دون آخره؛ سواء سمي أوله "حقيقة أو مجازا"، ولا أن يقال: إن أوله يعارض آخره، فإن

(١)المجموع ٣١/١١٣-١١٤

(٢)المجموع ٣١/١١٢-١١٣

التعارض إنما يكون بين دليلين مستقلين، والكلام المتصل كله دليل واحد، فالمعارضة بين أبعاضه كالمعارضة بين أبعاض الأسماء المركبة»[١]، بل إن جزء الكلام المتصل لا دلالة له بمفرده يستقل بها، فلا يستغني بحال عن جزئه، ولهذا يرتبط بعضه ببعض فيتقيد قطعا أوله بآخره، كما يقول الشيخ: «إن اللفظ الأول لا دلالة فيه بحال على شيء؛ لأن اللفظ إنما يصير دليلا إذا تم وقطع عما بعده، أما إذا وصل بما بعده فإنه يكون جزءا من الدليل؛ لا دليلا، وجزء الدليل ليس هو الدليل، ومن اعتقد أن الكلام المتصل بعضه ببعض يعارض آخره المقيد أوله المطلق، فما درى أي شيء هو تعارض الدليلين»[٢].

الثاني: وجوب حمل المطلق على المقيد في حالة شبه الاتصال بدليل

فمتى دل دليل من قياس أو نحوه على ارتباط المطلق بالمقيد بوجه من الوجوه، تعين حمله عليه، ويدل على ذلك أمور، منها:

أولا: أن الظاهر يقتضي بقاء المطلق على إطلاقه ما لم تربطه علاقة بالمقيد

وهذا ما أشار إليه أبو الخطاب بقول: «ظاهر المطلق يقتضي أن يحمل على إطلاقه، فلا يخص بالمقيد إلا أن يكون بينهما علاقة، إما من جهة اللفظ، وإما من جهة المعنى، فالعلاقة من جهة اللفظ: أن يكون المطلق معطوفا على المقيد بحرف عطف أو إضمار... والعلاقة من جهة المعنى أن يتفق العتقان في علة التقييد، وهذا حمل بالقياس... وإذا لم يكن بينهما علاقة لم يحمل أحدهما على الآخر كما لو كانا جنسين»[٣].

---

(١)المجموع ١١٧/٣١

(٢)المجموع ١٤٠/٣١

(٣)التمهيد ١٨٢/٢

ثانيا: كما يخصص العام بالقياس كذلك يقيد المطلق به لأنه مثله

لأن الذين منعوا تخصيص العام بالقياس ليس معهم حجة على ذلك إلا منع اعتباره دليلا وذلك باطل كما أثبتنا، أو منع صلاحيته للتخصيص لظنيته، وقد سبق أن بينا أن العام والمطلق كذلك كلاهما من الظواهر، والظواهر ظنية والظني يجوز تخصيصه وتقييده بمثله[١].

من فروع وتطبيقات القاعدة

فرع الشيخ على هذه القاعدة فروعا مر بعضها أثناء هذا الشرح، كما سبق بعضها في قواعد أخرى، وخاصة السابقة لهذه مباشرة، وهنا سأشير إلى وجه تخريج هذه الفروع على هذه القاعدة، فأقول مستعينا بالله:

أولا: حمل مطلق لفظ العاقد على مقيده

يرى ابن تيمية -كما عرفنا- وجوب حمل مطلق لفظ العاقد على مقيده، سواء كان العقد عقد تبرع أو معاوضة، وذلك بمقتضى قواعد سابقة، وبموجب هذه القاعدة يؤكد وجوب هذا الحمل في حالة الاتصال التام، عندما يكون آخر كلامه مقيدا لأوله، كما لو قال الواقف: وقفت هذا على الفقراء إذا حضروا الدرس، وجب تقييد مطلق الفقراء بالوصف بعده، ولا يقال إنه مطلق لا يحمل على المقيد إلا بدليل؛ وذلك لأنه كلام واحد متصل لا يستقل بعضه عن بعض، ولا تكتمل دلالته إلا بمجموعه، كما يعتبر هذا الحمل راجحا إذا كان كلام العاقد فيه شبهة اتصال وشبهة انفصال، ولكن قويت فيه شبهة الاتصال بدليل كسبب اليمين مثلا، أو موجب الصفقة، كل ذلك إعمالا لقاعدة حمل مطلق الكلام على مقيده، متى ثبتت علاقة بينهما[٢].

(١)انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢/١٨٦ وما بعدها

(٢)انظر: المجموع ٣١/١٠٠ وما بعدها

ثانيا: مسائل متفرقة

١. اختار الشيخ تقييد الرقبة في كفارة الظهار واليمين والجماع في رمضان بالإيمان، حملا لها على التقييد الوارد في كفارة القتل في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء ٩٢)، وذلك لقوة العلاقة القائمة بين هذه المطلقات ومقيدها فجنس الحكم ونوعه واحدا، وهو الاعتاق في الكفارة رغم اختلاف السبب، لاسيما وقد دل تشوف الشارع إلى عتق المؤمن وتخليصه من الرق، على اعتبار هذه العلة الجامعة بين هذه الأنواع فقويت بذلك شبهة الاتصال، فترجح الحمل[(١)] ، والله أعلم.

٢. اختار الشيخ عدم وجوب الزكاة في المواشي غير السائمة، عملا بالقيد الوارد في الحديث بالسوم، عملا بهذه القاعدة، خلافا لمن لم ير ذلك فعمل بمطلق حديث (في الغنم الزكاة)[(٢)] ، وفي توجيه اختياره هذا يقول: «وقد روي في حديث بهز بن حكيم[(٣)] عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال: (في كل سائمة في كل أربعين بنت لبون) فقيده بالسائمة " والمطلق يحمل على المقيد إذا

---

(١)انظر: المجموع ٣٠٣/١٥، شرح العمدة ٤١٣/١

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٥١]

(٣)بهز بن حكيم بن معاوية بن حيدة، أبو عبدالملك القشيري البصري، الإمام المحدث، له عدة أحاديث عن أبيه عن جده، وروى عنه الحمادان ويحيى القطان وروح وآخرون، وثّقة ابن المعين وابن المديني وأبو داود والنسائي، وقال ابن حبان: يخطئ كثيراً وهو ممن أستخير الله فيه. وقال أبو حاتم: لا يحتج به. توفي قبل الخمسين ومائة. انظر: السير (٢٥٣/٦) – تهذيب الكمال (٢٥٩/٤) – تهذيب التهذيب (٣١٣/١)

كان من جنسه بلا خلاف وكذلك حديث أبي بكر في سائمة الغنم»[١] .

---

(١) المجموع ٣٢/٢٥

القاعدة التاسعة والعشرون

لا يجوز تقييد كلام الرسول ﷺ بغير دلالة من كلامه[١]

شرح القاعدة

هذه القاعدة تتناول في المطلق والمقيد ذلك الشق الحكمي الذي تناولته القاعدة السابقة، في جانب مهم هو السلطة الحاكمة في الإطلاق والتقييد، بمعنى من يملك سلطة تقييد المطلق، وإطلاق المقيد، وهو محور في القضية ربما لم يتعرض له الأصوليون؛ لأن سلطة التفسير والبيان التي يمثلها لا تختص بالمطلق والمقيد دون غيرهما، وإنما هو عنوان رئيس يجمع تحته أفرعا شتى سبق الحديث فيها مفصلا (في المبين)، وقد تناول الأصوليون ذلك في ذلك الموضع؛ ولذا لعلهم لم يحتاجوا إلى تكراره في كل موضع يحتاج إليه فيه، غير أن ابن تيمية الذي لا يتناول القضايا الأصولية بمنهجية الأصوليين التصنيفية، وإنما يتولى في تحرير كل مسألة الإشارة إلى ما يحتاج إليه بيانها وإثباتها في ذلك الموضع؛ ولذا جاء تناوله لهذه القاعدة التي تركز على سلطة التقييد في القضية أكثر مما تركز على جانب الحمل الذي يهتم به الأصوليون، تمهيدا لهذه المسألة التي يناقشها ويستدل عليها.

فإذا كان الأصوليون-كما عرفنا- يكتفون في هذا الباب بمسألة الحمل المحورية عندهم، ويحيلون بالنسبة لبقية جوانب المسألة على باب العام باعتباره أصلا لهذا الباب توجد فيه أجوبة لجل قضاياه، إلا أن ابن تيمية في نظرته هذه التي يشارك فيها تلك المدارس الأصولية التي سبق بيان مذاهبها إجمالا كما سنعرف إن شاء الله، مع تركيزه مثلهم على هذه القضية الأساس في حكم المطلق والمقيد كما عرفنا، إلا أنه لا ينسى أن يشير كذلك إلى جوانب ذات أهمية بالغة في الجانب الآخر، الذي لم يشأ غيره من الأصوليين تكراره في هذا الباب اكتفاء بما

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣٨٢/٣٠

سبق، ولهذا فإننا ضمن دراستنا لقضايا الإطلاق والتقييد عند الشيخ نجده يعرج -في إشارات متباعدة ومختلفة- على جانب المقيدات الذي يقابل المخصصات، في إشارة إلى أهمية هذا الجانب، رغم ما يؤديه ما سبق عنه في باب العام من بيان له، إلا أنه لا يستغني عن قدر من الدراسة في إطار هذا الباب أيضا حتى تكتمل جوانب المسألة؛ ولهذا جاءت هذه القاعدة لتكمل النقص في هذا الجانب، وفيها نلتقط جوانب لدى الشيخ نرى أهميتها البالغة في هذا الباب استكمالا لجوانب البحث، وتتركز في إشارات عابرة عثرت عليها إثناء تتبعي لموارد استعمالاته لقضية المطلق والمقيد، وهي في مجملها تتمثل فيما سميته بمقيدات المطلق، أي السلطة التي يمكنها أن تتولى تقييد المطلق من الألفاظ، نظير مخصصات العام، سأتناولها من خلال ما يلي:

المقيدات وسلطة التقييد عند الأصوليين

الأصوليون -كما ذكرت مرارا- لا ينشغلون بهذه القضية في هذا الباب؛ لأنها فرع عندهم عن مخصصات العام، فيكتفون في هذا المجال بمجرد الإحالة إليها، كما فعل الآمدي فيما نقلته عنه عند الحديث عن حكم المطلق والمقيد عند الأصوليين في القاعدة السابقة[١].

والذين تعرضوا لخصوص هذه الجزئية نصوا على أن كل ما جاز التخصيص به جاز التقييد به، على التفصيل الذي سبق في العام، بناء على التشابه القوي بين البابين، وفي هذا يقول ابن النجار: «وهما أي المطلق والمقيد كعام وخاص، فيما ذكر من تخصيص العموم من متفق عليه، ومختلف فيه، ومختار من الخلاف، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة، وتقييد السنة بالسنة وبالكتاب، وتقييد الكتاب والسنة بالقياس، ومفهوم الموافقة والمخالفة، وفعل النبي ﷺ وتقريره، ومذهب الصحابي، ونحو ذلك على الأصح في الجميع»[٢]، ونقل الزركشي عن ابن برهان أن: «كل دليل يجوز تخصيص العموم به، يجوز تقييد المطلق به، وما لا

---

(١)راجع نص كلامه في ص[١٠٥٥]

(٢)شرح الكوكب المنير ٣/٣٩٥

لا فلا، لأن المطلق عام من حيث المعنى))[١].

وقد فصل العلامة الشنقيطي صاحب "أضواء البيان" هذه المقيدات بمجموعة من الأمثلة في شرحه لقول صاحب "مراقي السعود":

بما يخصص العموم قيِّدِ ودع لما كان سواه تقتدي

فقال رحمه الله: ((يعني أن المطلق يقيد بما يخصص به العام، من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، مثاله في الكتاب: تقييد الآيات التي أطلق فيه الدم عن قيد المسفوحية في البقرة والنحل والمائدة، بقيد المسفوحية في قوله: ﴿أو دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ (الأنعام١٤٥)، ومثال التقييد بالسنة: تقييد إطلاق المسروق في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ الآية (المائدة ٣٨)، بالسنة التي بينت أن القطع مقيد بكون المسروق ربع دينار مثلا، ومثال التقييد بالإجماع: تقييد قوله تعالى: ﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ﴾ (الكهف٧٩) بالإجماع على أن المراد خصوص الصحيحة الصالحة، وقد تقدم أن التخصيص في الحقيقة بمستند الإجماع فكذلك التقييد، ومثال التقييد بالقياس: قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المجادلة ٣) بالإيمان بالقياس على كفارة القتل المقيدة بالإيمان في قوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء ٩٢) بناء على القول القائل بأن حمل المطلق على المقيد بالقياس، ورجحه بعض الأصوليين، أما المخصصات المتصلة فالظاهر أن التقييد لا يكون بها إلا في الصفة، كقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (النساء ٩٢)، وقوله: ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ (الكهف ١١٠)؛ لأن المطلق إما مطلق الماهية أو الواحد الشائع كما تقدم، والواحد لا تعدد في ذاته حتى يخرج بعضها بالاستثناء أو بالشرط أو بالغاية أو ببدل البعض، والمطلق على كونه

(١)البحر المحيط ٤٢٢/٣

مطلق الماهية لم يقصد به متعدد حتى يخرج بعض أفراده أيضا))[١] .

المقيدات وسلطة التقييد عند ابن تيمية

وأما موقف شيخ الإسلام من المسألة فهو ما تمثله هذه القاعدة التي أوردها في سياق بعض نقاشاته الفقهية لتمثل رأيه في سلطة التقييد، وهو الرأي الذي تناوله بتفصيل أكثر في مواضع متعددة من كتاباته، ضمن نظريته اللغوية التي سبق لي الحديث حولها باستفاضة في قاعدة (كل اسم ليس له حد في اللغة ولا في الشرع يرجع في حده للعرف)، ولكن حتى نعرف مقصود الشيخ من وراء هذه القاعدة لنستمع إليه وهو يشرح مراده في سياق مماثل فيقول:

((والاسم إذا بين النبي ﷺ حد مسماه، لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيفما كان الأمر؛ فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر؛ فإنه قد بين أن كل مسكر خمر فعرف المراد بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخص به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ وبأن الخمر في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها، وإذا كان الأمر كذلك فما أطلقه الله من الأسماء، وعلق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم، لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسولهﷺ))[٢] .

ومن خلال هذا الشرح يظهر لنا بوضوح الأساس الذي يقيم عليه الشيخ موقفه من هذه المسألة، مسألة المطلق ومن يملك حق تقييده، وهذا الأساس هو (مراد المتكلم) وهو ما شيد عليه نظريته اللغوية التي سبق لنا الحديث حولها في القاعدة المشار إليها[٣]، وهناك عرفنا بما لا مزيد عليه السلطة المطلقة التي يراها الشيخ وغيره لمراد المتكلم في تفسير النصوص

---

(١)نثر الورود ١/٣٢٢-٣٢٣

(٢)المجموع ١٩/٢٣٦

(٣)راجع ص [٧٥٨]

وبيانها، سواء كان ذلك تخصيصا لعام أو تقييدا لمطلق أو غير ذلك، وعلى هذا يكون لمراد المتكلم الكلمة الفصل في تقييد مطلق كلامه، أو إبقائه على إطلاقه؛ لأنه أعلم بهذا المراد، ونصه أو إشارته لهما مكان الصدارة في هذا الميدان؛ وهذا ما يعنيه الشيخ بقوله في القاعدة: (لا يجوز تقييد كلام الرسول ﷺ بغير دلالة من كلامه)؛ لأن ذلك في رأيه يعد تدخلا فيما لا مدخل لأحد فيه، فلا أحد أعلم بمراد كل متكلم من نفسه، فإذا كان لا يصح التقدم على أي متكلم ببيان مراده من قوله، فمن باب أولى ألا يصح ذلك في حق صاحب الشرع الحنيف، وقد قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝١﴾ (الحجرات١).

ومن هنا يتبين لنا أن ابن تيمية يعتبر بيان المتكلم لمراده من لفظه بقوله أو فعله هو صاحب الكلمة الفصل في تفسير اللفظ، فمتى وجد للمتكلم نص صريح، أو نقل عنه اصطلاح فعلي أو قولي ثابت يفسر هذا اللفظ المعين، فلا يلتفت إلى أي تفسير سواه، ولهذا يقول: «فإن المقصود في الألفاظ دلالتها على الناطقين بها، فنحن نرجع في معرفة كلام الشارع إلى معرفة لغته وعرفه وعادته، وكذلك في خطاب كل أمة وكل قوم، فإذا تخاطبوا بينهم في البيع أو الإجارة أو الوقف أو الوصية أو النذر أو غير ذلك بكلام نرجع في معرفة مرادهم منه إلى ما يدل على مرادهم من عادتهم في الخطاب وما يقترن بذلك من الأسباب»[(١)].

من هنا يبدو لنا أن ابن تيمية رغم موافقته لبقية الأصوليين من حيث الجملة في اعتبار مقيدات المطلق نفس مخصصات العام؛ حتى أنه لا يكاد يذكر أحد البابين إلا مقرونا بالآخر لاتحاد مخرجهما عنده، كما عند غيره من الأصوليين على الوجه الذي عرفناه، إلا أننا نلاحظ أن الشيخ في هذا الباب يركز -بالإضافة إلى ماهية هذه المقيدات ونوعها- على ضرورة دقة الالتزام بها؛ لما يترتب على اختلال هذا الالتزام، من اضطراب في الاستدلال، ينتج عنه خطأ في التطبيق، كما يعتني كذلك أيضا بكيفية إجراء هذه المقيدات، أو آلية التطبيق الملائمة لها -

---

(١) المجموع ٣١/٤٨، وانظر: مختصر الفتاوى المصرية ص ٣٩١

إن صح التعبير- وهذان الأمران هما خصوص ما ينصب عليه اهتمام هذه القاعدة.

ومن خلال ما سبق، ولدى تتبع هذه المسألة في كتابات الشيخ ابن تيمية، وما تناولناه في قواعد سابقة، نستطيع الزعم بأن الشيخ يتناول هذا الأمر من خلال المحورين التاليين:

الأول: التقييد بدلالة الشرع نصا أو إيماء

أول ما يستمد منه هذا المصدر سلطته التقييدية، هو السلطة المطلقة لنصوص الشرع، وهيمنته التامة على أحكام تصرفات المكلفين، وهذا مبدأ عام مستقر بشكل قطعي في أصول الفقه والتشريع، يجعل الشرع بمصدريه الأساسين الكتاب والسنة هو المرجع الأول في كل حكم صغير أو كبير، سواء كان في تأسيس الأحكام، أو في تفسير الألفاظ التي تستنبط منها هذه الأحكام؛ ولهذا نجد الشيخ أول ما يعتني ببيانه في هذا الميدان هو الإشارة إلى هذه المرجعية القطعية في كل تفسير وبيان، سواء كان تقييدا أو تخصيصا أو غيرهما، وهو ما يقر به الجميع كما هو معلوم، ولهذا جاءت هذه الإشارة في سياق مناقشته لمسألة اعتبار أحوال اللفظ بين الإطلاق والتقييد التي مضت في القاعدة السابقة؛ لينبه إلى ضرورة أن يظل سلطان الشرع التفسيري مهيمنا أثناء هذه المناقشات والبحوث كلها، فيقول: «.. وهذا باب واسع يطول استقصاؤه، وهو من أنفع الأمور في معرفة دلالة الألفاظ مطلقا، وخصوصا ألفاظ الكتاب والسنة، وبه تزول شبهات كثيرة، كثر فيها نزاع الناس، من جملتها "مسألة الإيمان والإسلام"، فإن النزاع في مسماهما أول اختلاف وقع، افترقت الأمة لأجله، وصاروا مختلفين في الكتاب والسنة، وكفر بعضهم بعضا، وقاتل بعضهم بعضا، كما قد بسطنا هذا في مواضع أخر؛ إذ المقصود هنا بيان شرح كلام الله ورسوله ﷺ، على وجه يبين أن الهدى كله مأخوذ من كلام الله ورسوله ﷺ، بإقامة الدلائل الدالة، لا بذكر الأقوال التي تقبل بلا دليل، وترد بلا دليل، أو يكون المقصود بها نصر غير الله والرسول ﷺ، فإن الواجب أن يقصد معرفة ما جاء به الرسول ﷺ واتباعه، بالأدلة الدالة على ما بينه الله ورسوله ﷺ»[١].

---

(١) المجموع ٧/١٦٢-١٧٠

وفوق هذه الهيمنة الإلهية لنصوص الشرع يستمد هذا المصدر سلطته كذلك من كونه أصدق وأدق بيان لمراد المتكلم الذي له المرجعية الأولى في هذا المجال كما عرفنا، فالشارع أدرى بمراده ومقصوده من ألفاظه، إطلاقا وتقييدا، تخصيصا وتعميما، ولهذا كانت للشرع في مجال التقييد اللفظي سلطة مزدوجة، ضاعفت قدرته، وأطلقت يده في هذا السبيل، فجاء لذلك نص القاعدة قويا في نفي أي صلاحية للتقييد في ألفاظ الشرع خارج هذا النطاق.

وتأسيسا على هذا نجد الشيخ في بعض مسائله يتعرض لقضية التقييد هذه مناقشا بعض المذاهب الفقهية فيها، مشيرا إلى أن السلطة الفعلية في تقييد ألفاظ الشارع إنما هي له وحده، من خلال الدلالات اللغوية المعتبرة، وليس لكل أحد أن يفسر كلام الله، ولا كلام رسوله ﷺ، إلا وفق ما عرف أنه مراد لهما، من خلال الأسس التي سبق بيانها حول سبل معرفة مراد المتكلم، وعدم الالتزام بهذه المنهجية في رأي الشيخ يترتب عليه آثار سيئة في التأصيل والتطبيق، وهذا ما يتناوله في إطار نقاشه لمسألة الشفعة وتقييدها بما يقبل التقسيم فقط عند بعض المذاهب، في حين قد جاءت في الحديث مطلقة عن ذلك القيد، مما يجعل تقييدها به مأخوذا من غير مصدر صحيح فلا يصح، يقول رحمه الله: «قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (من كان له شريك في أرض أو ربعة أو حائط، فلا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترك فإن باع ولم يؤذنه فهو أحق به)[١]، ولم يشترط النبي ﷺ في الأرض والربعة والحائط أن يكون مما يقبل القسمة: فلا يجوز تقييد كلام الرسول ﷺ بغير دلالة من كلامه؛ لا سيما وقد ذكر هذا في باب تأسيس إثبات الشفعة، وليس عنه لفظ صحيح صريح في الشفعة أثبت من هذا، ففي الصحيحين عن النبي ﷺ (أنه قضى بالشفعة في كل ما لم

---

(١)أخرجه مسلم-كتاب المساقاة-باب الشفعة-حديث (١٦٠٨) وما بعده، وأبو داود-كتاب البيوع-باب في الشفعة-حديث (٣٥١٣-٣٥١٤-٣٥١٨)، و أحمد من طرق (٣/٣١٢، ٣١٦، ٣٩٧) وأبو داود برقم (٣٥١٣)، من طريق أبي الزبير عن جابر

يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)[١]، فلم يمنع الشفعة إلا مع إقامة الحدود وصرف الطرق، وهذا الحديث في الصحيح عن جابر، وفي السنن عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (الجار أحق بشفعة جاره ينتظره بها، وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا)[٢] فإذا قضى بها للاشتراك في الطريق؛ فلأن يقضي بها للاشتراك في رقبة الملك أولى وأحرى))[٣].

الثاني: التقييد بدلالة العرف والسياق

يعتبر العرف السائد وقت النص مصدرا للتقييد في رأي الشيخ؛ لما يمثله من دليل قوي على المراد، وهو المقصود الأول كما عرفنا، كذلك يعتبر السياق الذي ورد فيه اللفظ والقرائن المصاحبة له لفظية أو حالية، مصادر أخرى للتقييد لنفس السبب، وهو أمر سبق أن شرحناه في القواعد العامة مستهل هذا الفصل، ضمن نظرية ابن تيمية اللغوية المشار إليها.

وهو هنا ينص على (أن اللفظ المطلق إذا كان له مسمى معهود أو حال يقتضيه انصرف إليه)، في إشارة إلى سلطة السياق والعرف في تقييد الألفاظ، كما يشرح قائلا: ((هؤلاء أصحاب النبي ﷺ الذين رووا عنه النهي، قد أخبروا بالصورة التي نهى عنها، والعلة التي نهي من أجلها، وإذا كان قد جاء في بعض طرق الحديث: (أنه نهى عن كراء المزارع) مطلقا، فالتعريف للكراء المعهود بينهم، وإذا قال لهم النبي ﷺ: (لا تكروا المزارع)[٤]، فإنما أراد

---

(١)أخرجه البخاري-كتاب البيوع-باب بيع الشريك من شريكه-حديث (٢٢١٣) والترمذي-كتاب الأحكام-باب إذا حدت الحدود-حديث (١٣٨٢)، من ريق ابي سلمة عن جابر

(٢)أخرجه أحمد (٣٠٣/٣) وأبو داود برقم (٣٥١٨) والترمذي برقم (١٣٨١) كتاب الأحكام، باب ما جاء في الشفعة للغائب، من طريق عطاء عن جابر، قال الألباني: "صحيح" (الإرواء ٣٧٨/٥)

(٣)المجموع ٣٨٢/٣٠-٣٨٣

(٤)جاء خبر النهي عن كراء الأرض بروايات وألفاظ متعددة عن عدد من الصحابة، منها حديث جابر عند مسلم الذي سبق، ومدارها على حديث رافع بن خديج، وقد جاء هذا اللفظ من حديث زيد ابن ثابت

الكراء الذي يعرفونه، كما فهموه من كلامه، وهم أعلم بمقصوده، وكما جاء مفسرا عنه: "أنه رخص في غير ذلك الكراء"، ومما يشبه ذلك ما قرن به النهي من المزابنة ونحوها، واللفظ -وإن كان في نفسه مطلقا - فإنه إذا كان خطابا لمعين، في مثل الجواب عن سؤال، أو عقب حكاية حال، ونحو ذلك، فإنه كثيرا ما يكون مقيدا بمثل حال المخاطب، كما لو قال المريض للطبيب: إن به حرارة، فقال له: لا تأكل الدسم، فإنه يعلم أن النهي مقيد بتلك الحال، وذلك: أن اللفظ المطلق إذا كان له مسمى معهود أو حال يقتضيه، انصرف إليه، وإن كان نكرة، كالمتبايعين إذا قال أحدهما: بعتك بعشرة دراهم ،فإنها مطلقة في اللفظ، ثم لا ينصرف إلا إلى المعهود من الدراهم، فإذا كان المخاطبون لا يتعارفون بينهم لفظ "الكراء" إلا لذلك الذي كانوا يفعلونه، ثم خوطبوا به، لم ينصرف إلا إلى ما يعرفونه، وكان ذلك من باب التخصيص العرفي، كلفظ "الدابة" إذا كان معروفا بينهم أنه الفرس أو ذوات الحافر، فقال: لا تأتني بداية، لم ينصرف هذا المطلق إلا إلى ذلك، ونهي النبي ﷺ كان مقيدا بالعرف والسؤال))[1].

وواضح من خلال هذا البيان أن الشيخ يعتبر العرف والسياق مقيدين للفظ بناء على ذات الأساس الذي يقيم عليه بنيان هذه القاعدة وفق نظريته اللغوية المشار إليها، وهو (مراد المتكلم ومقصوده من لفظه) الذي يعتبره المعبر الصادق عن حقيقة اللفظ، بغض النظر عن

قال: يغفر الله لرافع ابن خديج، أنا والله أعلم بالحديث منه، إنما أتى رجلان قد اقتتلا، فقال رسول الله ﷺ: "إن كان هذا شأنكم، فلا تكروا المزارع" قال: فسمع رافع قوله" فلا تكروا المزارع"، أخرجه أبو داود-كتاب البيوع-باب في المزارعة-حديث (٣٣٩٠)، والنسائي-كتاب المزارعة-حديث (٤٦٥٨، ٤٦٦٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/١٣٤)-كتاب المزارعة-باب ما أباح المزارعة بجزء معلوم مشاع، وأحمد في المسند (٥/١٨٢، ١٨٧)، وصححه الألباني في الإرواء (٥/٢٩٧) برقم (١٤٧٨)

(١)المجموع ٢٩/١١٠-١١٢

قالبه اللفظي مهما كان؛ ولهذا يعتبر فهم أصحاب العرف لمراد الرسول ﷺ من لفظه تمنحهم أولوية في تفسير هذا اللفظ تقييدا وتخصيصا، والله أعلم.

وعلى هذا فمتى ما ورد من الشارع ما يفيد تقييد مطلق كلامه قيد به، بأي دلالة جاء ذلك المقيد، نصا أو إيماء، قولا أو فعلا أو تقريرا، أو عرفا معهودا، وإلا بقي على إطلاقه، ولا يصح تقييد ما أطلق الشرع، ولا إطلاق ما قيد، كما قال ابن عباس: (أبهموا ما أبهم الله، واتبعوا ما بين)[١] ويمثل الشيخ للأول بلفظ (الوسق)، وللثاني بلفظ (الأوقية) كمقدارين من المقادير، جاء الأول منهما مقيدا بالعرف المعهود وقت التشريع، وجاء الثاني مطلقا، فوجب تقييد المقيد، فلا يجوز تفسيره إلا بالمقدار المحدد شرعا، وإبقاء المطلق على إطلاقه، حتى يتناول في استعمال الشرع، كل ما يطلق عليه الاسم[٢].

أدلة القاعدة

يمكن أن نستدل على هذه القاعدة من خلال ما يلي:

---

(١)أورد هذا اللفظ منسوبا إلى ابن عباس: الزرقاني في شرحه على الموطأ (١٨٢/٣)، وابن الأثير في النهاية (١٦٨/١) "بهم"، وابن منظور في لسان العرب (٥٢٥/١) "بهم"، وقال الألباني: "لم أقف على إسناده بهذا اللفظ، وقد علقه ابن كثير بصيغة التمريض بنحوه فقال في تفسيره: (وروي عنه أنه قال: إنها مبهمة، فكرهها)، وهذا قد وصله البيهقي (١٦٠/٧) من طريق عبد الله بن بكر ثنا سعيد عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أنه قال: (هي مبهمة وكرهه)، قلت: وهذا سند صحيح على شرط البخاري فلا أدري وجه إشارة ابن كثير إلى تضعيفه... وعزاه السيوطي في الدر المنثور ١٣٥/٢ لابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم" (الإرواء ٢٨٥/٦)، وهو بمعناه عن الحسن ومحمد بلفظ: " ثلاث آيات مبهمات" عند ابن أبي شيبة في المصنف ((٤٧٩/٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٩١٣/٣).

(٢)انظر: المجموع ٢٤٩/١٩-٢٥٠

أولا: الأدلة العامة على وجوب التزام الأخذ عن الشارع

كل دليل يدل على وجوب التزام الأخذ عن الشرع، والوقوف عند حدوده، وعدم التقدم عليه في صغير ولا كبير، يدل ضمنا على مضمون هذه القاعدة بما تقتضيه من ضرورة الرجوع في تقييد المطلقات إلى المصادر المعتبرة لدى الشارع وحدها، ومن تلك الأدلة ما يلي:

٥. قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ (الحشر ٧)، فالآية وأمثالها دالة على وجوب الأخذ عن الرسول ﷺ في كل ما جاء به، ولا أحق من تفسيره لألفاظ الشرع الذي جاء به ﷺ.

٦. قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ۝١﴾ (الحجرات ١)، ففي هذه الآية نهي صريح عن تقديم قول كائن من كان على قول الله تعالى ورسوله ﷺ في كل حكم، فكيف فيما يتعلق ببيان المراد من الألفاظ الشرعية إطلاقا وتقييدا.

٧. قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٖ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا ۝٣٦﴾ (الأحزاب ٣٦) فقد دلت الآية على أن حكم الرسول ﷺ وبيانه إذا جاء في شيء فلا خيرة لمؤمن إلا قبوله وذلك من مقتضيات الإيمان، فكيف إذا كان الأمر متعلقا، ببيان أقواله: أوامره ونواهيه.

٨. قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ (النساء٥٩)، وقوله: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٖ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ (الشورى ١٠)، ونحوهما من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الرجوع في كل حكم مختلف فيه ومتنازع حوله إلى حكم الله ورسوله ﷺ، ولا شك أن

تفسير المراد بألفاظ الشرع من أول ما يدخل في هذا الحكم.

ثانيا: الأدلة الخاصة على وجوب الالتزام بتفسيرات الشارع لألفاظه

هناك أدلة خاصة تؤكد وجوب الالتزام بخصوص التفسير الشرعي لألفاظ الشارع، وليس مجرد عموم الاتباع، ومن التفسير التقييد والإطلاق، ومن هذه الأدلة:

١. الآيات الدالة على تولي الرسول ﷺ بيان الشرع كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (النحل ٤٤).

٢. الأحاديث التي يأمر فيها ﷺ بأخذ حدود العبادات منه نصا كقوله: "خذو عني مناسككم"[١] وقوله: "صلوا كما رأيتموني أصلي"[٢]، وكذا الأحاديث التي ينص فيها على أخذ المدلولات القرآنية عنه ﷺ كقوله في آية الزنا التي في النساء: " خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ... الحديث"[٣]، فكلها تدل على وجوب التزام تفسيراته ﷺ لمدلولات الألفاظ الشرعية، والله أعلم.

٣. الآثار الواردة في التزام السلف تقييد ما قيد الشرع وإطلاق ما أطلق، كالأثر الذي رواه ابن أبي شيبة[٤] في "مصنفه" عن الحسن ومحمد[١] قالا: ثلاث

---

(١) سبق تخريجه في ص[٧٧٦]

(٢) سبق تخريجه في ص[٧٧٦]

(٣) سبق تخريجه في ص[٧٧٦]

(٤)عبدالله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان العبسي، أبو بكر، مولاهم الكوفي، الحافظ الثبت، صاحب المسند والمصنف، قال الخطيب : كان أبو بكر متقناً حافظاً صنف المسند والأحكام والتفسير .أ.هـ وقال أبو عبيد : انتهى الحديث إلى أربعة فأبو بكر بن أبي شيبة أسردُهُم له وأحمد أفقههم فيه

آيات مبهمات ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ﴾ (النساء ٢٣) و﴿مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ (النساء ٢٢) و﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ﴾ (النساء ٢٣) قال أشعث[٢]: وهذه الرابعة ليست بمبهمة ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ (النساء ٢٣)[٣]، وقال ابن كثير[٤]: ((وروى عن طاووس[١]

وابن معين أجمعهم له وابن المديني أعلمهم به، مات أبو بكر في المحرم سنة ٢٣٥هـ. انظر: طبقات علماء الحديث (٢/٨٤) – السير (١١/١٢٢) – تهذيب الكمال (١٦/٣٤)

(١)هو محمد بن سيرين الأنصاري الأنسي، أبو بكر، مولى أنس بن مالك، الإمام شيخ الإسلام، اشتهر بسعة العلم، وشدة الورع، وبرع في التعبير، من طبقة كبار التابعين، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، وقيل عثمان، سمع جملة من الصحابة، ومن أقرانه الحسن البصري، مات سنة ١١٠هـ. انظر: السير ٦٠٦/٤، الشذرات ١٧٨/١، مرآة الجنان ٢٣٢/

(٢)أشعث بن عبدالملك الحمراني، أبو هانئ البصري، مولى حمران مولى أمير المؤمنين عثمان، روى عن الحسن وابن سيرين وبكر بن عبد المزني وخلق، وعنه شعبة وحماد بن زيد وحفص بن غياث وخلق، وكان أحد علماء البصرة، قال يحيى القطان: هو عندي ثقة، وقال العثماني وغيره: ثقة، وقال أبو حاتم: لا بأس به، مات سنة ١٤٢هـ. انظر: السير (٦/١٢١) – تهذيب الكمال (٣/٢٧٧)

(٣)مصنف ابن أبي شيبة ٤٧٩/٣

(٤)هو عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو القرشي البصروي الدمشقي، حافظ مؤرخ فقيه، ولد في بصرى الشام سنة ٧٠١هـ ثم انتقل إلى دمشق وتنقل في طلب العلم، وهو من تلاميذ ابن تيمية ومحبيه الخلص حتى امتحن بسببه وتاريخه "البداية والنهاية" مليء بأخبار ابن تيمية، وله مصنفات متعددة، توفي في دمشق سنة ٧٧٤هـ (انظر: الدرر١/١٧٣-١٧٤، الشذرات ٦/٢٣١، ذيل تذكرة الحفاظ للحسيني ٥٧ وللسيوطي ٣٦١، الأعلام ١/٣٢٠).

وإبراهيم[٢] والزهري[٣] ومكحول[٤] نحو ذلك، قلت: معنى مبهمات، أي

---

(١)طاووس بن كيسان الفارسي الخولاني الهمداني مولاهم اليمني، أبو عبد الرحمن، من كبار فقهاء التابعين، عالم اليمن ومحدثهم، أصله من الفرس ولد في اليمين سنة ٣٣هـ ونشأ بها، وأخذ العلم عن كبار الصحابة ولازم ابن عباس مدة، جمع بين العلم والزهد والجرأة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شديد الحرص على عدم القرب من ذوي السلطان، وتروى في زهده وعلمه وعمله قصص، توفي حاجا في المشاعر سنة ١٠٦هـ وله روايات. انظر: سير النبلاء ٣٨/٥، طبقات ابن سعد ٥٣٧/٥، البداية ١٩٨/٩، الأعلام ٢٢٤/٣

(٢)إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، أبو عمران النخعي اليماني ثم الكوفي، الإمام الحافظ فقيه العراق، أحد الأئمة المشاهير، تابعي رأى عائشة وهو صبي ولم يثبت له منها سماع، وكان مفتي أهل الكوفة هو والشعبي في زمانهما، وكان رجلاً صالحاً فقيهاً متوقياً قليل التكلف، مات سنة ٩٦هـ. انظر: السير (٥٢٠/٤) – وفيات الأعيان (٢١/١) – تهذيب الكمال (٢٣٣/٢)

(٣)محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب الزهري القرشي، أبو بكر، أول من دون الحديث، وأحد كبار الحفاظ والفقهاء من التابعين، من أهل المدينة نزل الشام واستقر بها، وكتب عمر بن عبدالعزيز إلى عماله: عليكم بابن شهاب فإنكم لا تجدون أحداً أعلم بالسنة الماضية منه، توفي سنة ١٢٤هـ بحدود فلسطين. انظر: السير ٣٢٦/٥ – وفيات الأعيان ٣١٨/٢ – تهذيب الكمال ٤١٩/٢٦

(٤)مكحول بن أبي مسلم شهراب بن شاذل، أبو عبدالله الهذلي مولاهم، فقيه الشام، الحافظ المحدث، أصله من فارس ومولده بكابل ترزع بها وسبي وصار مولى لامرأة من هذيل بمصر فأعتقته، فطلب الحديث والفقه وسار إلى العراق والمدينة وطاف البلاد، واستقر به الحال في دمشق، حتى توفي سنة ١١٢هـ وقيل غير ذلك. انظر: طبقات علماء الحديث (١٧٩/١) – وفيات الأعيان (١٤١/٣) – الأعلام للزركلي (٢٨٤/٧)

عامة في المدخول بها، وغير المدخول»[١]، قال ابن تيمية في توجيه دلالة هذا الأثر: «قال الصحابة والتابعون وسائر أئمة الدين: الشرط في الربائب خاصة، وقالوا: أبهموا ما أبهم الله، والمبهم هو المطلق، والمشروط فيه هو المؤقت المقيد، فأمهات النساء وحلائل الآباء والأبناء يحرمن بالعقد، والربائب لا يحرمن إلا إذا دخل بأمهاتهن»[٢].

من فروع وتطبيقات القاعدة

فرع الشيخ على هذه القاعدة فروعا كثيرة، منها ما يدخل في نطاق باب المعاملات مجال هذا البحث، ومنها ما هو خارجه، وللتمثيل والبيان سنذكر طرفا من هذا وذاك:

أولا: مسألة الشفعة

أورد الشيخ القاعدة في سياق مناقشته لمسألة الشفعة كما عرفنا، فلمزيد بيان هذه المسألة نقول: الشفعة هي: حق الشريك في الحصول على نصيب شريكه المبيع أو المعروض للبيع[٣]، ويرى الشيخ أنها تثبت مطلقا سوءا كان المملوك مما يقبل قسمة الإجبار، كالقرية والبستان، أو مما لا ينقسم إلا بضرر أو رد عوض كالدار الصغيرة ونحوها، وهو قول الحنفية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة، خلافا لما يراه أكثر الشافعية، وأكثر الحنابلة، وقد علل اختياره هذا محتجا بهذه القاعدة، فقال: «والقول الأول أصح؛ فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (من كان له شريك في أرض أو ربعة أو حائط، فلا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه فإن شاء أخذ وإن شاء ترك فإن باع ولم يؤذنه فهو أحق به)[٤] ولم يشترط النبي

---

(١)تفسير ابن كثير ٤٧٣/١

(٢)المجموع ٣٠٤/١٥

(٣)انظر: الدر النقي ٥٢٨/٢، القاموس الفقهي ص١٩٩، معجم المصطلحات الاقتصادية ص٢٠٧

(٤) سبق تخريجه في ص[١٠٨٥]

ﷺ في الأرض والربعة والحائط أن يكون مما يقبل القسمة: فلا يجوز تقييد كلام الرسول ﷺ بغير دلالة من كلامه؛ لا سيما وقد ذكر هذا في باب تأسيس إثبات الشفعة، وليس عنه لفظ صحيح صريح في الشفعة أثبت من هذا، ففي الصحيحين عن النبي ﷺ (أنه قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة)[١] فلم يمنع الشفعة إلا مع إقامة الحدود وصرف الطرق، وهذا الحديث في الصحيح عن جابر، وفي السنن عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (الجار أحق بشفعة جاره ينتظره بها، وإن كان غائبا، إذا كان طريقهما واحدا)[٢] فإذا قضى بها للاشتراك في الطريق؛ فلأن يقضي بها للاشتراك في رقبة الملك أولى وأحرى))[٣].

أولا: مسائل متفرقة

١. لا يجوز تقسيم الماء إلى طهور وغير طهور، بل كل ما وقع عليه اسم الماء فهو طاهر مطهر؛ لأن هذا التقسيم تقييد لم يرد في الكتاب ولا في السنة، فهو تقييد لا يصح بمقتضى هذه القاعدة، يقول ابن تيمية: ((اسم الماء مطلق في الكتاب والسنة ولم يقسمه النبي ﷺ إلى قسمين: طهور وغير طهور؛ فهذا التقسيم مخالف للكتاب والسنة، وإنما قال الله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً﴾ (النساء ٤٣) وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع، وبينا أن كل ما وقع عليه اسم الماء فهو طاهر طهور، سواء كان مستعملا في طهر واجب أو مستحب أو غير مستحب؛ وسواء وقعت فيه نجاسة ،أو لم تقع، إذا عرف أنها قد استحالت فيه واستهلكت، وأما إن ظهر أثرها فيه فإنه يحرم استعماله؛ لأنه استعمال للمحرم))[٤].

---

(١) سبق تخريجه في ص[١٠٨٦]

(٢) سبق تخريجه في ص[١٠٨٦]

(٣)المجموع ٣٠/٣٨٢-٣٨٣

(٤)المجموع ١٩/٢٣٦-٢٣٧

٢. يصح المسح على كل ما سمي خفا، أو كان في معنى الخف؛ ولا يصح تقييده بأي قيود إضافية حيث لم يرد شيء من ذلك في الشرع، من قبيل كونه يثبت بنفسه أو لا يثبت، أو كونه سليما من الخرق أم لا؟ كل تلك تقييدات غير معتبرة، لعدم صدورها من مصدر معتبر، فلا يصح التزامها، ولا التفسير بموجبها[١].

٣. لم يقيد الشرع الدرهم والدينار بحد معين، وقد كانت توجد زمن التشريع أنواع مختلفة المقادير من الدنانير والدراهم، ومع هذا أطلق الشارع الدينار والدرهم ولم يحده، فدل على أنه يتناول هذا كله؛ ولهذا يكون تحديد المقدار هنا راجعا إلى العرف السائد وقت التعامل، كمقيد من المقيدات اللفظية المعتبرة «وعلى هذا فالناس في مقادير الدراهم والدنانير على عاداتهم، فما اصطلحوا عليه وجعلوه درهما فهو درهم؛ وما جعلوه دينارا فهو دينار، وخطاب الشارع يتناول ما اعتادوه، سواء كان صغيرا أو كبيرا، فإذا كانت الدراهم المعتادة بينهم كبارا لا يعرفون غيرها، لم تجب عليه الزكاة حتى يملك منها مائتي درهم، وإن كانت صغارا لا يعرفون غيرها وجبت عليه إذا ملك منها مائتي درهم، وإن كانت مختلطة فملك من المجموع ذلك وجبت عليه، وسواء كانت بضرب واحد، أو ضروب مختلفة، وسواء كانت خالصة، أو مغشوشة، ما دام يسمى درهما مطلقا، وهذا قول غير واحد من أهل العلم»[٢].

---

(١) انظر: المجموع ١٩/٢٤٢

(٢) المجموع ١٩/٢٤٩

القواعد الأصولية عند ابن تيمية

وتطبيقاتها في المعاملات التقليدية والاقتصادية المعاصرة

تأليف
د. محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي الهاشمي
عضو هيئة التدريس المكلف بجامعة أم القرى
والمشرف التربوي بقسم الثقافة والتعليم بجدة

المجلد الثالث

مكتبة الرشد
ناشرون

المطلب السادس: قواعد المنطوق والمفهوم

القاعدة الثلاثون

دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد[1]

شرح القاعدة

مر معنا الحديث حول المنطوق والمفهوم في مناسبات متعددة؛ آخرها قاعدة (التخصيص بالصفة)، كما سبق في التمهيد أن شرحنا الجوانب التعريفية المتعلقة بهذين النوعين ضمن أنواع اللغات من منظورها الأصولي، وهذه القاعدة التي نستهل بها قواعد هذا الباب في أصول ابن تيمية ذات ارتباط وثيق بذلك الجانب التعريفي، مع صلتها القوية بالجانب الحكمي؛ ولهذا الأخير موعده الخاص -إن شاء الله- في القاعدة التالية.

غير أن هذه القاعدة تركز على قضية ذات حساسية بالغة في قضية حكم المفهوم رغم طبيعتها التعريفية الغالبة تلك، حيث يدور النقاش فيها حول أصل دلالة المفهوم، بين الوضع اللغوي، والقياس العقلي، ولكل واحد من الأصلين تأثيره المباشر على حكم المفهوم، وقيمته الدلالية كما سنعرف؛ ولهذا سينصب حديثنا في هذه القاعدة حول خصوص هذه الجزئية في المفهوم، وهي دلالاته بين اللغة والقياس، وأثر ذلك في قيمة المفهوم واعتباره، سواء من وجهة نظر ابن تيمية، أو في رأي بقية الأصوليين؛ ولذا سيكون حديثنا -إن شاء الله- فيها وفق ما يلي:

مقصود القاعدة ومعناها

كالمعتاد جاء نص القاعدة في كلام شيخ الإسلام عرضا واستطرادا، وليس أصالة وقصدا، وذلك أثناء مناقشته لمسألة فقهية فرعية، وفي معرض الاستدلال عليها، والرد على بعض أوجه الاعتراض التي قد يعترض بها عليه فيها أصوليا، وفي هذا السياق قال رحمه

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ١٣٧/٣١

الله: ((ومما يقضي منه العجب، ظن بعض الناس أن دلالة المفهوم حجة في كلام الشارع، دون كلام الناس؛ بمنزلة القياس، وهذا خلاف إجماع الناس؛ فإن الناس إما قائل بأن المفهوم من جملة دلالات الألفاظ، أو قائل إنه ليس من جملتها، أما هذا التفصيل فمحدث، ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا هو حجة في الكلام مطلقا؛ واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس، وبما ذكره أهل اللغة؛ وبأدلة عقلية، تبين لكل ذي نظر أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد، وهو دلالة من دلالات اللفظ، وهذا ظاهر في كلام العلماء، والقياس ليس من دلالات الألفاظ المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلا بنص الشارع؛ بخلاف المفهوم؛ فإنه دليل في اللغة؛ والشارع بين الأحكام بلغة العرب))[١].

أهم ما تجب ملاحظته هنا شرحا لهذه القاعدة، محورين تقوم عليهما دلالتها، حسبما يرمي إليه الشيخ -فيما نرى- أحدهما إجماعي، والآخر خلافي، وهما:

أولا: أن دلالة المفهوم واحدة في نصوص الشرع، وفي ألفاظ المكلفين، بالإجماع

هذا هو المحور الإجماعي الذي يقصد الشيخ إخراجه من محل النزاع في قضية دلالة المفهوم، وهو: أن كون دلالة المفهوم تختلف في نصوص الشرع عنها في ألفاظ المتكلمين قول لم يقل به أحد، فليس الخلاف في دلالة المفهوم واردا على هذه الجزئية، بل الكل على وفاق بأنه إن قيل بأن المفهوم حجة، فهو حجة سواء كان في نص شرعي، أو في أي لفظ آخر؛ لأن الشرع إنما جاء بلغة العرب التي بها تخاطبهم، وفي هذا يتفق الجميع على اختلاف المفهوم عن القياس، حيث يعتبر القياس دليلا باعتبار الشرع له، فالمرجع فيه إليه، بينما لا يعتبر المفهوم كذلك؛ إذ إن دلالته مأخوذة من اللغة، وكونها كذلك بهذا الاعتبار ليس محل خلاف، ولهذا اتفقوا على أن دلالته تلك لا تختلف في نصوص الشرع عنها في ألفاظ المكلفين؛ إذ الكل متلقى من اللغة.

وقد يشكل على دعوى هذا الاتفاق ما حكاه الزركشي عن السرخسي من الحنفية أنه قال في "كتاب السير": إن المفهوم ليس بحجة في خطابات الشرع، وأما في مصطلح الناس

(١) المجموع ٣١/١٣٧

وعرفهم فهو حجة، وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية، فقال: هو حجة في كلام الله ورسوله ﷺ، وليس بحجة في كلام المصنفين وغيرهم[١].

والحقيقة أن هذا لا يشكل على مضمون القاعدة حسب ما يرى الشيخ، أما رأي الحنفية فليس واردا على أصل المسألة؛ إذ هم ينفون حجية المفهوم؛ فليس قولهم داخلا في دعوى الإجماع؛ إذ إن المقصود إجماع مثبتي المفهوم والمحتجين به، والحنفية ليسوا من هؤلاء؛ ولهذا قال في السياق السابق (ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا هو حجة في الكلام مطلقا) فنسب القول بهذا للقائلين بالحجية.

هذا بالإضافة إلى أن قول الحنفية هنا يتفق مع مضمون القاعدة -الذي يرمي إليه ابن تيمية من إثبات شمول دلالة المفهوم لكلام الناس وعدم اقتصاره على كلام الشارع- ولا يخالفها، رغم نفيهم حجية المفهوم، فهم يوافقون على حجيته في كلام الناس، وإن خالفوا بالنسبة لكلام الشارع، ولهذا قال ابن أمير الحاج: «والحنفية ينفونه أي اعتبار مفهوم المخالفة بأقسامه في كلام الشارع فقط»[٢].

وإن كان ابن تيمية إنما يعني بنفي الخلاف في التفريق بين دلالة المفهوم في كلام الشارع وكلام غيره الخلاف الأصيل بين العلماء المجتهدين في المذاهب؛ ولهذا قال في ذات السياق: (وأما هذا التفصيل فمحدث) أي أنه ليس معروفا قبل استقرار المذاهب، ولدى كبار الأصوليين والفقهاء، ويؤكد هذا أن نقل الزركشي للمخالفة في هذا المجال لدى المثبتين للمفهوم جاءت بصيغة غير جازمة منسوبة إلى (بعض المتأخرين)، وفي ذلك إشارات متضافرة إلى ضعف هذا الخلاف.

وبكل ذلك يتبين لنا أن نفي ابن تيمية للخلاف في استواء حجية المفهوم في كلام الناس وكلام الشارع، ودعواه الإجماع فيه، له وجهه المعتبر، والله أعلم.

---

(١)انظر: البحر المحيط ٤/١٥، إرشاد الفحول ١/٣٠٣

(٢)التقرير والتحبير ١/١٥٤

ثانيا: أن موضوع القاعدة هو دلالة المفهوم، هل هي لفظية أم قياسية؟

وهذا هو المحور الخلافي الذي يدور حوله النقاش في القاعدة، وعلى حسب الموقف منه تتقرر قيمة المفهوم وحجيته، وتلك قضية أخرى محلها القاعدة التالية بإذن الله.

ويدور التساؤل في هذا المحور حول دلالة المفهوم هل هي مأخوذة من اللفظ مباشرة، كدلالة لفظ (الرجال) العام على عدد من ذكور بني البشر، وكدلالة لفظ (رجل) المطلق على واحد مشاع من ذكورهم، ودلالة لفظ (رجل طويل) المقيد على واحد منهم موصوف بالطول، وكل هذه دلالات مستفادة من نفس اللفظ، لا تحتاج إلى إعمال فكر ولا نظر، فهي دلالات لفظية.

أم هي من جنس دلالة القياس كدلالة لفظ (النبيذ) على الشراب المحرم، الشبيه (بالخمر) لاشتراكهما في علة الإسكار؛ ومعروف أن هذه الدلالة لا يتوصل إليها إلا بنظر وتأمل في معنى كل واحد منهما، والتحقق من وجود علة التشابه بينهما، وكل هذا نشاط عقلي، فهي دلالة عقلية بهذا الاعتبار، ودلالة شرعية بالنظر إلى أن الشرع هو طريق اعتبارها، فهي عقلية شرعية.

هذه هي المسألة الخلافية التي يشير إليها الشيخ، ويختار فيها القول الأول، وهو أن دلالة المفهوم أقرب إلى جنس دلالة العموم ونحوه، منها إلى جنس دلالة القياس، فهي لفظية أكثر من كونها عقلية أو شرعية، مع اعترافه بجريان الخلاف في المسألة، وإشارته إلى وجه ترجيحه هذا بأنه مقتضى العقل واللغة، كما أن ذلك ما يظهر من صنيع العلماء في كتبهم واستدلالاتهم، وإن في مواطن متباعدة، وعناوين مختلفة، وهذا ما سنفصل الحديث حوله إن شاء الله.

دلالة المفهوم عند الأصوليين

في "التمهيد" عند التعريف بالمفهوم قررنا: أن المفهوم في عرف الأصوليين يقصد به المعنى الذي يلمح من اللفظ بنوع من الاجتهاد العقلي، بدون أن يكون مصرحا به فيه، ولهذا يسمى عندهم أيضا: (التنبيه) و(الإيماء) و(فحوى الخطاب) و(لحن الخطاب) و(إشارة الخطاب) و(دليل الخطاب) ونحو ذلك من التسميات التي تفيد بكونه دلالة إشارية، يشير إليها

ولا يصرح بها اللفظ، تلمح من خلاله، ولا تقرأ بين حروفه؛ ولهذا اختلفوا في دلالته، هل هي عقلية محضة، أو مستفادة من اللفظ؟[١]، مع اتفاقهم على أنها لا تستفاد من اللفظ بصفته الوضعية؛ لأن العرب لم تضع اللفظ ليدل على شيء مسكوت عنه، فدلالة المفهوم إذن ليست وضعية على كل حال، وإنما هي إشارات ذهنية من باب التنبيه بشيء على شيء[٢].

وهذا الكلام يفتح لنا أبواب الخلاف الأصولي الذي أشار إليه الشيخ في هذه المسألة من مسائل المفهوم، وهو خلاف لا يسهل أبدا تناوله؛ كونه يتشعب في نواحي متناثرة لا يكاد يجمعها الأصوليون في باب، فمن العموم إلى النسخ إلى القياس مرورا بالمفهوم والمنطوق، يدلي كل بدلوه في قوالب تبدو أحيانا متناقضة ومضطربة.

فالزركشي يشير إلى الخلاف في المسألة فيقول: «(وهل المفهوم مستفاد من دلالة العقل من جهة التخصيص بالذكر، أو مستفاد من اللفظ؟ قولان: وبالثاني قطع الإمام في "البرهان"، ورده الكرخي في "نكته" بأن اللفظ لا يشعر بذاته، وإنما دلالته بالوضع، ولا شك أن العرب لم تضع اللفظ دالا على شيء مسكوت عنه، فإن اللفظ إما يشعر بطريق الحقيقة أو المجاز، وليس المفهوم واحدا منهما»[٣]، ثم في موضع آخر يسوق الخلاف باعتباره قائما على أساس اعتبار الدلالة لغوية أو شرعية بحسب تساؤل القاعدة، فيقول: «اختلف المثبتون للمفهوم في مواضع أحدها: هل هو دليل من حيث اللفظ أو الشرع؟ على وجهين لأصحابنا، حكاهما المازري والروياني، قال ابن السمعاني: والصحيح أنه من حيث اللغة ووضع لسان العرب، وقال الإمام الرازي في "المعالم": لا يدل على النفي بحسب اللغة، ولكنه يدل عليه بحسب العرف العام، وذكر في "المحصول" في باب العموم أنه يدل عليه بالعقل، فحصل أربعة

---

(١)انظر: البرهان ٣٠٨/١، ٣١٣، المستصفى ٧٠/٢، ٢١٢

(٢)انظر: شرح الكوكب المنير٤٨٠/٣، الإبهاج ٣٦٧/١

(٣)البحر المحيط ٥/٤-٦

أنواع»[1].

والآمدي يتناول المسألة بتوسع أكثر ذاكرا الأقوال فيها بأدلتها، وما يرجحه، ووجه ترجيحه، فيقول: «الخلاف واقع في أن مستند الحكم في محل السكوت، هل هو فحوى الدلالة اللفظية، أو الدلالة القياسية؟ وقد احتج القائلون بالفحوى بأن العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت، وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت؛ ولهذا فإنهم إذا قصدوا المبالغة في كون أحد الفرسين سابقا للآخر، قالوا: هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس، وكان ذلك عندهم أبلغ من قولهم: هذا الفرس سابق لهذا الفرس، وكذلك إذا قالوا: فلان يأسف بشم رائحة مطبخه؛ فإنه أفصح عندهم وأبلغ من قولهم: فلان لا يطعم ولا يسقي، واحتج القائلون بكونه قياسا: أنا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام، من كف الأذى عن الوالدين، وعن كونه في الشتم والضرب أشد منه في التأفيف، لما قضى بتحريم الشتم والضرب إجماعا، ولما سبق من جواز أمر الملك للجلاد بقتل والده والنهي عن التأفيف له، فالتأفيف أصل والشتم والضرب فرع، ودفع الأذى علة، والتحريم حكم، ولا معنى للقياس إلا هذا، وسموا ذلك قياسا جليا، نظرا إلى أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع ثابت بالتأثير.

والأشبه إنما هو المذهب الأول: وهو الإسناد إلى فحوى الدلالة اللفظية، وما قيل من أنه لا بد من فهم المعنى، وكونه في محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق، فهو شرط تحقق الفحوى، ولا مناقضة بينه وبين الفحوى، ويدل على أنه ثابت بالفحوى، لا بالقياس أمران:

الأول: أن القياس لا يشترط فيه أن يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع، أشد مناسبة له من حكم الأصل إجماعا، وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه، فلا يكون قياسا.

الثاني: أن الأصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع وجزءا منه إجماعا، وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل أصلا فيه، جزءا مما تخيل فرعا، وذلك كما قال السيد لعبده: لا تعط لفلان حبة؛ فإنه يدل على امتناع إعطاء الدينار وما زاد عليه، والحبة

---

(١) البحر المحيط ٤/١٥

المنصوصة تكون داخلة فيه، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ (الزلزلة ٧ـ٨)، فإنه يدل على رؤية ما زاد على الذرة، والذرة تكون داخلة فيه، إلى نظائره؛ ولهذا فإن كل من خالف في القياس مطلقا وافق على هذا النوع من الدلالة سوى أهل الظاهر ولو كان قياسا لما كان كذلك» اهـ[١].

وأما الشيرازي فيشير في "اللمع" إلى قدر من التفريق بين نوعي المفهوم: الموافق والمخالف، ويقرر دلالة الأول اللغوية ناسبا ذلك للشافعي، ويشير إلى وجهين في المذهب بالنسبة للثاني: أحدهما دلالته لغوية نطقية، والثاني قياسية عقلية، فيقول: «وأما المفهوم فضربان: فحوى الخطاب، ودليل الخطاب، فأما فحوى الخطاب فهو التنبيه، ويجوز التخصيص به كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (الإسراء٢٣)؛ لأن هذا في قول الشافعي -رحمة الله عليه- يدل على الحكم بمعناه، إلا أنه معنى جلي، وعلى قوله يدل على الحكم بلفظه فهو كالنص، وأما دليل الخطاب، الذي هو مقتضى النطق، فيجوز تخصيص العموم به، وقال أبو العباس بن سريج[٢]: لا يجوز التخصيص به، وهو قول أهل العراق؛ لأنه عندهم أنه ليس بدليل ... وعندنا هو دليل كالنطق في أحد الوجهين، وكالقياس في الوجه الآخر، وأيهما كان جاز التخصيص»[٣]، ثم عاد في "شرحه" ورجح كون دلالة الأول قياسية تخريجا على نفس قول الشافعي هذا، محتجا بعدم تناول اللفظ للمسكوت عنه

---

(١)الإحكام للآمدي ٢/٦٥-٦٦

(٢)أحمد بن عمر بن سريج، القاضي، أبو العباس البغدادي، حامل لواء الشافعية في زمانه، وناشر مذهب الشافعي، وتفقه على أبي القاسم الأنماطي وغيره، وأخذ عنه الفقه خلق من الأئمة، كان من عظماء الشافعيين وعلماء المسلمين، ولي قضاء شيراز، صنف حوالي أربعمائة مصنف، وتوفي ببغداد سنة ٣٠٦هـ. انظر: السير ١٤/٢٠١ - طبقات السبكي ٣/٢١ - شذرات الذهب ٢/٢٤٧

(٣)اللمع ١/٣٤

لغة، فقال: «... منهم من قال: هو مفهوم من جهة القياس، وهو الصحيح لأن الشافعي – رحمه الله– سماه القياس الجلي، والدليل على هذا الوجه أن لفظ التأفيف لا يتناول الضرب والشتم، فمن المحال أن يفهم من اللفظ ما لم يتناوله اللفظ، وكذلك لفظ الذرة غير موضوع لما زاد عليه فلا يجوز أن يدخل عليه، فوجب أن يكون معلوما من جهة المعنى»[1]، ولكن يبدو أنه يقصد هنا الإطلاق الوضعي، وليس المدرك اللغوي من الكلمة، والخطب في ذلك أهون؛ فقد أشرنا إلى اتفاق الأصوليين على أن الوضع يختلف عن الاستعمال في هذا الباب وفي كل باب من أبواب اللغة[2]؛ إذ ربما كانت الكلمة في الوضع لم توضع بإزاء المعنى، لكنها تدل عليه من جهة اللغة؛ إذا كان أهلها يفهمون منها ذلك المعنى أخذا من سجيتهم اللغوية.

وفي مقابل هذا التردد الذي يبديه الشيرازي، نجد إمام الحرمين الجويني يجزم بأن دلالة المفهوم بنوعيه لفظية، ويعتبر الموافق من قبيل النص، والمخالف من قبيل الظاهر، ويقيم رأيه هذا على أساس مدلول هذه القاعدة، من اعتبار دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم، ويجري عليها نظير ما يجري على هذه من أحكام، يقول رحمه الله: «ذكرنا أن المفهوم ينقسم إلى ما يقع نصا غير قابل للتأويل، ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة، إذا انتهى إلى المرتبة العليا، وإذ ذاك يسمى عند أرباب الأصول الفحوى، والغالب على مفهوم المخالفة الظهور، والانحطاط عن رتبة النصوص، فما يقع ظاهرا من تقاسيم المفهوم، فالقول الضابط فيه: أنه نازل منزلة اللفظ الموضوع للعموم، وضعا ظاهرا فيجوز ترك المفهوم بما يسوغ به تخصيص العموم ... وغرضنا الآن بعد إلحاق المفهوم باللفظ الموضوع للعموم أمران: أحدهما: أن ترك جميع المفهوم بدليل، يقوم بمثابة تخصيص العموم، وليس كرفع جميع مقتضى اللفظ، والقول المقنع فيه: أن المفهوم ليس مستقلا بنفسه، وليس جزءا من الخطاب بذاته، ولكنه من مقتضيات اللفظ؛ فإن اقتضى ظهور أمر تركه؛ فاللفظ بمقتضياته باق، وفي تقدير رفع جميع متعلقات المنطوق، رفع جميع مقتضى اللفظ وتعطيله ومعناه، فكان المفهوم كبعض مسميات

---

(١)شرح اللمع ١/٤٢٤–٤٢٥

(٢)راجع حديثنا حول (الوضع اللغوي) في قاعدة (بقاء اللغة) ص[٦٩٠]

العموم، وإيضاح ذلك: أنا ألفينا اللفظ الموضوع للعموم، يستعمل تارة للاستغراق، وتارة لبعض المسميات فلما استمر الأمران، لم يكن في التخصيص خروج عن مقتضى اللسان، وإن كان الظاهر الجريان على العموم، وكذلك نرى العرب تخصص الشيء بصفة، وهي تبغي نفي المخبر عنه عند انتفاء الصفة، وقد لا تريد ذلك، فليس قصد نفي ما عدا المخصص أمرا مقطوعا به؛ فكان ترك المفهوم، ورفع أصل التخصيص من السائغ الذي لا يستنكر مثله، وشفاء غليل الطالب موقوف على وقوفه على حقائق التأويلات»[(١)].

وهذا الموقف شديد الشبه بموقف شيخ الإسلام ابن تيمية -كما سنعرف إن شاء الله- ولا سيما في هذه الجزئية الأخيرة المتعلقة بتخصيص المفهوم، وقد وافقهما فيها كثير من الأصوليين من الشافعية والحنابلة، كأبي الخطاب حين يقرر أن المفهوم معتبر، وإن جاز ورود المخصص عليه كشأن العام، فيقول: «لا يمتنع أن يكون ظاهر تعليق الحكم بصفة يدل- وإن جاز أن يرد دليل- على أن ما عداه مثله، فيخالف الظاهر، كلفظ العموم ظاهره يقتضي الاستغراق، ويجوز أن يرد دليل مخصص يخرجه عن الاستغراق»[(٢)]، وعلى هذا الأساس يعلن رأيه الصريح في لفظية دلالة المفهوم قائلا: «ليس بمستنبط من اللفظ، وإنما اللفظ بنفسه دل عليه بمقتضى اللغة، فجاز تخصيصه»[(٣)]، وفي ذات الاتجاه يسير ابن قدامة وهو حنبلي مثله؛ إذ يصرح بدلالة المفهوم اللفظية حتى يجوز النسخ به، وهو ما لا يجوز في القياس، يقول: «والتنبيه ينسخ وينسخ به؛ لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه، ومنع منه بعض الشافعية، وقالوا: هو قياس جلي وليس بصحيح، وإنما هو مفهوم الخطاب؛ ولأنه جري مجرى النطق في الدلالة، فلا يضر تسميته قياسا»[(٤)]، وكذا ابن الحاجب المالكي يقرر

---

(١)البرهان ١/٣١٢-٣١٣

(٢)التمهيد ٢/٢١٧

(٣)التمهيد ٢/٢٢١

(٤)روضة الناظر مع شرحها ١/٢٣٢-٢٣٣

دلالة المفهوم اللغوية، فيقول في "مختصره": ((لنا القطع بذلك لغة قبل شرع القياس))[١].

كما يتفق الشيخان -الجويني وابن تيمية- أيضا في اعتبار المفهوم -وخاصة المخالف- من قبيل الظاهر، وهي الناحية التي ركز الجويني على تشابه المفهوم مع العام فيها، وقد وافق كثير من الأصوليين على هذه الناحية أيضا في دلالة المفهوم، ومن هؤلاء ابن السمعاني صاحب "قواطع الأدلة" حيث يقول في معرض رده على بعض نفاة المفهوم: ((لم ندع أن اللفظ نص في موضع المفهوم، لكن إنما ادعينا أنه: نص في موضع النطق، ظاهر في موضع المفهوم، وإذا كان ظاهرا، يجوز أن يقوم دليل على خلاف المراد في موضع المفهوم، فيحسن الاستفهام، ليصير الظاهر نصا، ويسقط الوهم مثل صيغة العموم: هي للاستيعاب، ثم يحسن الاستفهام، فيقول أردت الجميع، إذا أردت الاستغراق والاستيعاب، وكان حسن الاستفهام بالطريق الذي قدمنا كذلك هاهنا))[٢]، وممن أشار إلى هذا المعنى الشيرازي من الشافعية[٣]، وأبو الخطاب من الحنابلة[٤]، والشوكاني يشير إلى أن هناك من: ((المفاهيم التي دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية))[٥]، مما يعني أن لفظية أصل المفهوم -في رأيه- هي التي تمنحه القوة الدلالية، وإن في بعض الأنواع فقط، والله أعلم.

وبهذا يظهر لنا أن أكثر الأصوليين يتفقون -بوجه من الوجوه- مع ما دلت عليه هذه القاعدة، من كون دلالة المفهوم من جنس دلالة العام، تجري عليها أحكامه من حيث الجملة: تخصيصا وتعميما، تنصيصا وظهورا؛ ولهذا نجد السعد التفتازاني[٦] ينسب هذا

---

(١)بيان المختصر ٢/٤٣٩

(٢)قواطع الأدلة ١/٢٤٩

(٣)انظر: شرح اللمع ١/٤٣٨

(٤)انظر: التمهيد ٢/٢٢٢

(٥)إرشاد الفحول ١/٣٠٥

(٦)مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، سعد الدين، العلامة الكبير، صاحب شرحي التلخيص، وشرح

القول إلى الأكثرين فيقول: «.. وفي هذا إشارة إلى ما عليه الأكثرون من أن دليل إثبات المفهوم هو اللغة لا الشرع أو العرف العام على ما قيل»[١]، وكذا ابن أمير الحاج صاحب "التقرير والتحبير" يقول: «... في هذا إشارة إلى قول الأكثر دليل المفهوم اللغة، لا العرف العام كما قال الإمام الرازي، ولا الشرع كما قال بعضهم»[٢]، ويبني على ذلك نقده لبعض الأدلة، فيقول: «غير خاف أن هذين الدليلين –بعد ما فيهما– إنما يتمشيان على قول القائل بأن دليل المفهوم الشرع، وقد عرفت أنه خلاف قول الأكثر»[٣]، وهو ما أشار إليه ابن تيمية في شرحه للقاعدة أعلاه عندما قال: (وهو ظاهر في كلام العلماء)، والله أعلم.

عموم المفهوم وثمرة الخلاف

تظهر ثمرة هذا الخلاف الأصولي فيما يعرف بعموم المفهوم، والغزالي أشهر من عرف عنه نفي لفظية المفهوم، على هذا النفي يبني قوله بأن المفهوم لا عموم له، كما يشرح حين يقول: «من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما، ويتمسك به، وفيه نظر؛ لأن العموم لفظ تتشابه دلالاته بالإضافة إلى المسميات، والمتمسك بالمفهوم والفحوى، ليس متمسكا بلفظ بل بسكوت؛ فإذا قال عليه السلام: (في سائمة الغنم زكاة)، فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ، حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء ٢٣)، دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به، حتى يتمسك بعمومه، وقد ذكرنا أن العموم

العقائد في أصول الدين، وشرح الشمسية في المنطق، ولد بتفتازان من خراسان، وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي بها سنة ٧٩٣هـ. انظر: الدرر الكامنة (٣٥٠/٤) – البدر الطالع (٣٠٣/٢)

(١)حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب ١٧٥/٢

(٢)التقرير والتحبير ١٥٨/١

(٣)التقرير والتحبير ١٦٩/١

للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال»[١].

وعلى النقيض منه يقف الرازي الذي يرى أن المفهوم عام في كل صور المسكوت، وإلا انتفت فائدة تخصيص المنطوق بالذكر، ولهذا يرد على الغزالي قوله السابق، فيقول مخاطبا إياه: «إن كنت لا تسميه عموما؛ لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ، فالنزاع لفظي، وإن كنت تعني أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه، فباطل؛ لأن البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا؟ فرع على أن المفهوم حجة، ومتى ثبت كونه حجة، لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه؛ لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور؛ لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة»[٢].

والمسألة ذات أبعاد مختلفة ومتباينة، قد يبدو منها لهذا الخلاف وجه آخر، ربما يجعله غير ذي أثر في التطبيق، وذلك يظهر باستعراض أوجه هذا الخلاف، كما يستعرضها الأصوليون.

يقول الشوكاني: «اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أن له عموما، وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الشافعية إلى أنه لا عموم له»[٣].

وقد أشار الزركشي إلى الأقوال في المسألة مع بيان أصل النزاع، فقال: «في أن المفهوم له عموم أم لا؟ وجهان لأصحابنا، وحكى الأستاذ أبو منصور أنه عام، فقال: قال أصحابنا: العموم يكون في الألفاظ والمعاني ودلائل الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب.

وظاهر إيراد الأكثرين منهم الشيخ أبو إسحاق وغيره أنه ليس بعام؛ لأنهم جعلوا العموم من صفات النطق، وهو اختيار القاضي أبي بكر والغزالي؛ ولهذا منعا تخصيصه؛ لأن التخصيص لا يكون إلا للعام، وهذا بناء منهم على أن دلالة المفهوم قياسية لا لفظية... فإن

---

(١) المستصفى ٢/٧٠

(٢) المحصول ٢/٦٥٤-٦٥٥

(٣) إرشاد الفحول ١/٢٧٧

قلنا: إنها لفظية فلا ينبغي أن يقع خلاف في عمومه، والعجب أن الغزالي من القائلين إنها لفظية، وهنا نفى العموم، أشار إلى بناء هذه المسألة على أن العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني)) [١].

ورغم أن هذا الإشكال الذي افترضه في قول الغزالي ليس هذا وجهه فيما يظهر لي، حيث إن الغزالي يرى أن دلالة المفهوم قياسية، وليست لفظية كما قرر هو نفسه أولا، مما ينسجم مع اعتباره إياه ليس عاما، إذا كان العموم من عوارض الألفاظ فقط كما يرى؛ لكن وجه الإشكال في منعه العموم على وجه يمنع التخصيص وهو ما رجحناه في قول أكثر الأصوليين أعلاه؛ ولهذا التزم كثير منهم توجيه رأي الغزالي هذا بما يضمن انسجامه مع هذا التوجه العام لدى الأصوليين، القاضي بقابلية المفهوم للتخصيص، بناء على غلبة الدلالة اللفظية له باعتبار دلالته من جنس دلالة العام، على الوجه الذي شرحناه، وممن وجه رأي الغزالي هذا القرافي حيث قال: الظاهر من حال الغزالي أنه إنما خالف في التسمية؛ لأن لفظ العموم إنما وضع للفظ لا للمعنى، وابن الحاجب قال: إنما أراد الغزالي أن العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط، بل بواسطته، وهذا مما لا خلاف فيه، وقال: الخلاف لا يتحقق في هذه المسألة [٢].

والأبياري [٣] يشرح لنا وجها آخر للخلاف في المسألة يرجع إلى حجية المفهوم بعد

---

(١) البحر المحيط ١٦٣/٣

(٢) انظر: البحر المحيط ١٦٣/٣، إرشاد الفحول ٢٧٨/١

(٣) علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الأبياري، أبو الحسن، شمس الدين، وهو أحد أئمة الإسلام المحققين، الفقيه المالكي الأصولي المحدث، نسبته إلى أبيار قرية بين مصر والإسكندرية، شرح البرهان لإمام الحرمين، وسفينة النجاة سلك فيها مسلك الغزالي في الإحياء، توفي سنة ٦١٨هـ. انظر: الديباج المذهب (٢١٣) طبع دار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ تحقيق د/محمد الأحمدي أبو النور – معجم البلدان (١٠٨/١)

التخصيص هل تبقى أم لا؟ نظير ما يقال في العام، قال في "شرح البرهان" كما نقله الزركشي: «إن القائل بأن للمفهوم عموما مستنده أنه إذا قيل له: في سائمة الغنم الزكاة؛ فقد تضمن ذلك قولا آخر، وهو لا زكاة في المعلوفة، وهو لو صرح بذلك لكان عاما في المقصود، أما إذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به، فهل نقول بطل المفهوم بالكلية، حتى لا يتمسك به في غير تلك الصورة، أو نقول يتمسك به فيما وراء ذلك؟ هذا موضع نظر، قال: والأشبه بناء ذلك على أن مستند المفهوم ماذا؟ هل هو البحث عن فوائد التخصيص كما هو اختيار الشافعي؟ فلا يصح أن يكون له عموم، وإن قلنا استناده إلى عرف لغوي فصحيح»[١].

وبهذا يرجع أصل الخلاف إلى دلالة المفهوم، وبترجيح كونها لغوية كما هو قول الأكثر، يظهر رجحان كون المفهوم حجة في غير المخصوص من صور المسكوت، ولو في صورة واحدة، كما هو رأي ابن تيمية على ما سنعرف إن شاء الله؛ ولهذا يرد ابن دقيق العيد على دعوى الرازي العموم المطلق للمفهوم، وإلا انعدمت فائدة تخصيص المنطوق بالذكر؛ ويعتبر أن تحقق المفهوم ولو في صورة واحدة تكفي لحصول فائدة التخصيص؛ وعلى ذلك يتوجه قول الغزالي المثير للجدل في المسألة، كما يرى ابن دقيق العيد، حيث نقل عنه الزركشي قوله في " شرح الإلمام": «وقول الإمام –يعني الرازي– ومتى جعلته حجة لزم انتفاء الحكم جملة في صور انتفاء الصفة، وإلا لم يكن للتخصيص فائدة، ممنوع؛ لأنا إذا عقلنا الحكم المسمى المطلق كانت فائدة المفهوم حاصلة في بعض الصور ضرورة، فلا يخلو المفهوم من فائدة، وفي مثل هذا يتوجه كلام الغزالي، قال: فهذه مباحثه ينظر فيها»[٢].

ويضع العضد[٣] في "شرحه لمختصر المنتهى" بين أيدينا تحريرا لمحل النزاع يكشف

---

(١)البحر المحيط ٣/١٦٤-١٦٥

(٢)البحر المحيط ٣/١٦٤

(٣)عبد الرحمن بن أحمد بن عبدالغفار، أبو الفضل الأيجي، قاضي القضاة، عضد الدين الشيرازي، ولد

لفظية هذا النزاع إلى حد بعيد، واقترابه بدرجة كبيرة نحو الوفاق، يقول رحمه الله: ((وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف؛ لأنه إن فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة، يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور، أو لا، فالحق الإثبات، وهو مراد الأكثر، والغزالي لا يخالفهم فيه، وإن فرض أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أو لا، فالحق النفي، وهو مراد الغزالي، وهم لا يخالفونه فيه، ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محلا للنزاع، والحاصل: أنه نزاع لفظي، يعود إلى تفسير العام بأنه: ما يستغرق في محل النطق، أو ما يستغرق في الجملة))[١].

وأما الشاطبي فيجزم بنفي الخلاف تماما في هذه المسألة، ويجعلها مسألة إجماع، فإنه يشرح هذا النزاع على وجه يلغي أي اختلاف حقيقي فيه، رغم هذه الهالة الطويلة من الآراء التي يبدو عليها التناقض والاضطراب، حيث يعتبر هذه المسألة من جملة مسائل أطلق عليها: (ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك)، فعد منها: ((أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد، كاختلافهم في أن المفهوم له عموم أو لا، وذلك أنهم قالوا: لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضا، وكثير من المسائل على هذا السبيل فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف))[٢].

وبهذا يبدو لنا الخلاف في هذه المسألة صوريا إلى حد بعيد، فعموم المفهوم على اعتبار

بأيج من نواحي شيراز، وأخذ عن مشايخ عصره، وكان إماماً في المعقولات، قائماً بالأصول والمعاني والبيان والعربية، مشاركاً في سائر الفنون، جرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة إلا أن مات سنة ٧٥٦هـ . انظر : طبقات السبكي (١٠/٤٦) – البدر الطالع (١/٣٢٦) – الأعلام للزركلي (٣/٢٩٥)

(١)شرح العضد لمختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني ٢ /١٢٠

(٢)الموافقات ٤/٢١٦-٢١٧

أنه يشمل صور المسكوت إلا ما خُص منها -كما ألمحنا وكما سنشرح إن شاء الله- أمر متفق عليه بين القائلين بالمفهوم، كما أنهم يتفقون على أن المنطوق لا يعم المفهوم، وهذا المراد من نفى عموم المفهوم بناء على أنه ليس لفظا، والعموم من عوارض الألفاظ، فالحاصل أن المنطوق له عمومه في محل النطق، والمسكوت له عمومه في محل السكوت، ولكل واحد منهما طبيعته الخاصة، والله أعلم.

المفهوم ودلالته عند ابن تيمية

تتحدث قاعدتنا عن المفهوم ودلالته، وتعبر في ذلك عن رأي شيخ الإسلام ابن تيمية مقارنا ببقية الأصوليين وفق منهج بحثنا، وحيث عرفنا وجهة نظر أهل الأصول في الموضوع، من جهة دلالة المفهوم فيما عرضناه أعلاه، ومن جهة معنى المفهوم فيما استعرضناه في التمهيد قبل، فلنلج الآن في صلب الموضوع، بدراسة رأي ابن تيمية في الأمرين المفهوم ودلالته، فنقول:

تعريف المفهوم وأقسامه عند ابن تيمية

يلتزم شيخ الإسلام ابن تيمية في تعريفه المفهوم وتقسيمه له نفس الاصطلاح الأصولي العام، ويركز على أن محور هذه التسمية هو: (المسكوت عنه)، في مقابل (المنطوق به)، و يقر دائما بنسبة هذا الاصطلاح إلى أهله.

يقول في التعريف بكل واحد من نوعي المفهوم: «والعلماء يقولون: مفهوم الموافقة: أن يكون الحكم في المسكوت عنه، أولى منه في المنطوق به، ومفهوم المخالفة: أن يكون الحكم في المسكوت، مخالفا للحكم في المنطوق به»[(١)].

ويشير -في هذا المجال- أيضا إلى فرق اصطلاحي دقيق بين مفهوم الموافقة الأولوي والمساوي، بتسمية الأول موافقا، والثاني قياسا محضا، على ما درجت عليه بعض المدارس الأصولية كما عرفنا، مع بيان وجه تسمية المنطوق والمسكوت، فيقول: «ويقول الفقهاء في

(١)الأصفهانية ١/٥٧

دلالة المنطوق والمسكوت، وهو ما نطق به الشارع وهو الله ورسوله ﷺ، وما سكت عنه: تارة تكون دلالة السكوت أولى بالحكم من المنطوق؛ وهو مفهوم الموافقة، وتارة تخالفه وهو مفهوم المخالفة، وتارة تشبهه وهو القياس المحض»[١].

ويقرر أيضا بناء على ذلك الاصطلاح نفسه تفاوت القوة بين نوعي المفهوم، مع الإشارة إلى التسمية الفرعية للنوعين بفحوى الخطاب ودليله، فيقول: «قالوا: وفحوى الخطاب تنبيهه، الذي هو مفهوم الموافقة، أقوى من دليله، الذي هو مفهوم المخالفة»[٢].

دلالة المفهوم عند ابن تيمية

دراسة بحوث ابن تيمية تدل على أنه يقسم الدلالات اللفظية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: اللغوية المحضة، وهي دلالة المنطوق، وهي التي يدل عليها اللفظ بغير تدخل عقلي من أي نوع كدلالة (رجل) على ذكر من بني آدم، وكدلالة (زيد) على شخص معين، ونحو ذلك.

الثاني: اللغوية العقلية، وهي دلالة المفهوم، وهي التي يدل عليها اللفظ، ولكن لا يمكن أن يتوصل إليها إلا بقدر من النظر العقلي، يقل أو يكثر، بحسب قوة هذه الدلالة وضعفها، كدلالة (قم) على (لا تقعد)، وكدلالة (ما أكلت رغيفا) على عدم أكل ما هو أكثر منه، وكدلالة (أكرم العلماء) على عدم إكرام الجهلاء، ونحو ذلك.

الثالث: العقلية المحضة، وهي دلالة التعليل، وهي الدلالة التي تستنبط من معنى اللفظ، ومناسبته للحكم، فلم يدل عليها اللفظ إلا من خلال الاستنباط العقلي الكلي، والتأمل والنظر في مدلول اللفظ واشتقاقه، وملاءمته وحكمته، وكل هذه أنشطة عقلية محضة، وذلك كمعرفة دلالة لفظ (أكرم العلماء) على أن العلم سبب الإكرام، ودلالة (المجاهد في سبيل الله منصور) على أن الجهاد في سبيل الله حكمة النصر، ونحو ذلك.

---

(١) المجموع ١٧٩/٦.

(٢) شرح العمدة ١٤١/٣

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الأقسام الثلاثة، ممثلا لها وموضحا في قوله: ((قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝﴾ (الأعراف ٥٦)، له دلالة بمنطوقه، ودلالة بإيمائه وتعليله، [ودلالة] بمفهومه، فدلالته بمنطوقه على قرب الرحمة من أهل الإحسان، ودلالته بإيمائه وتعليله على أن هذا القرب مستحق بالإحسان، وهو السبب في قرب الرحمة منهم، ودلالته بمفهومه على بعده من غير المحسنين، فهذه ثلاث دلالات لهذه الجملة))[١].

كما قرن بين الدلالات الثلاث في استشهاده بآيتي: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي ٱلْأَخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝﴾ (المائدة ٣٣-٣٤)، على وجوب الحد على المحارب الذي تاب بعد القدرة عليه، بقوله: ((فاستثنى التائبين قبل القدرة عليهم فقط، فالتائب بعد القدرة عليه باق فيمن وجب عليه الحد؛ للعموم والمفهوم والتعليل))[٢]، فحكم الآيتين شامل له بدلالة العام التي هي لغوية محضة لدخوله في عموم (الذين يحاربون)، وبدلالة المفهوم التي هي لغوية مشوبة؛ لأن مفهوم قوله (من قبل أن تقدروا عليهم) يدل على أن الحكم بعد القدرة غيره قبلها، كما أن علة قبول التوبة قبل القدرة هي كونها دليل على الصدق، بخلافها بعدها فقد تكون تهربا من العقوبة، وتلك دلالة التعليل العقلية، دلت عليه أيضا، فاجتمعت عليه الدلالات الثلاث.

وبموجب نص القاعدة التي بين أيدينا يعتبر ابن تيمية -كما ألمحت- المفهوم دلالة من هذه الدلالات اللفظية، وهذا أمر واضح لا غبار عليه سواء في هذا التقسيم، أو فيما سبقت مناقشته مع بقية الأصوليين، ولكن نص عبارة الشيخ في القاعدة تؤكد على أن دلالة المفهوم

---

(١) المجموع ٢٧/١٥، وانظر أيضا: بدائع الفوائد ٥٢٨/٣

(٢) المجموع ٣٠١/٢٨

من (جنس دلالة العام) وقد عرفنا أن هذه الأخيرة باعترافه هو، وبموجب التقسيم الذي قرأناه في كتاباته، تعتبر لغوية محضة، لا يحتاج استنباطها من اللفظ إلى أي نشاط عقلي يذكر، بينما لا يستغني المفهوم حتى في أعلى مراتبه، وهي المفهوم الأولوي، عن قدر من النظر، يتوصل من خلاله إلى موافقة المنطوق للمسكوت أو مخالفته أو مساواته له، وهو أمر يقر به حتى الذين يصرون على لغوية المفهوم المحضة، وإن كانوا يعللون هذا القدر من النظر ببداهته أو ظهوره لكل أحد، أو نحو ذلك.

فهل يعني الشيخ بنصه في القاعدة، وما شرحها به، أن المفهوم دلالة لفظية لغوية محضة، لا مدخل للعقل أصلا في استنباطها، أم أن لموقفه أبعاد لم تتضح بعد.

الواقع أن التقسيم الذي وضعته هنا للدلالات اللفظية خير ما يفسر به -في نظري- موقف ابن تيمية من دلالة المفهوم، وغيره من الدلالات؛ فالشيخ لم يقل بأن المفهوم دلالته لغوية بحتة، إنما قال بأن دلالته لفظية من جملة الدلالات اللفظية، شأنه في ذلك شأن العام والمطلق ونحوهما، فهو يشترك معهما في الانتماء إلى المنظومة اللفظية، ويفارقهما في احتياجه إلى قدر من النظر العقلي قد لا يحتاجان إليه؛ ولهذا يشاركهما بعض خصائصهما، كورود التخصيص والتقييد عليهما، واحتمالهما النصية والظهور، ومن حيث فارقهما شابه القياس في احتياجه إلى هذا القدر من التأمل والنظر، وإن بغير علة أو معلول.

وهذا ما صرح به وهو ينبه إلى وجوب التفريق بين دلالة (تنبيه الخطاب) وهو من أسماء المفهوم، وبين القياس الجلي، بكون الأخير دلالته معنوية عقلية محضة، بينما دلالة الأول لفظية معنوية، ويعتبر هذا التفريق أحسن وأعدل الأقوال في المسألة بين لفظية المفهوم وعقليته، يقول رحمه الله: «ويجب الفرق بين تنبيه الخطاب، وبين قياس الأولى، فإن الحكم في ذاك مستفاد من اللفظ، عمهما عرفا وخطابا، وهنا مستفاد من الحكم؛ بحيث لو دل على الحكم فعل أو إقرار أو خطاب، يقطع معه بأن المتكلم لم يرد إلا الصورة؛ لكان ثبوت الحكم لنوع يقتضي ثبوته لما هو أحق به منه؛ فالعموم هنا معنوي محض، وهناك لفظي ومعنوي، فتدبر هذا فإنه فصل بين المتنازعين من أصحابنا وغيرهم، في التنبيه هل هو مستفاد من اللفظ

أو هو قياس جلي؟ لتعلم أنه قسمان، والفرق أن المستفاد من اللفظ يريد المتكلم به العموم، ويمثل بواحد تنبيها كقول النحوي: ضرب زيد عمرا؛ بخلاف المستفاد من المعنى»[1].

ولعل هذا الموقف الدقيق هو الذي جعل الشيخ ينص على اعتبار المفهوم من جنس العام وليس من نوعه، ونحن نعرف -وقد مر معنا- أن الشيخ يفرق بدقة بين الجنس والنوع، فليس كل مشتركين في الجنس لهما القدر نفسه من التشابه الذي للمشتركين في النوع، فالجنس تحته أنواع، فلا شك أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العام؛ فكلا الدلالتين لفظية، ولكن نوع دلالة العام لفظية محضة، ونوع دلالة المفهوم لفظية مشوبة بقدر من العقلية.

ولكن مع ذلك يظل الجانب اللغوي هو الرابطة الوثيقة التي تربط الدلالتين: دلالة العام، ودلالة المفهوم، فالجانب اللغوي فيهما أقوى حضورا منه في الدلالة الثالثة، دلالة التعليل، رغم أن الثلاث دلالات لفظية؛ وهذا ما جعل الشيخ يصر في شرحه للقاعدة على أن دلالة المفهوم مأخوذة من اللغة، وليس من الشرع؛ إذ معرفة موافقة المسكوت للمنطوق أو مخالفته أو مساواته، أمر معروف من اللغة قبل ورود الشرع؛ ولهذا يدركها المتخاطبون بلسانهم، بدون الرجوع إلى الشرع، بخلاف الدلالة التعليلية التي تؤخذ دلالتها من الشرع والعقل، اللذين يعتبران حكم الشيء حكم مثيله.

ولعل هذا التغاير بين الدلالتين: اللغوية العقلية، والعقلية المحضة، مع الاشتباه الذي قد يوقع فيه استعمالهما العقل في الاستنباط، وإن بدرجة متفاوتة بينهما، لعل ذلك هو ما جعل الشيخ كثيرا ما يقرن بينهما في الاستدلال؛ لينبه -ربما- على هذا التغاير؛ لأن العطف يقتضي المغايرة، وليومئ في ذات الوقت إلى هذا القدر من التشابه بين الدلالتين، ومن ذلك قوله: «كما قال الله في حق المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ (التوبة ٨٤)، فلما نهى عن الصلاة على المنافقين، والقيام على قبورهم؛ دل ذلك

---

(١) المجموع ١٥/٤٤٧

بطريق: مفهوم الخطاب، وعلة الحكم، أن ذلك مشروع في حق المؤمنين))[١]، فمفهوم الخطاب واضح من لفظ الآية (لا تصل)؛ فالنهى عن الصلاة على المنافقين، يدل على أن غير المنافقين يصلى عليهم، وإلا لم يكن لتخصيصهم بالذكر فائدة، وهذه دلالة المفهوم تلحظ في النص، وتستخرج منه بقدر من النظر، كما أن علة تحريم الصلاة على المنافقين لنفاقهم، تناسب أن يكون الحكم بخلاف ذلك لمن كان بغير هذه الصفة، ولم تكن فيه هذه العلة، وهذه الدلالة علاقتها باللفظ أبعد من تلك كما هو واضح، وإن كان لكل واحدة منهما به وشيجة قربى، والله أعلم.

ومن ذلك أيضا قوله: ((وقول النبي ﷺ: (إني أدخلتهما الخف وهما طاهرتان)[٢] حق؛ فإنه بين أن هذا علة لجواز المسح، فكل من أدخلهما طاهرتين فله المسح، وهو لم يقل: إن من لم يفعل ذلك لم يمسح، لكن دلالة اللفظ عليه بطريق: المفهوم، والتعليل))[٣]، وهذه مثل تلك، فمفهوم اللفظ: أن من لم يدخلهما طاهرتين عليه أن يخلعهما، ولا يمسح عليهما، وعلته كذلك تدل على أن الطهارة هي سبب جواز المسح على الخف، فانعدامها مناسب لعدم جوازه، والله أعلم.

فالحاصل أن شيخ الإسلام يعتبر دلالة المفهوم دلالة لفظية، وليست قياسية أولا، ويعتبر مصدرها اللغة وليس الشرع ولا العقل، كبقية الأصوليين ثانيا، ولا ينفي مع ذلك احتياجها لقدر من النظر يلحقها من بعض النواحي بالدلالة التعليلية القياسية، فيجعل فيها شوبا منها، وبهذا تكون وسطا بين الدلالتين اللغوية المحضة، والعقلية المحضة، لها بكل واحدة من الثنتين نسب وصلة، فشبهها بالدلالة اللغوية جعلها تحمل خصائص العام من ظهور

---

(١)المجموع ٢٧/١١٩-١٢٠

(٢)متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة، أخرجه البخاري-كتاب الوضوء-باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان-حديث (٢٠٣)، ومسلم-كتاب الطهارة-باب المسح على الخفين-حديث (٢٧٤)

(٣)المجموع ٢١/٢١٠

ونصية، ودخولها في كلام الشارع وكلام المكلفين، وشبهها بالدلالة العقلية جعلها تحتاج إلى تأمل، ومنعها من العموم المطلق، والله أعلم.

وعلى هذا النحو يمكننا أن نفهم كلام الشيخ في "المسودة" حول ترجيحه عدم اعتبار فحوى الخطاب (دلالة المفهوم) قياسا، خاصة في حال ظهور قصد المتكلم إلى المسكوت، وعند عدم ظهور قصده، يحتمل أن يلحق بالقياس إذا كان ظنيا، أو لا يلحق به إذا كان قطعيا؛ وذلك لما فيه من الشبه بالناحيتين اللغوية والعقلية، يقول رحمه الله: ((فحوى الخطاب: منه ما يكون المتكلم قصد التنبيه بالأدنى على الأعلى كآية البر، فهذا معلوم أنه قصد المتكلم بهذا الخطاب، وليس قياسا، وجعله قياسا غلط؛ فإنه هو المراد بهذا الخطاب، ومنه ما لم يكن قصد المتكلم إلا القسم الأدنى، لكن يعلم أنه يثبت مثل ذلك الحكم في الأعلى، وهذا ينقسم إلى: مقطوع، ومظنون، ومثالهما: ما احتج به أحمد رضي الله عنه- وقد سئل عن رهن المصحف عند أهل الذمة- فقال: لا، نهى النبي ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو، مخافة أن يناله العدو، فهذا قاطع؛ لأنه إذا نهى عما قد يكون وسيلة إلى نيلهم إياه، فهو عن إنالتهم إياه أنهى وأنهى، واحتج على أن لا شفعة لذمي بقوله: (إذا لقيتموهم في طريق فألجئوهم إلى أضيقه)[1] فإذا كان ليس لهم في الطريق حق؛ فالشفعة أحرى أن لا يكون لهم فيها حق، وهذا مظنون))[2].

كما نفهم على ضوئه ما جاء في "المسودة" كذلك، من تشبيه المفهوم بالعام من حيث الظهور والتخصيص، واعتبار ترك جميع المفهوم، بمثابة تخصيص العام، وليس بمثابة ترك جميع العام؛ لدلالته على جزء اللفظ، وهو المسكوت، بينما العام يدل على كل اللفظ وهو

(١)حديث أبي هريرة، أخرجه مسلم-كتاب السلام-باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم-حديث (٢١٦٧)، والترمذي-كتاب السير-باب ما جاء في التسليم على أهل الكتاب-حديث (١٦٠٢)، وأحمد في المسند (٢/٣٦٤) جميعاً بلفظ "فاضطروهم"

(٢)المسودة ص٣٤٧

المنطوق، فترك كل العام يلزم منه سقوط مقتضى اللفظ، وذلك لا يجوز، بينما ترك كل المفهوم يبقى بعده منطوق اللفظ قائما، فلا تسقط كل دلالته، وهذا قدر من التوافق والتغاير بين الدلالتين: دلالة العام والمفهوم، والذين نظروا إلى الجانب الآخر في دلالة المفهوم المشابه لدلالة القياس، منعوا إسقاط كل المفهوم، وقالوا: إذا دل دليل على سقوط كل المفهوم بطل اعتباره بمثابة سقوط العلة في القياس، وهذا ما أشير إليه في المسودة بقوله: «واعلم أن دلالة المفهوم -في كونها ظاهرة- كدلالة العموم في أنه يجوز تركها بما يجوز به ترك العموم، لكنه إذا ترك كله كان بمنزلة التخصيص أيضا، لا بمنزلة تعليل العموم؛ لأن اللفظ قد أفاد حكمه في منطوقه ومفهومه، فصار المفهوم بعض ما أفاده الكلام، فصار كبعض العموم، ومثله ابن عقيل بترك العموم والظواهر، وقال: جمهور العلماء بسقوطه بمعنى الخطاب، إلا ما شذ من المذاهب، يعني بمعنى القياس المنبه على علته»[1].

عموم المفهوم عند ابن تيمية

وأما مسألة عموم المفهوم التي قلنا بأنها هي ثمرة الخلاف في دلالته بين اللفظية والقياسية كما سبق بيانه، فلابن تيمية منها موقفه المتميز الذي ظهر أثره بوضوح في كتاباته وبحوثه عبر ميادين ومجالات متعددة.

فوفق النظرية التي شرحتها أعلاه للشيخ حول دلالة المفهوم، واعتبارها دلالة متوسطة بين اللغة والعقل، وكونها أدنى إلى اللغة من حيث المصدر، وإلى العقل من حيث الواسطة والاستنباط، وفق هذه النظرية، يقرر الشيخ بوضوح شديد أن: **المفهوم لا عموم له**، ويبني موقفه هذا على أساس لفظية المفهوم، كما يبني غيره موافقهم على أسس مشابهة أو مخالفة، رغم اختلاف مآخذ كل واحد منهم في المسألة-أما الأصوليون فقد مضت أقوالهم- وأما الشيخ فموقفه من لفظية المفهوم على الوجه الذي شرحته، يتخذ من نفي عموم المفهوم فرقا جوهريا بينه وبين العام كدلالة لغوية محضة، وكأن شائبته العقلية فرضت عليه هذا المعنى

---

(١)المسودة ص٣٦٢

الذي يقيده بمكان علته ومعناه، كشأن القياس؛ ولعل هذا ما جعل النافين لعموم المفهوم من الأصوليين يبنون كذلك على أن دلالته قياسية وليست لفظية، كما عرفنا؛ ولهذا يركز الشيخ دائما على علة عمل المفهوم وهي: العلم بأن سبب ذكر المنطوق تخصيصه بالحكم، وهذه العلة يكفي لتحققها -وبالتالي الحكم بموجب المفهوم- توفر صورة واحدة مخالفة، كأقل مقدار، كما يقول: ((والمفهوم لا عموم له، بل يكفي أن لا يكون المسكوت كالمنطوق، فإذا خالفه في صورة حصلت المخالفة))[1].

ولا يكتفي الشيخ بتبني موقفه الصريح والواضح هذا، في مسألة غاية في الغموض والاضطراب، بل لا يشير إلى أي رأي في المسألة يخالف هذا، بخلاف ما اعتدناه من بيانه أو إشارته للخلاف دائما، وخاصة في المسائل الكبار التي يعالجها بكثرة وتكرار، كما هو الحال بالنسبة لهذه المسألة، بل على النقيض من ذلك ينسب هذا القول إلى الأصوليين مضمرا وربما ظاهرا أحيانا.

فإذا كنا قد عرفنا أن في المسألة جدلا طويلا سقناه سابقا، وإن كنا توصلنا إلى أنه أقرب لحوار الطرشان، الذين يختلفون وهم متفقون؛ فهل كان للزيف المدعى لهذا الخلاف، دور في عدم إشارة ابن تيمية إليه وهو يعالج هذه المسألة؟ أم لأنه لا يعلم بوجود مثل هذا الخلاف؟ أو لا يعتد به رغم علمه بوجوده؟

كل سؤال من هذه الأسئلة له من الاحتمال درجة، غير أن أولها أقواها، بدليل ذلك الاضطراب المطرد في أقوال الأصوليين لدرجة حصول التناقض في القول الواحد إثباتا ونفيا، ولكن إذا سرنا في هذا الاتجاه، واعتبرنا ذلك خلافا لا حقيقة له، والصحيح عدمه، فعلامَ إذن تجتمع كلمة الأصوليين في المسألة؟ وهل يوافقهم فيها ابن تيمية؟ أو يخالفهم؟

وهنا أيضا تدلنا عبارة الشيخ على اتفاقه في الرأي مع بقية العلماء، ولهذا جاءت سياقاته للمسألة كلها في قوالب تبدو وفاقية أكثر منها خلافية، كما سيظهر إن شاء الله، ولكن ما مقصود الشيخ بنفي عموم المفهوم؟ وهل يوافق هذا المقصود مقصود بقية الأصوليين كما

---

(١) المجموع ٢١/٢١٧

شرحناه أعلاه؟ وبالإجابة على هذين السؤالين، ستنفتح أمامنا -إن شاء الله- مغاليق هذه القضية التي تبدو عصية على الفهم.

عندما يشرح الشيخ مقصوده لنفي (عموم المفهوم) يقول:

((وأما مفهومه إذا قلنا بدلالة مفهوم العدد؛ فإنما يدل على أن الحكم في المسكوت مخالف الحكم في المنطوق بوجه من الوجوه؛ ليظهر فائدة التخصيص بالمقدار، ولا يشترط أن يكون الحكم في كل صورة من صور المسكوت، مناقضة للحكم في كل صورة من صور المنطوق، وهذا معنى قولهم: المفهوم لا عموم له، فلا يلزم أن كل ما لم يبلغ القلتين ينجس، بل إذا قيل بالمخالفة في بعض الصور حصل المقصود))[1]، وهنا نلاحظ فورا أن الشيخ ينسب هذا القول مع تفسيره إلى أهل الفن من الأصوليين، مستخدما الضمير عندما يقول: (وهذا معنى قولهم: المفهوم لا عموم له).

ومن خلال مجموعة من الأمثلة، يشرح الشيخ وجهة النظر هذه، فيقول: ((والمفهوم لا عموم له في جانب المسكوت عنه؛ بل قد يكون فيه تفصيل كقوله: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث أو لم ينجسه شيء)[2]، وهو إذا بلغ قلتين فقد يحمل الخبث وقد لا يحمله، وقوله: (في الإبل السائمة الزكاة)[3]، وهي إذا لم تكن سائمة، قد يكون فيها الزكاة -زكاة التجارة- وقد لا يكون فيها، وكذلك قوله: (من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه)[4]، ومن لم يقمها فقد يغفر له بسبب آخر، وكقوله: (من صام رمضان إيمانا

(١) الفتاوى الكبرى ٤١٣/٢ (البرنامج)

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٣) سبق تخريجه في ص[١٠٥٧]

(٤)متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب صلاة التراويح-باب فضل ليلة القدر- حديث (١٩١٠)، ومسلم-كتاب صلاة المسافرين وقصرها-باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح-حديث (٧٦٠) بلفظ: "من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه، ومن قام

واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه)[(١)]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ﴾ (البقرة ٢١٨)، ومن لم يكن كذلك فقد يعمل عملا آخر يرجو به رحمة الله مع الإيمان، وقد لا يكون كذلك))[(٢)].

ومن خلال ذلك نلاحظ أن نفي (عموم المفهوم) في رأي الشيخ ليس على سبيل الوجوب بل الجواز، أي يجوز أن يعم، ولا يجب؛ ولهذا قال في موضع آخر: ((والمفهوم لا يجب فيه العموم؛ فليس إذا كان القلتان لا تحمل الخبث، يلزم أن ما دونها يلزمه مطلقا))[(٣)]، وبذلك يفترق عن العام الذي يجب بمقتضى لفظه أن يكون شاملا لكل ما يصلح له، إلا ما أخرجه الدليل، بينما لا يجب مثل ذلك في المفهوم، بل إن مقتضاه اللفظي لم يوضع ليكون شاملا، فأدنى دلالته أن يتناول صورة من صور المسكوت، تكون بخلاف صورة المنطوق، ولا يمنع ذلك في نفس الوقت أن يتناول أكثر من صورة، ولكن الصورة الواحدة تكفي للمحافظة على دلالة المفهوم، التي تقوم على اختصاص المنطوق بالحكم، وإلا فإذا شابهت كل صور المسكوت المنطوق في الحكم؛ عرف أن المنطوق لا مفهوم له في هذه الحالة، وسقط اعتبار المفهوم، بمنزلة العام، حيث قالوا: يجب أن يبقى شاملا لأقل الجمع، وإلا سقط اعتباره، وبطل الاحتجاج بعمومه.

فإذا عدنا إلى تفسيرات الأصوليين لقول القائلين (المفهوم لا عموم له) بأن معناه: عدم ثبوت العموم في المفهوم أخذا من المنطوق، أي أنه لا يلزم أن يعم المنطوق كل صور المفهوم، فيعود عليها جميعا بالمخالفة، وهذا ما وجه به كبار الأصوليين كالقرافي وابن الحاجب قول

ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه"

(١)جزء من الحديث السابق

(٢)المجموع ٣٣/١٣-١٤

(٣)المجموع ٢٠/٥٢٠

الغزالي بنفي عموم المفهوم[1]، فإننا ندرك على الفور أن المقصود واحد بين هذا المعنى، وبين تفسير ابن تيمية؛ ولهذا قال هنا: (لا يشترط أن يكون الحكم في كل صورة من صور المسكوت، مناقضة للحكم في كل صورة من صور المنطوق)، وإذا كان الأصوليون جميعا يوافقون على نفي عموم المفهوم بهذا التفسير، كما نقلنا عن الشاطبي والعضد، فيعتبرون أن المفهوم لا يعم لأن دلالته لم تؤخذ من محل النطق؛ ولهذا بنى ذلك منهم من بناه على عدم لفظية المفهوم؛ عرفنا أن المسألة محل وفاق من هذا الوجه.

هذا بينما عنى القائلون بعموم المفهوم أن عمومه يختص بما دل عليه من صور المخالفة، أخذا من المعنى المفهوم في محل السكوت، وليس في محل النطق، وهو ما عبر عنه ابن تيمية بقوله: «والمفهوم لا عموم له في جانب المسكوت عنه»[2]، وليس من شرط ذلك أن يشمل كل صور المسكوت، مع جواز ذلك، ولكن يكفي لبقاء دلالته وحجيته أن يشمل صورة منها، كما يقول الشيخ: «ودلالة مفهوم المخالفة لا تقتضي عموم مخالفة المنطوق في جميع صور المسكوت، بل تقتضي أن المسكوت ليس كالمنطوق؛ فإذا كان بينهما نوع فرق، ثبت أن تخصيص أحد النوعين بالذكر مع قيام المقتضي للتعميم كان لاختصاصه بالحكم، فإذا قال: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث، دل أنه إذا لم يبلغ قلتين لم يكن حكمه كذلك؛ فإذا كان ما لم يبلغ فرق فيه بين الماء الجاري والدائم، حصل المقصود»[3].

وعلى هذا الوجه أيضا حمل الأصوليون قول القائلين بعموم المفهوم، على أساس أن مقصوده (عموم النفي في المنطوق)، وهي مسألة وفاق عند القائلين بحجية المفهوم، كما قال القرافي[4]، وذلك يعني أن صورة المنطوق تفيد نفي حكمها عن كل صور المسكوت، فالعموم

---

(١) انظر كلامهما: في [١١١١]

(٢) المجموع ١٣/٣٣

(٣) المجموع ٣٢٧/٢١

(٤) انظر: البحر المحيط ١٦٣/٣

هنا للمنطوق وليس للمفهوم، وأما المفهوم فيكفي أن يتناول صورة من تلك الصور التي يشملها المنطوق، وهذا وجه نفي عمومه؛ ولهذا رد بعض كبار الأصوليين قول من قال بالعموم المطلق للمفهوم، بما قد يفهم منه شمول في معنى شمول العام، كما فعل ابن دقيق العيد في رد قول الرازي السابق[١]، وبهذا تبدو المسألة وفاقية من هذا الوجه أيضا.

وأقرب مثال للمقارنة التوضيحية هنا مسألة(عموم المقتضي)، فهذه المسألة وموقف الأصوليين منها أشبه شيء بهذه، ومعنى (عموم المقتضي): اللفظ الطالب للإضمار، بمعنى أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء، وهناك مضمرات متعددة، فهل يقدر جميعها؟ أو يكتفى بواحد منها؟

ومن أمثلته قوله ﷺ: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)[٢]؛ فان هذا الكلام لا يستقيم إلا بتقدير؛ لأن الخطأ والنسيان واقعان من الأمة، فعلم أن المرفوع غيرهما؛ ولهذا قدروا في ذلك المرفوع تقديرات مختلفة: كالعقوبة، والحساب، والضمان، ونحو ذلك[٣].

وبعد أن ساق الشوكاني الأقوال الأصولية في المسألة، ذكر مذهب الجمهور مرجحا إياه، ومبينا وجه ترجيحه، فقال: «وذهب الجمهور إلى أنه لا عموم له، بل يقدر منها ما دل الدليل على إرادته؛ فان لم يدل دليل على إرادة واحد منها بعينه، كان مجملا بينهم، وبتقدير الواحد منها، الذي قام الدليل على أنه المراد؛ يحصل المقصود، وتندفع الحاجة، فكان ذكر ما

---

(١) راجع قوله والرد عليه في ص [١١١٢] أعلاه.

(٢)أخرجه ابن ماجه برقم (٢٠٤٥) في كتاب الطلاق باب طلاق المكره والناسي(السنن١/٦٥٩)، وابن حبان في صحيحه برقم (٧٢١٩) (ابن بلبان١٦/٢٠٢)، والحاكم برقم (٢٨٠١) في كتاب الطلاق (المستدرك٢/١٩٨) من حديث ابن عباس، وقال الحاكم "صحيح على شرط الشيخين" ووافقه الذهبي، وقال الحافظ في (الفتح ٥/٢٠١)"رجاله ثقات"، وقال الألباني في (الإرواء ١/١٢٣) "صحيح"، وقال الأرنؤوط في تحقيق(ابن بلبان ١٦/٢٠٢) "إسناده صحيح على شرط البخاري"

(٣) انظر: إرشاد الفحول ١/٢٢٧

عداه مستغنى عنه، وأيضا قد تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة، وهذا هو الحق، وقد اختاره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، وابن السمعاني، وفخر الدين الرازي، والآمدي، وابن الحاجب))[١].

وهذا التوجيه والترجيح خير ما تجتمع عليه -في رأيي- الآراء الفقهية في مسألتنا أيضا، مما يمثل وجهة نظر ابن تيمية فيها، والتفسير الذي يحمل عليه الرأي الذي يتبناه من أنه (لا عموم للمفهوم)، نظير قولهم (لا عموم للمقتضي) خاصة إذا عرفنا أن المفهوم والمقتضي كلاهما مقدران غير منطوقان، ولهذا اعتبر كثير من الأصوليين دلالة الالتزام -التي منها الاقتضاء- من المفهوم، كما عرفنا[٢]، والله أعلم.

والخلاصة: أن المفهوم لا عموم له، بمعنى أنه لا يشمل كشمول المنطوق وجوبا، ولا يأخذ عمومه من خلال النطق، بل يكفي في دلالته أن يتحقق معناه في صورة من صور المسكوت بخلاف ما دل عليه المنطوق، وما زاد إذا اقتضاه دليل ألحق به وإلا فالأصل عدمه، والله أعلم.

أدلة القاعدة

قال ابن تيمية وهو يشرح هذه القاعدة: ((... واستدلوا بكلام الناس، وبما ذكره أهل اللغة، وبأدلة عقلية، تبين لكل ذي نظر أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم..))[٣]، وهو بهذا يشير إلى رؤوس الدلائل التي يمكن أن تدعم بنيان هذه القاعدة، وقسمها إلى ثلاثة، ونحن نذكر من كل قسم -إن شاء الله- طرفا، فنقول:

---

(١) إرشاد الفحول ٢٢٨/١

(٢) راجع الأنواع المختلفة من المفهوم في ص [٦٨٠] ودلالة الاقتضاء منها في ص [٦٨٢].

(٣) المجموع ١٣٧/٣١

أولا: استعمالات أهل اللغة

إن فصحاء أهل اللغة، والمتكلمون بها يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه، وذلك هو المفهوم، وعلى ذلك شواهد من فهوم أهل اللغة واللسان، منها:

١. (ما روى يعلى بن أمية[١] قال: قلت لعمر بن الخطاب: ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (النساء ١٠١)، فقد أمِنَ الناس؟ فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)[٢] رواه مسلم. «قد فهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف، وجوب الإتمام حال الأمن، وعجبا من ذلك، ... فدل على أن فهمهم وجوب الإتمام وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب، وإنما ترك دليل الخطاب لدليل آخر، كما قد يخالف العموم»[٣].

٢. ولما قال النبي ﷺ: (يقطع الصلاة الكلب الأسود[٤]، قال عبد الله بن

---

(١)يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن همام التميمي، حليف قريش، يكنى أبا خالد وقيل أبا صفوان، أسلم يوم الفتح، وشهد حنيناً والطائف وتبوك، استعمله أبو بكر على حلوان في الردة، ثم عمل لعمر على بعض اليمن، ثم لعثمان على صنعاء اليمن، خرج مع عائشة في وقعة الجمل، ثم شهد صفين مع علي واستشهد فيها سنة ٣٨هـ. انظر: الاستيعاب (١٥٨٥/٤) - الإصابة (٣٥٣/٦)

(٢) سبق تخريجه في ص[٨٩٩]

(٣)روضة الناظر مع شرحها ٢٠٧/٢-٢٠٨

(٤)أخرجه مسلم والأربعة من حديث أبي ذر، أخرجه مسلم-كتاب الصلاة-باب قدر ما يستر المصلي-حديث (٥١٠)، وأبو داود-كتاب الصلاة-باب ما يقطع الصلاة-حديث (٧٠٢)، والترمذي-كتاب

الصامت[١] لأبي ذر[٢]: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: الكلب الأسود شيطان) ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد، انتفاءه عما سواه، والظاهر أن ذلك مصدره مدلول اللفظ اللغوي؛ إذ هو مستند السؤال.

٣. لما سئل النبي ﷺ عما يلبس المحرم من الثياب، قال: (لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس)[٣] فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر، يدل على إباحة لبس ما سواه لغة، لم يكن جوابا للسائل عما يجوز للمحرم لبسه؛ إذ إن السائل والمسئول إنما يستعملان اللغة، ويفهمان مدلولاتها.

أبواب الصلاة-باب ما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة-حديث (٣٣٨)، والنسائي-كتاب المساجد-ذكر من يقطع الصلاة ومن لا يقطعها-حديث (٨٢٦)، وابن ماجه-كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها-باب ما يقطع الصلاة-حديث (٩٥٢)

(١)عبدالله بن الصامت الغفاري البصري، ابن أخي أبي ذر، قال النسائي: ثقة، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، وقال العجلي: بصري تابعي ثقة . انظر: تهذيب الكمال (١٢٠/١٥) - تهذيب التهذيب (١٧٢/٣)

(٢)أبو ذر مختلف في اسمه واسم أبيه والمشهور جندب بن جنادة، كان من السابقين الأولين إلى الإسلام، يقال أسلم بعد أبيه، قال فيه النبي ﷺ "يرحم الله أبا ذر يعيش وحده ويموت وحده ويحشر وحده"، وتوفي بالربذة سنة ٣١هـ وقيل في التي تليها. الاستيعاب (١٦٥٢/٤) الإصابة (٦٠/٧) .

(٣)متفق عليه من حديث ابن عمر، أخرجه البخاري-كتاب الحج-باب ما لا يلبس المحرم من الثياب-حديث (١٤٦٨)، ومسلم-كتاب الحج-باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح وبيان تحريم الطيب عليه-حديث (١١٧٧)

ثانيا: أقوال أئمة اللغة

إن مقتضى المفهوم هو ما يفهمه أئمة اللغة المعتمدون في تفسير مدلولات كلام أهلها، بناء على النقل والسماع عنهم، يقول الجويني: «فمن طرقهم أنه صار إلى القول بالمفهوم أئمة العربية منهم: أبو عبيدة معمر بن المثنى، وهو إمام غير مدافع، ولئن ساغ الاحتجاج بقول أعرابي جلف من الأقحاح، فالاحتجاج بقول أبي عبيدة أولى، وقد قال في قول الرسول ﷺ: (مطل الغني ظلم)[١]، يدل على أنه لا ملام على المقتر، وقد قال في قوله عليه السلام: (لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير من أن يمتلئ شعرا)[٢] وهذا يدل على توبيخ من لا يعتني بغير الشعر فأما من جمع إلى علومه علم الشعر فلا يلام عليه والشافعي من القائلين بالمفهوم وقد احتج بقوله الأصمعي وصحح عليه دواوين الهذليين»[٣].

ويبين ابن أمير الحاج وجه كون فهم أئمة اللغة لمدلولاتها لغويا، وليس اجتهاديا بقوله: «الشافعي وأبو عبيد (عالمان باللغة) والظاهر أن فهمهما ذلك لغة؛ لأن أهلها لا يفهمون من مجرد اللفظ إلا ما يدل عليه لغة لا اجتهادا، وإن كان احتمالا جائزا؛ لأن اللغة إنما تثبت بقول أئمتها: معناه كذا، وهذا التجويز قائم فيه غير قادح في إفادته ظن ذلك»[٤].

ثالثا: دلالة العقل

إن من مقتضيات العقل المسلم بها أن العاقل لا يمكن أن يذكر اسما مع وصف دون آخر، إلا لأن أحد الوصفين يختلف عن الآخر؛ وإلا لكون الوصف يميز الموصوف عن غيره،

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٧٨]

(٢)متفق عليه، أخرجه البخاري من حديث ابن عمر-كتاب الأدب-باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر-حديث (٥٨٠٢)، ومسلم-كتاب الشعر-حديث (٢٢٥٨-٢٢٥٩) عن أبي هريرة وسعد بن أبي وقاص وأبي سعيد

(٣)البرهان ١/ ٢٢٨

(٤)التقرير والتحبير ١/ ١٥٨

وإلا لم يكن لذكره معنى ولا فائدة عقلا، وإلى هذا يشير الشيرازي بقوله: ((إن أهل اللسان لا يضمون الصفة إلى الاسم إلا للتمييز والمخالفة، ألا ترى الواحد منهم لا يقول... اشتر لحم الغنم، ولحم الغنم والبقر عنده واحد، ولا يقول: اعط فلانا الطويل، وعنده الطويل والقصير واحد، فإذا ثبت أنهم لا يستعملون ذلك إلا في المخالفة والتمييز دل على أنه مقتضى الكلمة وموضوعها))(١).

وفي مثل هذا المعنى قول ابن تيمية: ((فإنه إذا علق الأمر بشرط، وكان مأمورا به في حال وجود الشرط، كما هو مأمور به في حال عدمه، كان ذكر الشرط تطويلا للكلام، تقليلا للفائدة، وإضلالا للسامع))(٢).

من فروع وتطبيقات القاعدة

يتخرج على هذه القاعدة فروع كثير تتشعب في مسارب شتى كتشعب القاعدة نفسها، فعلى دلالة المفهوم اللغوية تتخرج فروع، وعلى تخصيص المفهوم تتخرج أخرى، وثم تطبيقات على نفي عموم المفهوم بمقتضى ما ترجح في القاعدة، ولن نذهب نستقصي كل ذلك، ولكن حسبنا -كالعادة- في هذا المجال مجرد المثال، ومن ذلك:

أولا: مسألة مفهوم لفظ الواقف

أهم تفريعات القاعدة في بحثنا هي تلك المسألة التي وردت في سياقها، وهي هذه المسألة التي ذكرها الشيخ كالتالي: ((قوله -أي الواقف-: على أنه من مات منهم عن غير ولد كان نصيبه لذوي طبقته، دليل على أن من مات منهم عن ولد، لم يكن نصيبه لذوي طبقته، وهذه دلالة المفهوم... ومما يقضي منه العجب ظن بعض الناس أن دلالة المفهوم حجة في كلام الشارع دون كلام الناس؛ بمنزلة القياس، وهذا خلاف إجماع الناس؛ فإن الناس إما قائل

(١)شرح اللمع ١/٤٣٢-٤٣٣

(٢)المجموع ١٦/١٥٩

بأن المفهوم من جملة دلالات الألفاظ، أو قائل أنه ليس من جملتها، أما هذا التفصيل فمحدث، ثم القائلون بأنه حجة إنما قالوا هو حجة في الكلام مطلقا ؛ واستدلوا على كونه حجة بكلام الناس، وبما ذكره أهل اللغة ؛وبأدلة عقلية تبين لكل ذي نظر أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد وهو دلالة من دلالات اللفظ»[(١)].

فهو هنا يحتج بالقاعدة على أن مفهوم قول الواقف -ومثله سائر العاقدين- معتبر، فلا يصرف نصيب من مات من أولاد الواقف لذوي طبقته إلا عند عَدَم الولد، فإن عُدِم الولد صرف لهم حينئذ، عملا بمفهوم قوله: (من مات منهم عن غير ولد)، وذلك لأن دلالة المفهوم في كلام الناس معتبرة، كما هي معتبرة في كلام الشارع ؛ لأنها دلالة لفظية، مصدرها اللغة، كسائر الدلالات اللفظية، والله أعلم.

ثانيا: مسائل متفرقة

بنى الشيخ على مقتضى قوله بعدم وجوب عموم المفهوم بموجب هذه القاعدة، عدة فروع نذكر للتمثيل بعضا منها:

١. لا يحكم بنجاسة الماء الطاهر إلا إذا تغير بالنجاسة، حتى لو وقعت فيه نجاسة ما لم تغيره، وحتى لو كان دون القلتين ؛ لأن حديث القلتين إنما دل على نجاسة ما دونهما بالمفهوم، والمفهوم لا عموم له، بل إذا تعلق حكمه بالتغير أو بكون الماء راكدا، كان معمولا به، ولا يلزم أن يكون كل ماء دون القلتين متنجسا، بل قد يتنجس إذا تغير أو إذا كان راكدا، وقد لا يتنجس إذا لم يكن كذلك، وفي هذا يقول ابن تيمية: «وقوله: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث)[(٢)]، إنما دل على ما دونهما بالمفهوم، والمفهوم لا عموم له، فلا يدل ذلك على أن ما دون القلتين يحمل الخبث، بل إذا فرق فيه بين دائم وجار، أو إذا كان في بعض الأحيان يحمل الخبث، كان الحديث معمولا به، فإذا كان طاهرا بيقين، وليس في نجاسته نص

---

(١)المجموع ١٣٦/٣١-١٣٧

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

ولا قياس، وجب البقاء على طهارته مع بقاء صفاته))[١].

٢. أنه يجوز المسح على الخف أكثر من المدة المحددة عند الضرورة، كما يمسح على الجبائر ونحوها مما تلزمه الحاجة، وهذا ما يشرحه الشيخ بناء على هذه القاعدة، فيقول: ((الجبيرة يمسح عليها إلى أن يحلها؛ ليس فيها توقيت؛ فإن مسحها للضرورة، بخلاف الخف فإن مسحه مؤقت عند الجمهور؛ فإن فيه خمسة أحاديث عن النبي ﷺ، لكن لو كان في خلعه بعد مضي الوقت ضرر، مثل: أن يكون هناك برد شديد متى خلع خفيه تضرر، كما يوجد في أرض الثلوج وغيرها؛ أو كان في رفقة متى خلع وغسل لم ينتظروه، فينقطع عنهم فلا يعرف الطريق؛ أو يخاف إذا فعل ذلك من عدو أو سبع؛ أو كان إذا فعل ذلك فاته واجب، ونحو ذلك، فهنا قيل: إنه يتيمم، وقيل: إنه يمسح عليهما للضرورة، وهذا أقوى؛ لأن لبسهما هنا صار كلبس الجبيرة من بعض الوجوه، فأحاديث التوقيت فيها الأمر بالمسح يوما وليلة، وثلاثة أيام ولياليهن، وليس فيها النهي عن الزيادة إلا بطريق المفهوم، والمفهوم لا عموم له؛ فإذا كان يخلع بعد الوقت عند إمكان ذلك عمل بهذه الأحاديث، وعلى هذا يحمل حديث عقبة بن عامر[٢]: (لما خرج من دمشق إلى المدينة، يبشر الناس بفتح دمشق، ومسح أسبوعا بلا خلع فقال له عمر: أصبت السنة)[٣] وهو حديث صحيح))[١].

---

(١)المجموع ٢١/٧٣

(٢)عقبة بن عامربن عيسى بن عمرو بن عدي الجهني، الصحابي المشهور، روى عن النبي ﷺ كثيراً، وكان من القراء وأحد الذين جمعوا القرآن، شهد الفتوح، توفي سنة ٥٨هـ. انظر: الاستيعاب (١٠٧٣/٣) – الإصابة (٢٥٠/٤)

(٣)حديث عقبة بن عامر الجهني ﷺ، أخرجه الضياء في المختارة (٣٦٢/١) حديث (٢٥١) عن عقبة بن عامر حدثه أنه قدم على عمر بفتح دمشق قال وعلي خفان فقال لي عمر كم لك يا عقبة منذ لم تنزع

خفيك فتذكرت من الجمعة إلى الجمعة فقلت منذ ثمانية أيام قال أحسنت وأصبت السنة ، وقال : "إسناده صحيح" ، وابن أبي شيبة في المصنف (١/١٦٨) ، وابن عساكر في تاريخه (٤٠/٤٨٧)

(١)المجموع٢١/١٧٧-١٧٨

القاعدة الحادية والثلاثون

لا نزاع في كون المفهوم مشعرا بالاختصاص وإن تنوزع في كونه دليلا(١)

شرح القاعدة

في هذه القاعدة يتناول الشيخ أهم قضايا المفهوم على الإطلاق، وهي حجيته وقيمته الدلالية، وهي القضية التي طال جدل الأصوليين حولها أخذا وردا، وقد مضت معنا في القاعدة السابقة بعض إشارات إلى هذا الجدل الأصولي إجمالا، ولكننا ركزنا ثمّ على الجوانب التعريفية لتكون مدخلا لنا إلى صلب موضوع المفهوم، وقضيته المحورية هذه، ولست أعتقد أكون مبالغا لو زعمت بأن قضية المفهوم وحجيته حظيت من اهتمام شيخ الإسلام ابن تيمية بما لم تحظ به كثير من القضايا الأصولية الفرعية، إذا ما تجاوزنا قضايا الأصول الكبرى، كدلالة النصوص والإجماع والقياس ونحوها.

فإنني أجد الشيخ أعطى المفهوم حيزا في مؤلفاته فاق ما أعطى لفرعيات الأصول الأخرى، التي كنت أعاني لأستل آراءه وأقواله حولها من بين ثنايا كتبه، ومن خلال سطور كتاباته، بينما وجدته يعالج موضوع المفهوم في أماكن متعددة بتكامل رائع، ولاسيما في كتاب (الوقف) الذي استطرد فيه حول حجية المفهوم ومواقف العلماء منه، وأوجه اختلافهم، ومحل النزاع وأسبابه، مما وفر علي كثيرا من ذلك الجهد الذي كنت أبذله للم مادة الموضوع، الذي سأتناوله وفق ما يلي:

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ١٣٣/٣١

مقصود القاعدة ومعناها

جاءت صياغة نص القاعدة بهذه العبارة التوفيقية؛ لتعبر عن مقصود شيخ الإسلام من ورائها، في السياق الذي أورد معناها فيه، حيث قال رحمه الله:

«... فمن المعلوم أن اللفظ إذا وصل بما يميز أحد المعنيين الصالحين له، وجب العمل به، ولا يستريب عاقل في أن الكلام الثاني يبين أن الواقف قصد أن ينقل نصيب كل والد إلى ولده؛ وإلا لم يكن فرق بين أن يموت أحد منهم عن ولد، أو عن غير ولد، بل لم يكن إلى ذكر الشرط حاجة أصلا، أكثر ما يقال: إنه توكيد لو خلا عن دلالة المفهوم، فيقال: حمله على التأسيس أولى من حمله على التوكيد، واعلم أن هذه الدلالة مستمدة من أشياء: أحدها: صلاح اللفظ الأول لترتيب التوزيع، الثاني: أن المفهوم يشعر بالاختصاص، وهذا لا ينازع فيه عاقل، وإن نازع في كونه دليلا، الثالث: أن التأسيس أولى من التوكيد، وليس هذا من باب تعارض الدليلين، ولا من باب تقييد الكلام المطلق، وإنما هو من باب تفسير اللفظ الذي فيه احتمال المعنيين»[١].

الشيخ هنا يتحدث عن مسألة قول الواقف: (وقفت هذا على أولادي على أن من مات منهم عن غير ولد انتقل نصيبه إلى ذوي طبقته)، وهي ذات المسألة التي استخدم في بحثها جملة من القواعد التي مضى كثير منها وربما يأتي بعض، وواضح أنه يعني بأن مفهوم قول العاقد: (على أن من مات منهم عن غير ولد) أن حكم من مات عن ولد بخلاف حكم من مات عن غير ولد، فإذا كان في هذه الحالة الأخيرة يعطى أصحاب طبقة المتوفى، ففي الحالة الثانية لا يعطون، وهذا هو مفهوم المخالفة الذي هو محل خلاف بين الفقهاء، ولكننا نفهم من هذا أنه يقصد رسم حدود الاتفاق في المسألة، وإخراج نقاط الخلاف فيها، حتى يسلم له قدر من الوفاق، يسلّم به كل طرف، وبعبارة أخرى: بيان (بؤرة الإجماع) في مسألة المفهوم، التي يمكن أن يعتمد في الاحتجاج بها على دلالتها الإجماعية؛ ولهذا فإن الشيخ يركز وهو يناقش هذه المسألة، في ظل النص الذي جاءت فيه القاعدة، على إخراج مسائل من محل

(١) المجموع ٣١/١٣٢-١٣٣

الخلاف الأصولي فيها، يمكنني التقاطها وجمعها فيما يلي:

أولا: أن المفهوم إذا لم يكن دليلا يحتج به فهو قرينة على الاختصاص بلا خلاف

وهذا ما يعنيه بقوله أعلاه: (المفهوم يشعر بالاختصاص، وهذا لا ينازع فيه عاقل، وإن نازع في كونه دليلا)

وهذا يعني في كلمة مجملة أن أدنى مدلولات المفهوم التي ليست محل خلاف بين العقلاء قاطبة، هو ما يشعر به من اختصاص المنطوق بالحكم، وإن لم يرق ذلك إلى مستوى الدلالة، فكل من سمع قول العاقل: "الناس علماء وجهلاء، فأكرم العلماء" فهم منه اختصاص حكم الإكرام بالعلماء، وإن أمكن أن تمنع دلالته بأن المتكلم قد يقصد نفي الإكرام عن غير العلماء وقد لا يقصد، فقد يخطر ذلك بباله وقد لا يخطر.

ثانيا: أن حجية المفهوم في الكلام المتصل ليست محل خلاف

وهذا ما يعنيه بقوله في ذات السياق: ((هذا الذي تكلم الناس فيه من دلالة المفهوم هل هي حجة أم لا؟ وإذا كانت حجة فهل يخص بها العام أم لا؟ إنما هو في كلامين منفصلين من متكلم واحد، أو في حكم الواحد، ليس ذلك في كلام واحد متصل بعضه ببعض؛ ولا في كلام متكلمين لا يجب اتحاد مقصودهما))[١].

وهذا أيضا واضح في تفريق الشيخ بين أنواع الكلام من حيث الاتصال وعدمه[٢]، التي سبقت في قاعدة (لا يجوز اعتبار الكلام المقيد دون مطلقه)، حيث عرفنا أن الشيخ يعتبر حمل المطلق على المقيد في حالة الكلام المتصل اتصالا تاما ليس محل خلاف، وكذلك هنا يعتبر أن الاحتجاج بالمفهوم في الكلام الذي من هذا النوع غير داخل في محل النزاع أصلا، وإنما الخلاف في حجية المفهوم يرد على النوع الثاني وهو شبه المتصل.

ثالثا: حجية مفهوم الموافقة ليست محل خلاف معتبر

---

(١)المجموع ١٠٦/٣١

(٢)انظر: ص[١٠٦٢]

لا يعتبر الاحتجاج بمفهوم الموافقة -سواء كان أولويا أو مساويا- محل خلاف بين سائر المذاهب الأصولية المحققة، وما يحكى عن بعض الظاهرية، فهو علاوة على كونه بصيغة التمريض، فهو لا يخدش في أصل الإجماع بالنظر إلى اعتراض الظاهرية غالبا على كثير من قضايا الوفاق، ومنها إنكارهم القياس وقد عرفنا ضعفه[١]، وعليه ينبني موقفهم هذا أيضا[٢]، ولهذا وصف ابن تيمية مخالفتهم هذه بالمكابرة[٣]، وأشهر من عرف عنهم نفي المفهوم وهم الحنفية -كما سنعرف- يحتجون بمفهوم الموافقة، ويسمونه (دلالة النص)[٤]؛ ولهذا يمكننا أن نضيف هذه المسألة إلى (بؤرة الإجماع) في حجية المفهوم، فقد جاء في "المسودة" قوله عن الاحتجاج بمفهوم الموافقة: ((وهذا قول جماعة أهل العلم، إلا ما شذ من بعض أهل الظاهر))[٥]، وقال الآمدي: ((..وهذا مما اتفق أهل العلم على صحة الاحتجاج به، إلا ما نقل عن داود الظاهري أنه قال إنه ليس حجة))[٦]، وقال ابن النجار: ((قال ابن مفلح[٧]: ذكره بعضهم إجماعا، لتبادر فهم العقلاء إليه، واختلف النقل عن دواد))[١]، بل

---

(١) راجع ص [٣٧٣] وما بعدها.

(٢)راجع مناقشة الدكتور أديب الصالح لرأي ابن حزم الظاهري هذا في: تفسير النصوص ٦٤٣/١ وما بعدها.

(٣) نسبه إليه الزركشي، انظر: البحر المحيط ١٢/٤

(٤)انظر: تيسير التحرير٩٠/١، كشف الأسرار٧٣/١، فواتح الرحموت٤٠٨/١، أصول السرخسي٢٤١/١

(٥)المسودة ص٣٤٦

(٦)الإحكام للآمدي ٦٢/٢-٦٣

(٧)محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الصالحي، الإمام العلامة، شيخ الإسلام وزين الحفاظ الأعلام، الفقيه الحنبلي، شمس الدين، اشتغل بالفقه وبرع فيه ودرس وأفتى وناظر وحدث وأفاد،

إن القاضي الباقلاني جزم بهذا الإجماع فيما نقله عنه الزركشي[٢].

وبهذا تكون هاته المسائل خارج محل النزاع حول حجية المفهوم، والاحتجاج بها إجماع بين الأصوليين، وهذا ما يقصد الشيخ إلى إثباته من خلال هذه القاعدة، والأمر يتطلب منا لبيان أبعاد هذه القضية دراسة المسألة أصوليا لنعرف مواقف الأصوليين ووجهة نظرهم حول حجية المفهوم بوجه عام، وهذه المسائل على وجه الخصوص، ونقارن ذلك بموقف ابن تيمية من خلال استعراض موقفه العام هنا مفصلا؛ لنعرف القيمة الدلالية للمفهوم أولا، ولنعرف نصيب مسائل الإجماع المدعاة من هذا الادعاء ثانيا، فنقول وبالله التوفيق:

حجية المفهوم عند الأصوليين

أشار شيخ الإسلام ابن تيمية في إطار دراسته لدلالة المفهوم -كما ذكرت- إلى مواقف الأصوليين منه، فقال: ((القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء، قديما وحديثا: من المالكية والشافعية والحنبلية؛ بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف من المتكلمين مع بعض الفقهاء))[٣].

وهذه هي الصورة الإجمالية لمواقف الأصوليين في المسألة، وفي التفصيل تتفاوت مواقفهم بحسب نوع المفهوم من القمة التي يمثلها مفهوم الصفة، الذي اتفق عليه كل القائلين بحجية المفهوم، إلى القاع ويمثله مفهوم اللقب الذي اتفقوا على أنه أضعف المفاهيم، حتى

تزوج بنت القاضي المرداوي، وكان آية وغاية في النقل لمذهب الإمام أحمد، قال عنه أبو البقاء السبكي : ما رأت عيناي أحداً افقه منه .أ.هـ مات في رجب سنة ٧٦٣هـ ودفن بداره بالصالحية . انظر : السحب الوابلة لابن حميد (١٠٨٩/٣) – الدرر الكامنة (٢٦١/٤) – شذرات الذهب (١٩٩/٦)

(١)شرح الكوكب المنير ٤٨٣/٣

(٢) انظر: البحر المحيط ١٤/٤

(٣)المجموع ١٣٦/٣١

أنكره بعض مثبتي المفهوم، وبين هذين تقع بقية الأنواع من شرط وغاية وعدد ونحوها، وحيث قد سبق تفصيل ذلك[(١)] فلن نعيده، ويكفينا هنا أن نعرف بأن مثبتي المفهوم يقرون بحجيته جملة، ومنكرويه يمنعون ذلك جملة، وربما خرج من كل فريق من يلتحق بالفريق الآخر، وإن في بعض الأنواع دون بعض، ولو على وجه دون وجه، كموقف الحنفية الذي يحتجون -رغم إنكارهم للمفهوم- بمفهوم الصفة والشرط على أساس البراءة الأصلية والاستصحاب[(٢)]، غير أننا لاحقا سنذكر-إن شاء الله- موقف ابن تيمية من تلك الأنواع بالتفصيل؛ لنسلط مزيدا من الضوء على ما أجملناه هنا، ونكمل بذلك ما ذكرناه من مواقف بقية الأصوليين مفصلة في التمهيد.

وبهذا يبدو لنا أن للأصوليين في حجية المفهوم من حيث الجملة مسلكان:

الأول: القائلون بحجية المفهوم مطلقا، وهؤلاء هم جمهور الأصوليين والفقهاء، من المالكية والشافعية والحنابلة، وهو منصوص قول الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد كما يقول ابن تيمية، مع أن من تلاميذهم من يروي عنهم خلاف ذلك[(٣)].

واشترطوا للقول بحجية المفهوم شروطا متعددة، سبق الحديث عنها مفصلا في التمهيد[(٤)]، فلا حاجة تدعو لإعادته هنا، ولكنني سأخوض -إن شاء الله- عند الحديث عن موقف ابن تيمية في بعض من تفاصيل تلك الشروط، استكمالا لتلك الصورة العامة، وللمقارنة بين وجهة نظر الشيخ وغيره من الأصوليين.

الثاني: القائلون بنفي حجية المفهوم، وهؤلاء هم الحنفية، والظاهرية في المشهور،

---

(١) راجع: مفهوم المخالفة في ص [٦٧٤] وما بعدها

(٢) انظر: تيسير التحرير ١/١٠١

(٣) انظر: المسودة ص٣٥١، التمهيد لأبي الخطاب ٢/٢٠٧، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠، بيان المختصر ٢/٤٤٧، الإحكام للآمدي ٢/٧٠، نهاية السول ٢/٢٠٩.

(٤) انظر: ص [٦٧٥]

وبعض المتكلمين، كالقاضي الباقلاني وابن سريج وأبي بكر القفال والغزالي[(١)].

واحتج أصحاب هذا المسلك بنصوص وردت فيها صفات لا يمكن اعتبار مفهومها، وإلا أدى إلى خلاف مقصود الشارع، كقوله تعالى: ﴿مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ (التوبة ٣٦) فقالوا: لو كان للزمان المذكور مفهوم لدل على أن تحريم الظلم خاص بالأشهر الحرم دون غيرها وذلك ممتنع، فإن الظلم محرم في كل وقت، ومثل هذا كثير مما يدل على إثبات حكم لموصوف لا يدل على نفيه عن غيره إلا بدليل مستقل.

كما احتجوا: بأن دلالة المفهوم لم تثبت عن أهل اللسان بالنقل المتواتر ولا شبهه واللغة لا تثبت بغير ذلك، وقالوا أيضا: إنه يحسن الاستفهام عن المسكوت بخلاف المنطوق فدل على عدم دلالة اللفظ عليه، فيحسن لغة أن يقال لمن قال: جاء الرجل الطويل، وهل جاء القصير؟.

كما قالوا: إن كثيرا من القيود الواردة في نصوص الشرع إنما يراد بها غالبا معاني غير تخصيص المنطوق بالحكم، مثل: الترغيب والترهيب، وبيان الواقع، أو الغالب، أو نحو ذلك، وذلك يبطل التعلق بمجرد ذكر صفة مع المنطوق في نفيها عن المسكوت، ومما ذكروه مثالا على ذلك: آية ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ (النساء ٢٣) حيث لا مفهوم باتفاق لقيد (في حجوركم)، وآية: ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ (النور ٣٣) فلا مفهوم كذلك لقيد (إن أردن تحصنا) وإلا كان معناه جواز ذلك إذا لم يردن التحصن وذلك باطل[(٢)].

---

(١) انظر: كشف الأسرار ٣/٥٧٣، تيسير التحرير١/١٠٠، الإحكام لابن حزم ٢/٣٣٥، شرح اللمع ١/٤٢٨، المستصفى ٢/١٩٢

(٢) انظر: تفسير النصوص ١/٦٨٠-٦٨٤، وللمزيد: فواتح الرحموت ١/٤١٤-٤١٥، تيسير التحرير

وواضح أن هذه الأمثلة كلها لا ترد على قول الجمهور من مثبتي المفهوم حيث قد اشترطوا لحجيته شروطا تخرج مثل هذه الأوصاف التي دلت قرينة أو دليل على أن المفهوم فيها خرج لغير تخصيص المذكور بالحكم، وسيأتي في أدلة القاعدة ما يرد على هذه الحجج إن شاء الله.

حجية المفهوم عند ابن تيمية

ذكرت أن شيخ الإسلام ابن تيمية يحتفي بالمفهوم ويهتم به كثيرا في استدلالاته وبحوثه، وذلك برهان غير مدفوع على قوله بحجيته وقيمته الدلالية، وفي كتاباته على ذلك أمثلة وشواهد لا تخطئها العين، بل لا أكون مبالغا إذا قلت: إن الشيخ يعد من أوسع العلماء قولا بالمفهوم واحتجاجا به، وقد مضى معنا كثير من أبعاد هذا الموقف، وجانب كثير من تفصيلاته مرت في القاعدة السابقة لهذه، ولم يبق لنا إثباتا لهذه الرؤية في فكر ابن تيمية إلا استعراض موقفه التفصيلي إزاء كل نوع من أنواع المفهوم، والشروط والأسس التي يبني عليها هذا الموقف، وذلك ما سنتناوله -بإذن الله- من خلال ما يلي:

أنواع المفهوم وابن تيمية

لم يخرج شيخ الإسلام في احتجاجه بأنواع المفهوم عن قول غيره من جماهير الأصوليين مثبتي المفهوم، إلا -ربما- في تفصيلات جزئية صغيرة، ولمعرفة أبعاد موقفه سنستعرض رأيه في هذه الأنواع بشيء من التفصيل؛ ليكون مكملا لما سبق في التمهيد:

أولا: مفهوم الصفة

يعتبر مفهوم الصفة عند ابن تيمية -كغيره من مثبتي المفهوم- في قمة أنواع المفاهيم، وحجيته أعلى مراتب الحجية في سلم المفهوم الاحتجاجي، وزيادة في الدقة والتقنين الاصطلاحي، يقسم الشيخ المفهوم في هذا المستوى إلى قسمين، يعتبر أحدهما في قوة تكاد ترقى لمستوى الإجماع، نظرا للضرورة العقلية والبداهة الفطرية التي تدل على مقتضاه،

١٠٣/١ وما بعدها، المستصفى ١٩٢/٢-١٩٤.

والثاني يعتبره أقل في تلك المعاني:

الأول: الصفة الواردة بعد اسم عام، نحو: (في الغنم السائمة الزكاة)[1]

الثاني: الصفة المبتدأة، نحو: (في السائمة الزكاة)

وفي بيان كل واحد من النوعين والتفريق بينهما في قوة الحجية، يقول الشيخ: ((... مفهوم الصفة الخاصة المذكورة بعد الاسم العام، وهذا قد وافق عليه كثير ممن خالف في الصفة المبتدأة، حتى إن هذا المفهوم يكون حجة في الاسم غير المشتق؛ كما احتج به الشافعي وأحمد في قول النبي ﷺ: (جعلت لي الأرض مسجدا)[2] (وجعلت تربتها طهورا)[3]، وذلك أنه إذا قال: الناس رجلان مسلم وكافر، فأما المسلم فيجب عليك أن تحسن إليه، علم بالاضطرار أن المتكلم قصد تخصيص المسلم بهذا الحكم؛ بخلاف ما لو قال ابتداء: يجب عليك أن تحسن إلى المسلم؛ فإنه قد يظن أنه إنما ذكره على العادة؛ لأنه هو المحتاج إلى بيان حكمه غالبا؛ كما في قوله: (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)[4] وكذلك (في الإبل السائمة الزكاة)[5] أقوى من قوله: (في السائمة الزكاة)؛ لأنه إذا قال: (في الإبل السائمة) فلو كان حكمها مع السوم وعدمه سواء، لكان قد طول اللفظ ونقص المعنى، أما إذا قال: (في

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٥١]

(٢)متفق عليه من حديث جابر بن عبدالله ﷺ، أخرجه البخاري-كتاب التيمم-حديث (٣٢٨)، ومسلم-كتاب المساجد ومواضع الصلاة-حديث (٥٢١)

(٣)جزء من الحديث السابق

(٤)حديث أبي هريرة، أخرجه مسلم-كتاب البر والصلة-باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله-حديث (٢٥٦٤)، وأبو داود-كتاب الأدب-باب في الغيبة-حديث (٤٨٨٢)، والترمذي-كتاب البر والصلة-باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم-حديث (١٩٢٧)، وابن ماجه-كتاب الفتن-باب حرمة دم المؤمن وماله-حديث (٣٩٣٣)، وأحمد في المسند (٢/٢٧٧)

(٥) سبق تخريجه في ص[١٠٥٧]

السائمة) فقد يظن أنه خصها بالذكر لكونها أغلب الأموال، أو لكون الحاجة إلى بيانها أمس، وهذا بين))[(١)].

وفي بيان وجه تأكد حجية مفهوم الصفة من القسم الأول، الحجية التي تدنو به إلى مستوى الإجماع، يقول الشيخ في معرض احتجاجه بآية تحريم الصيد على المحرم: ((أنه خص المتعمد بإيجاب الجزاء، بعد أن تقدم ذكر القتل، الذي يعم المتعمد وغيره، ومتى ذكرت الصفة الخاصة بعد الاسم العام، كان تخصيصها بالذكر دليلا قويا على اختصاصها بالحكم، أبلغ من لو ذكرت الصفة مبتدأة؛ إذ لو لم يختص بالحكم كان ذكر المتعمد زيادة في اللفظ، ونقصا في المعنى، ومثل هذا يعد عيا في الخطاب، وهذا المفهوم لا يكاد ينكره من له أدنى ذوق بمعرفة الخطاب))[(٢)].

ثانيا: مفهوم الشرط

كذلك يحتج ابن تيمية بمفهوم الشرط، ويضعه في المرتبة الثانية بعد مفهوم الصفة، ويبني عليه في كثيرا من استدلالاته وفروعه.

ومن النماذج التي يمكننا أن ندرس من خلالها موقف الشيخ من هذا المفهوم: مفهوم الشرط في قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٩﴾ (الأعلى ٩)، فمن خلال مقارنة دلالة هذه الآية بآية: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ۝٨١﴾ (النحل ٨١)، يشرح الشيخ وجهة نظره في معنى هذا المفهوم وحجيته، مناقشا من يجعل معنى قوله: ﴿إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ﴾ أي: وإن

(١) المجموع ٣١/١٣٧

(٢) شرح العمدة ٣/٣٩٩

لم تنفع، تشبيها له بقوله في الآية الثانية: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ﴾ أي: وتقيكم البرد[١]، يقول في رده هذا التشبيه: ((أما تمثيلهم ذلك بقوله: ﴿سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ﴾، أي وتقيكم البرد، فعنه جوابان: أحدهما: أنه ليس هناك -أي في آية: (سرابيل..)- حرف شرط علق به الحكم، بخلاف هذا الموضع -أي في آية (فذكر..)- فإنه إذا علق الأمر بشرط، وكان مأمورا به في حال وجود الشرط، كما هو مأمور به في حال عدمه، كان ذكر الشرط تطويلا للكلام، تقليلا للفائدة، وإضلالا للسامع، وجمهور الناس على أن مفهوم الشرط حجة، ومن نازع فيه يقول: سكت عن غير المعلق، لا يقول: إن اللفظ دل على المسكوت كما دل على المنطوق، فهذا لا يقوله أحد))[٢].

وهنا ينبه الشيخ على أن أصل حجية المفاهيم متحقق في هذا المفهوم، وهو ضرورة اعتبار حال وجود الشرط بخلاف حال عدمه، وإلا اختل سبك الكلام، وترتب عليه إفهام خلاف المقصود؛ ولهذا اعتبر الجمهور مفهوم الشرط حجة، وفي أقل الأحوال لم يعتبر أحد ممن خالف في هذه الحجية غير المعلق مثل المعلق في الحكم، كما يفترضه هؤلاء إلحاقا لإحدى الآيتين بالأخرى، مع الاختلاف البين بينهما، وفي العنصر نفسه المعتبر في هذا النوع من المفاهيم وهو (الشرط)، حيث وجد في الأولى دون الثانية، فثبت الفرق في المقتضى، فالشرط يقتضي مغايرة المشروط لغير المشروط، وهو ما لا يتوفر حيث لا يتوفر هذا الشرط.

ونجد الشيخ هنا يشير إلى نقطة ذات أهمية خاصة في مدلول القاعدة وهي إحدى نقاط الوفاق التي تنادي بها، وتسعى لتجميعها، فإن مفهوم الشرط وإن خالف قلة من الناس في حجيته، لم يخالف أحد فيما يشعر به من اختصاص المنطوق بالحكم، وإن في مستوى الجزم بخلو المسكوت عن حكم المنطوق، واحتياجه إلى دليل يقتضي له حكما، حيث لا يمكن ادعاء كون نفس المنطوق دليلا على المسكوت، وإلا ما كان لذكر الشرط أدنى فائدة، ولكان يكفي

---

(١)انظر: المجموع ١٦/١٥٤

(٢)المجموع ١٦/١٥٩

أن يقال مثلا: (فذكر) ما دام غير المشروط بنفع الذكرى مثل المشروط بذلك في الحكم، فلما علق التذكير بالشرط عرف أن غيره له حكم آخر، يمكن أن يحكم بموجب المفهوم بمخالفته للمنطوق، أو يبحث له عن دليل آخر يوجب حكمه كالاستصحاب والبراءة الأصلية ونحوهما مما يقول به بعض نفاة المفهوم، والله أعلم.

ثالثا: مفهوم العدد

يثبت الشيخ مفهوم العدد، ويضعه في مرتبة تالية بعد مفهوم الصفة وفي معناها الشرط، وفي نص يتحدث فيه عن حجية هذا المفهوم، وإمكانية تخصيص العموم به، ممثلا له، يقول: ((فمن قال إن المفهوم حجة، يخص به العموم، خص عموم قوله: (الماء طهور لا ينجسه شيء)[١]، بمفهوم (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث)[٢]، مع أن مفهوم العدد أضعف من مفهوم الصفة، وهذا مذهب الشافعي وأحمد في المشهور عنه، وغيرهما))[٣].

وهنا يعتبر التثنية العددية في كلمة (قلتين) ذات مفهوم مخالف يخص به -عند مثبتي المفهوم- عموم الحديث الذي يدل على طهارة الماء عموما، رغم مجيء هذه الحجية في مرتبة أدنى من مرتبة مفهوم الصفة، مما يجعل ترجيح هذا عليه عند التعارض سائغا.

وفي مثال آخر يتخذ الشيخ من حديث: (من قرأ القرآن في أقل من ثلاث لم يفقه)[٤] نموذجا لإثبات إصراره على حجية مفهوم العدد، رغم ضعفه المشار إليه بالنسبة لما فوقه من

---

(١) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٣)المجموع ٣١/١٠٦-١٠٧

(٤)حديث عبدالله بن عمرو بن العاص ﵄، أخرجه أبو داود-كتاب الصلاة-باب تحزيب القرآن-حديث (١٣٩٤)، والترمذي-كتاب القراءات-باب رقم (١٣)-حديث (٢٩٤٦، ٢٩٤٩) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، والنسائي-كتاب فضائل القرآن-في كم يقرأ القرآن-حديث (٨٠٦٧)، وابن ماجه-كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها-باب في كم يستحب يختم القرآن-حديث (١٣٤٧)

المراتب، مع دلالة هذا الحديث بمفهومه على خلاف ما يراه من عدم استحباب المداومة على قراءة القرآن في ثلاث، ولكنه يخرج دلالة المفهوم المخالف فيه على أساس رأيه -الذي سبق- في أن المفهوم لا عموم له، فيعتبر أنه مع صحة مفهوم العدد، إلا أن هذا الحديث لا يدل على أن كل من قرأ القرآن في ثلاث فصاعدا يفقه معناه، بل إن منتهى دلالة المخالفة\فيه أنه قد يفقه أحيانا، وفي حال دون حال، وبذلك تبقى دلالة مفهوم العدد ثابتة وصحيحة، مع عدم دلالتها على أن المداومة على الثلاث مستحبة، أو أنها توجب فقه وتدبر القرآن دائما، وهذا ما يشرحه حين يقول: «... وذكر أن بعضهم قال: في خمس وأكثرهم على سبع، فالصحيح عندهم في حديث عبد الله بن عمرو[(١)] أنه انتهى به النبي ﷺ إلى سبع، كما أنه أمره ابتداء بقراءته في الشهر، فجعل الحد ما بين الشهر إلى الأسبوع، وقد روي أنه أمره ابتداء أن يقرأه في أربعين، وهذا في طرف السعة يناظر التثليث في طرف الاجتهاد، وأما رواية من روى: (من قرأ القرآن في أقل من ثلاث لم يفقه)[(٢)]، فلا تنافي رواية التسبيع؛ فإن هذا ليس أمرا لعبد الله بن عمرو، ولا فيه أنه جعل قراءته في ثلاث دائما سنة مشروعة، وإنما فيه الإخبار بأن من قرأه في أقل من ثلاث لم يفقه، ومفهومه مفهوم العدد وهو مفهوم صحيح: أن من قرأه في ثلاث فصاعدا، فحكمه نقيض ذلك، والتناقض يكون بالمخالفة، ولو من بعض الوجوه، فإذا كان من يقرؤه في ثلاث أحيانا قد يفقهه، حصل مقصود الحديث، ولا يلزم إذا شرع فعل ذلك أحيانا، لبعض الناس أن يكون المداومة على ذلك مستحبة»[(٣)].

---

(١)عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم القرشي السهمي، أبو محمد، أسلم قبل أبيه، استأذن رسول ﷺ في أن يكتب ما يسمع منه، فأذن له رسول الله ﷺ، قال أبو هريرة ﷺ ما كان أحد أحفظ لحديث رسول لله ﷺ مني إلا عبد الله بن عمرو فإنه كان يعي بقلبه، وأعي بقلبي، وكان يكتب، وأنا لا أكتب، مات سنة ٦٥هـ على الأرجح.الاستيعاب (٣/٩٥٦)، الإصابة (٤/١١١).

(٢) سبق تخريجه في ص[١١٤٦]

(٣)المجموع١٣/٤٠٧

رابعا: مفهوم اللقب

وهذا هو أضعف المفاهيم باعتراف الجميع بمن فيهم ابن تيمية، حتى إن من نفاه من القائلين بالمفهوم أنفسهم أكثر ممن أثبته، ولكن ميل الشيخ مع الأخيرين، وذلك برهان آخر على شدة حفاوته بالمفاهيم، وتوسعه في الأخذ بها، كما لا يفعله كثيرون غيره، إلا أن الشيخ في موقفه من مفهوم اللقب يضع تفصيلات خاصة تحيط حجية هذا المفهوم بسياج متين يضمن سلامته من الخلل، وخلوه من المطاعن.

فهو يقسم مفهوم اللقب إلى قسمين:

الأول: لقب يجري مجرى الجنس، مثل: (الطعام) في حديث (نهى النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه)[١]، و(التربة) في حديث (جعلت لي الأرض مسجدا وتربتها طهورا)[٢] فهذه أسماء أجناس تندرج تحتها أنواع، فيمكن أن يكون لتخصيص بعضها بحكم علاقة بمعنى الجنس الذي هي منه؛ فيكون غيرها من الأجناس بخلافها في الحكم؛ ولهذا يقول بها بعض الأصوليين، كما جعل المالكية النهي عن البيع قبل القبض مخصوصا بالطعام عملا بمفهوم الحديث الأول[٣]، وكما احتج الشافعي وأحمد بالحديث الثاني على تخصيص الطهور بتربة الأرض[٤].

الثاني: لقب يجري مجرى العلَم، نحو (زيد)، والضمائر نحو(أنت) فقولك: زيد عالم، مفهومه أن غير زيد ليس عالما، وذلك باطل، ولذلك لم يقل بهذا المفهوم أحد من الأصوليين، إلا وفق شروط معينة، يجملها الشيخ في (دلالة السياق) وذلك كقوله محتجا بهذا

---

(١)متفق عليه، أخرجه البخاري-كتاب البيوع-باب بيع الطعام قبل أن يقبض-حديث (٢٠٢٨)، ومسلم-كتاب البيوع-باب بطلان بيع المبيع قبل القبض-حديث (١٥٢٨)

(٢) سبق تخريجه في ص[١١٤٣]

(٣)انظر: إعلام الموقعين ٣/ ٧٧٠

(٤)انظر: المجموع ١٣٧/٣١

النوع من مفهوم اللقب في بعض الآيات: «وقوله: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٍ﴾ (ق ٤٥) و﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ (الغاشية ٢٢)، ونحو ذلك، وهو يدل بمفهومه على أن الرب هو الجبار عليهم المسيطر، وذلك يستلزم قدرته عليهم»[(١)].

ويوضح ابن تيمية تفصيلا موقفه من هذا المفهوم وحجيته بنوعيه، في سياق مناقشته لاستدلال الرافضة بمفهوم قوله ﷺ لعلي رضي الله عنه: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي)[(٢)]، على اختصاص علي بهذه المنزلة، فيقول:

«وتخصيصه لعلي بالذكر هنا هو مفهوم اللقب وهو نوعان: لقب هو جنس، ولقب يجري مجرى العلم مثل زيد و أنت، وهذا المفهوم أضعف المفاهيم؛ ولهذا كان جماهير أهل الأصول والفقه على أنه لا يحتج به؛ فإذا قال: محمد رسول الله، لم يكن هذا نفيا للرسالة عن غيره، لكن إذا كان في سياق الكلام ما يقتضي التخصيص، فإنه يحتج به على الصحيح، كقوله: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ﴾ (الأنبياء ٧٩)، وقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ (المطففين ١٥)، وأما إذا كان التخصيص لسبب يقتضيه فلا يحتج به باتفاق الناس؛ فهذا من ذلك؛ فإنه إنما خص عليا بالذكر؛ لأنه خرج إليه يبكي ويشتكي تخليفه مع النساء والصبيان، ومن استخلفه سوى علي لما لم يتوهموا أن في الاستخلاف نقصا، لم يحتج أن يخبرهم بمثل هذا الكلام، والتخصيص بالذكر إذا كان لسبب يقتضي ذاك، لم يقتض الاختصاص بالحكم، فليس في الحديث دلالة على أن غيره لم يكن منه بمنزلة هارون من موسى، كما أنه لما قال للمضروب الذي نهى عن لعنه: (دعه فإنه يحب الله

---

(١)المجموع ١١/٨

(٢)متفق عليه من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ، أخرجه البخاري–كتاب فضائل الصحابة–باب مناقب علي بن أبي طالب ﷺ–حديث (٣٥٠٣)، مسلم–كتاب فضائل الصحابة–باب من فضائل علي بن أبي طالب ﷺ–حديث (٢٤٠٤)

ورسوله)[١] لم يكن هذا دليلا على أن غيره لا يحب الله و رسوله ﷺ، بل ذكر ذلك لأجل الحاجة إليه؛ لينهى بذلك عن لعنه، ولما استأذنه عمر رضي الله عنه في قتل حاطب بن أبي بلتعة[٢]، قال: (دعه فانه قد شهد بدرا)[٣]، ولم يدل هذا على أن غيره لم يشهد بدرا، بل ذكر المقتضى لمغفرة ذنبه»[٤].

شروط وأسس حجية المفهوم عند ابن تيمية

يقول ابن تيمية: «المختار عندنا أن التخصيص بالذكر -بعد قيام المقتضي للعموم- يفيد الاختصاص بالحكم؛ فإن العدول عن وجوب التعميم إلى التخصيص، إن لم يكن للاختصاص بالحكم، وإلا كان تركا للمقتضي بلا معارض وذلك ممتنع»[٥].

---

(١)أخرجه البخاري (٦٣٩٨) كتاب الحدود – باب ما يكره من لعن شارب الخمر وإنه ليس بخارج من الملة – عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر بن الخطاب أن رجلا على عهد النبي ﷺ كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله ﷺ وكان النبي ﷺ قد جلده في الشراب فأتى به يوما فأمر به فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به فقال النبي ﷺ لا تلعنوه فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله

(٢)واسم أبي بلتعة عمرو بن عمير بن سلمة بن صعب بن سهل اللخمي، حليف بني أسد بن عبد العزى على الراجح، وهو من أهل اليمن، شهد بدراً والحديبية، ومات سنة ٣٠ بالمدينة وهو ابن ٦٥سنة، وصلى عليه عثمان ﵁، ومن خبره أنه كاتب قريشاً عام الفتح ليخبرهم بمقدم رسول ﷺ فنزل جبريل فأخبر النبي ﷺ بذلك. انظر: الإصابة (٣١٤/١) – الاستيعاب (٣١٢/١) – السير (٤٣/٢)

(٣)متفق عليه من حديث علي ﵁، أخرجه البخاري-كتاب المغازي-باب فضل من شهد بدراً-حديث (٣٧٦٢)، ومسلم-كتاب فضائل الصحابة-باب من فضائل أهل بدر-حديث (٢٤٩٤)

(٤)منهاج السنة ٣٣١/٧-٣٣٢

(٥)المجموع ٣٨٢/٦

وفي هذه العبارة الموجزة نجد تلخيصا بليغا لرأي ابن تيمية، ونظريته في المفهوم وحجيته، والأسس التي تقوم عليها هذه النظرية، ورغم أننا لا نلمس للوهلة الأولى اختلافا جوهريا بين هذا الرأي، ومواقف جماهير الأصوليين من حجية المفهوم، والشروط التي يضعونها لذلك، والتي سبقت مفصلة، غير أن لهذه الجزئية -الشروط والأسس- من دلالة المفهوم شأن عند ابن تيمية، يختلف في بعض الجوانب عن غيره، فبينما يعتبر الشيخ كغيره محور الاشتراط في موضوع حجية المفهوم هو (ثبوت عدم وجود سبب لذكر المنطوق سوى اختصاصه بالحكم) ويفرعون على هذا المحور شروطهم التفصيلية، يركز -مع إقراره بهذه الحقيقة والتنبيه عليها مرارا- على كون هذا المحور، هو ذاته الأساس الذي يقوم عليه الشق الإجماعي في قضية المفهوم، بين كل المذاهب وسائر العقلاء، مما يشكل مقتضى قاعدتنا ومحور دلالتها، القائمة على هذا الوفاق الاضطراري، كما يراه الشيخ.

وعلى هذا فإننا نجد من خلال عبارته الموجزة هذه، وبتتبع ودراسة رأي ابن تيمية في حجية المفهوم، ما يمكن أن نعتبره أسسا مطردة، يقوم عليها هذا الرأي، وتأتي في إطارها هذه الحجية، مضبوطة محاطة بقيود وشروط دقيقة، تضمن سلامته من كل ما يمكن أن يعترض به عليه، من خلف أو فساد، ويمكن -فيما أري- أن تجمع هذه الشروط والأسس وفق ما يلي:

أولا: بيان أصل دلالة المفهوم

يهتم الشيخ في هذا الخصوص اهتماما بالغا ببيان الأصل الذي تقوم عليه دلالة المفهوم، ويضع الشروط الكفيلة بالتأكد من تحقق هذا الأصل، فيقول وهو يبني بعض الفروع الفقهية على دلالة مفهوم المخالفة: «.. يبنى ذلك على **أصل دليل الخطاب، وأن التخصيص بالذكر مع العام المقتضي للتعميم، يدل على التخصيص بالحكم**»[1].

<u>وهنا</u> يحدد ابن تيمية بوضوح الركن الذي يراه أصلا في حجية المفهوم، في عبارة: **(اختصاص المنطوق بالحكم)**، ويعتبر ذلك مرجعا يرجع إليه، ويحكم على المفهوم قبولا وردا بحسب توفر هذا الأصل فيه، وينال من هذه الحجية قوة وضعفا بقدر ما لهذا الأصل فيه من

(١) المجموع ١٥/٤٤٦

ذلك، وعلى هذا الأصل مدار احتجاجات ابن تيمية بمفهوم المخالفة، في هذه القاعدة، وفي كل موضع، ولسوف يتكرر ذلك عنده بقدر تكرر تلك المواضع.

وهنا أيضا نجد شروط تحقق هذا الأصل، يحددها ابن تيمية بالدقة والوضوح نفسه، ويحصرها في اثنين:

الأول: تخصيص المنطوق بالذكر

الثاني: قيام المقتضي للتعميم

ويشرح ابن تيمية وجه هذه الحجية الناشئة من تمازج هذين الشرطين، من خلال بيان معنى العموم اللفظي في الكلام الذي مخرجه مخرج الخاص، حيث لا تخلو دلالته بمقتضى اللغة: إما أن يراد به العموم كالعام عرفا وإن خص لفظا، وكمفهوم الموافقة الذي يشمل صور الأولوية والمساواة كلها، وإما أن يراد به الخصوص، وذلك عندما يذكر أحد الأنواع التي يشملها الاسم العام دون الأخرى مع توفر دواعي التعميم، وبهذا تنحصر الدلالة اللفظية للخاص في واحد من هذين الاحتمالين، لا ثالث لهما، فمتى لم يرد باللفظ الخاص العموم أريد به الخصوص ولابد، وإلا كانت دلالته معنوية خارجة عن نطاق اللفظ، ولا سيما إذا كان داعي العموم ما زال قائما بشمول الاسم لأكثر من مدلول، ومع ذلك عدل عنه إلى هذا المعنى الخاص، مما يؤكد إرادة تخصيص المذكور بالحكم، وبالتالي تتأكد حجية المفهوم، وهذا ما يشرحه الشيخ، في سياق تفسيره لآية: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (الأحزاب ٥٠)، وقد نقلت أول كلامه هذا أعلاه، وذلك حين يقول:

«.. فإنه ينبني ذلك على أصل دليل الخطاب، وأن التخصيص بالذكر مع العام المقتضي للتعميم، يدل على التخصيص بالحكم، فلما خص خطاب الموهوبة بذكر الخلوص دل على انتفاء الخلوص عن الباقي، وإنما انتفاء الخلوص عن الباقي بعدم ذكر الخلوص مع إثبات التحليل للرسول ﷺ فعلم أن إثبات التحليل له مع عدم تخصيصه به يقتضي العموم، وعلى هذا فالخطاب الذي مخرجه في اللغة خاص ثلاثة أقسام: إما أن يدل على العموم، كما في

العام عرفا مثل خطاب الرسول ﷺ والواحد من الأمة، ومثل تنبيه الخطاب، كقوله: لا أشرب لك الماء من عطش، ومثقال حبة وقنطار ودينار، وإما أن يدل على اختصاص المذكور بالحكم، ونفيه عما سواه كما في مفهوم المخالفة، إذا كان المقتضي للتعميم قائما وخص أحد الأقسام بالذكر، وإما أن لا يدل على واحد منهما لفظا، ثم يوجد العموم من جهة المعنى، إما من جهة قياس الأولى، وإما من جهة سائر أنواع القياس»[١].

ثانيا: بتحقق أصل المفهوم تكون حجيته وفاقية

ويرى الشيخ أنه بتوفر هذين الشرطين المشار إليهما في وقت واحد، يتم التأكد من تحقق الأصل الذي تقوم عليه حجية المفهوم؛ فيثبت أن المقصود بذكر المنطوق تخصيصه بالحكم، وبأي وجه تم ذلك ثبت الأصل وتمت الحجية، وهذا ما يقرره مشيرا إلى أصله في نفي عموم المفهوم المخالف: «ودلالة مفهوم المخالفة لا تقتضي عموم مخالفة المنطوق في جميع صور المسكوت، بل تقتضي أن المسكوت ليس كالمنطوق؛ فإذا كان بينهما نوع فرق ثبت أن تخصيص أحد النوعين بالذكر، مع قيام المقتضي للتعميم؛ كان لاختصاصه بالحكم»[٢].

ولا يشترط الشيخ الجزم يقينا بقيام هذا الأصل، بل تكفي في رأيه غلبة ظن، أو ظن راجح - على وفق أصله في ذلك[٣]- للحكم بصحة المفهوم، والعمل بمقتضاه، ولهذا يوجد من بين نفاة المفهوم -كما يرى- من يحتج به متى غلب على ظنه تحقق هذا الأصل، وإن في بعض المفهومات دون بعض، يقول الشيخ: «فإذا علم أو غلب على الظن أن لا موجب للتخصيص بالذكر من هذه الأسباب ونحوها، علم أنه إنما خصه بالذكر لأنه مخصوص بالحكم، ولهذا كان نفاة المفهوم يحتجون في مواضع كثيرة بمفهومات؛ لأنهم لا يمنعون أن

---

(١)المجموع ١٥/٤٤٦

(٢)المجموع ٢١/٣٢٧

(٣)راجع ص [٧٩٠]

يظهر قصد التخصيص في بعض المفهومات))[١].

كما يعتبر الشيخ أن تحقق هذا الأصل في المفهوم يعطيه قوة تجعله مقدما على العام رغم دلالته الوفاقية، كما يرى كثير من مثبتي المفهوم حتى حكي إجماعا بينهم؛ لأن دلالة المفهوم من باب الخاص، والخاص مقدم على العام، كما يقول في معرض بعض احتجاجاته بالمفهوم: ((لو فرض أن هذا من "باب تعارض العموم والمفهوم"، فالصواب أن مثل هذا المفهوم يقدم على العموم، كما هو قول أكثر المالكية والشافعية والحنبلية، وقد حكاه بعض الناس إجماعا من القائلين بالمفهوم؛ لأن المفهوم دليل خاص، والدليل الخاص مقدم على العام، ولا عبرة بالخلاف في المفهوم؛ فإن القياس الجلي مقدم على المفهوم؛ مع أن المخالفين في القياس قريبون من المخالفين في المفهوم؛ وخبر الواحد يخص به عموم الكتاب مع أن المخالفين في خبر الواحد أكثر من المخالفين في عموم الكتاب))[٢].

وبهذا يعتبر ابن تيمية هذا الخلاف في المفهوم -لعدم الأثر التطبيقي له- صوريا أكثر منه حقيقيا، ومن هنا ينطلق متخذا من هذا الأصل مدخلا إلى القول بأن حجية المفهوم إجماعية -على التحقيق- مما يؤكد مدلول قاعدتنا هذه؛ فمتى تحقق وجود هذا الأصل في المفهوم، لم يبق له منكِر؛ ولهذا كان المخالفون في حجيته إنما يخالفون في البعض دون الكل، مما يعني أن الخلاف ليس على أصل دلالة المفهوم، بقدر ما هو حول مناط حجيته، وهو تحقق هذا الأصل أو عدم تحققه، فمن ثبت لديه احتج به، ومن لم يترجح عنده تحققه نفاه، وهذا ما عبر عنه الشيخ بقوله: ((المخالف في المفهوم إنما يدعي سلب العموم عن المفهومات، لا عموم السلب فيها؛ فقد يكون بعض المفهومات دليلا لظهور المقصود فيها ... بدليل فهم الناس منه ذلك، ومن نازع في فهم ذلك فإما فاسد العقل أو معاند))[٣].

---

(١) المجموع ٣١/١٣٨-١٣٩

(٢) المجموع ٣١/١٤٠-١٤١

(٣) المجموع ٣١/١٣٩-١٤٠

وتأكيدا لهذا الرأي يورد الشيخ مثالا إجماعيا للاحتجاج بدلالة المفهوم، فيقول: ((الكتاب والسنة دلا على صحة العقود والقبوض التي وقعت في حال الكفر، وأمر الله بالوفاء بها، إذا لم يكن فيها بعد الإسلام شيء محرم، فقال سبحانه في آية الربا: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ (البقرة ٢٧٨)، فأمرهم بترك ما بقي لهم من الربا في الذمم، ولم يأمرهم برد ما قبضوه بعقد الربا؛ بل مفهوم الآية - الذي اتفق العمل عليه - يوجب أنه غير منهي عنه))[1]، فمفهوم هذه الآية لم يخالف في حجيته أحد -كما يرى الشيخ- مما يدل على أن الخلاف في حجية المفهوم، ليس في أصل هذه الحجية، وإنما في تحقق هذا الأصل، والله أعلم.

ثالثا: سقوط حجية المفهوم اتفاقا بتخلف أصله

وتأكيدا على أهمية هذا الأصل وحيويته في قضية دلالة المفهوم، لا يفتأ الشيخ يؤكد -كغيره من الأصوليين- على أنه متى ثبت انخرام هذا الأصل الذي تقوم عليه دلالة المفهوم، بأي صورة من صور الانخرام؛ فإنه يسقط الاستدلال به وتبطل حجيته، باتفاق المثبتين للمفهوم قبل النافين له، هذا ما أكده مرارا على وجه الإجمال تارة، وعلى وجه التفصيل أحيانا، بالإشارة -في مواضع متعددة- إلى الاتفاق كعنصر أساس في دلالة هذه القاعدة؛ كما يفعل مستخدما جملة من الأمثلة، فيقول: ((والتخصيص إذا كان له سبب غير اختصاص الحكم لم يبق حجة باتفاق، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾ (الإسراء ٣١)؛ فإنه خص هذه الصورة بالنهي؛ لأنها هي الواقعة لا لأن التحريم يختص بها، وكذلك قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَـٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ (البقرة ٢٨٣)، فذكر السفر في هذه الصورة للحاجة، مع أنه قد ثبت أن النبي ﷺ مات ودرعه مرهونة؛ فهذا رهن

---

(١) المجموع ٢٩/١٥٧

في الحضر، فكذلك قوله (إذا بلغ الماء قلتين)[١]، في جواب سائل معين، بيان لما احتاج السائل إلى بيانه))[٢].

ويركز على هذا الاتفاق في موضع آخر باعتباره من أعظم مقاصده في تقرير القضية برمتها، والقاعدة محل الحديث على وجه الخصوص، فيقول في عبارة قوية صريحة: ((والناس كلهم متفقون على أن التخصيص بالذكر، متى كان له سبب يوجب الذكر غير الاختصاص بالحكم؛ لم يكن للاسم اللقب مفهوم، بل ولا للصفة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ (الإسراء ٣١))[٣].

كما يشير إلى توقف دلالة المفهوم عند القائلين به على التأكد من توفر هذا الأصل، فيقول نافيا الحجية بانتفاء الأصل، مشيرا إلى حديث (القلتين)[٤] السابق: ((ومفهومه إنما يدل عند من يقول بدلالة المفهوم، إذا لم يكن هناك سبب يوجب التخصيص بالذكر، إلا الاختصاص بالحكم وهذا لا يعلم هنا))[٥].

ثم يقوم استكمالا للبيان، وإحاطة بأبعاد الموضوع، بسرد كل الأسباب المتوقع أن تحول بين كون المذكور مخصوصا بالذكر لاختصاصه بالحكم، فيعدد ثمانية أسباب هي:

١. عدم الشعور بالمسكوت
٢. عدم قصد بيان حكم المسكوت
٣. كون المسكوت أولى بالحكم من المنطوق
٤. كون المسكوت مساويا للمنطوق في بادئ الرأي

(١) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٢) الفتاوى الكبرى ٢/٤١٣

(٣) الجواب الصحيح ١/٣٨٠

(٤) سبق تخريجه في ص[٦٥٢]

(٥) المجموع ٢٠/٥٢١

٥. كونه سئل عن المنطوق ولم يسئل عن المسكوت

٦. كونه قد جرى بسبب أوجب بيان المنطوق دون المسكوت

٧. كون الحاجة داعية إلى بيان المنطوق دون المسكوت

٨. كون الغالب على أفراد ذلك النوع هو المنطوق[١].

ثم يقرر النتيجة السابقة قائلا: ((فإذا علم أو غلب على الظن أن لا موجب للتخصيص بالذكر من هذه الأسباب ونحوها، علم أنه إنما خصه بالذكر لأنه مخصوص بالحكم))[٢].

وللتطبيق على هذا المقتضى يأتي الشيخ بأمثلة عدة بطل فيها الاحتجاج بالمفهوم لواحد أو أكثر من تلك الأسباب سالفة الذكر، ومن ذلك كلامه حول مفهوم قوله تعالى: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال ٢٤) حيث قال: ((والتقييد هنا لا مفهوم له؛ فإنه لا يقع دعاء لغير ذلك، ولا أمر بغير معروف، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ (النور ٣٣)، فإنهن إذا لم يردن تحصنا؛ امتنع الإكراه، ولكن في هذا بيان **الوصف المناسب للحكم**، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿١١٧﴾﴾ (المؤمنون ١١٧)، وقوله: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ (البقرة ٦١)، فالتقييد في جميع هذا للبيان والإيضاح، لا لإخراج في وصف آخر؛ ولهذا يقول من يقول من النحاة: الصفات في المعارف للتوضيح لا للتخصيص، وفي النكرات للتخصيص، يعني في المعارف التي لا تحتاج إلى تخصيص كقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾﴾ (الأعلى ١-٢)، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ

---

(١)انظر: المجموع ١٣٨/٣١

(٢)المجموع ١٣٨/٣١

﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ (الأعراف ١٥٧)، وقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝﴾ (الفاتحة ٢-٣)، والصفات في النكرات إذا تميزت تكون للتوضيح أيضا))[١].

وفي موضع آخر يتخذ من حديث عروة بن مضرس[٢]، لما أتى النبي ﷺ وهو بمزدلفة حين خرج لصلاة الفجر، وقال له النبي ﷺ: (من أدرك معنا هذه الصلاة، ووقف معنا حتى ندفع، وقد وقف قبل ذلك بعرفة ليلا أو نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه)[٣] مثالا على سقوط دلالة المفهوم الذي خرج جوابا على سؤال، أو بيانا لحال، فقال: ((هذا مفهوم منطوق خرج جوابا عن سؤال سائل؛ فإن عروة بن مضرس كان قد أدرك مع النبي ﷺ الصلاة والوقوف، فذكر النبي ﷺ حكم من هو في حاله أن حجه تام، ومثل هذا قد لا يكون له مفهوم؛ لأن التخصيص بالذكر لأجل حال السائل))[٤].

كما منع الشيخ اعتبار مفهوم السفر في قوله تعالى: ﴿أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم

---

(١)المجموع ٧/٦٠-٦١

(٢)عروة بن مضرس بن أوس بن حارثة بن لام الطائي، له صحبة، يعد في الكوفيين، روى عنه الشعبي، وكان عروة من بيت الرياسة في قومه وكذلك جده وأبوه. انظر: الاستيعاب (١٠٦٧/٣) - الإصابة (٢٣٩/٤)

(٣)أخرجه أحمد وأصحاب السنن من حديث عروة بن مضرس، أخرجه أحمد (٢٦١/٤-٢٦٢)، وأبو داود-كتاب المناسك-باب من لم يدرك عرفة-حديث (١٩٥٠)، والترمذي-كتاب الحج-باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج-حديث (٨٩١)، والنسائي-كتاب الحج-باب فيمن لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام بمزدلفة-حديث (٤٠٤٩)، وابن ماجه-كتاب المناسك-باب من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع-حديث (٣٠١٦)، وصححه الألباني في الإرواء (٢٥٨/٤) برقم (١٠٦٦)

(٤)شرح العمدة ٦٢١/٣

﴿مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ (النساء ٤٣)، مقررا أن العبرة في مشروعية التيمم بعدم الماء سواء في سفر أو حضر؛ لأن السفر «إنما خص بالذكر لأنه إنما يعدم (الماء) غالبا فيه، والمنطوق إذا خرج على الغالب، لم يكن له مفهوم مراد»(١).

أدلة القاعدة

تتضافر على إثبات مضمون هذه القاعدة أدلة كثيرة، منها تلك التي مضت في القاعدة السابقة لها، ومنها هذا الإجماع الذي تقرر بمقتضاها في ثنايا الشرح أعلاه، ومنها أوجه مختلفة خلاف تلك؛ وتجنبا للتكرار والإعادة سأكتفي عن تلك الأوجه الدلالية التي تثبت مدلول القاعدة مباشرة أو لزوما مما سبق، بما يمكن إضافته إلى ذلك مما لم يأت ذكره؛ ليشكل مع المذكور قاعدة دلالية متكاملة، تؤكد وتثبت ما ترمي إليه القاعدة: من حجية المفهوم الإجماعية من حيث إشعاره باختصاص المذكور بالحكم، وحجيته الإجمالية من حيث دلالته على نفي الحكم عن المسكوت، وهذا ما أجمله بحول الله فيما يلي:

أولا: دلالة المفهوم الإجماعية على الإشعار باختصاص المنطوق بالحكم

وهذا المحور في دلالة القاعدة هو الركيزة التي بناها عليها ابن تيمية وقد مضى مفصلا وجه هذه الإجماع، ووجه كونه على التحقيق قول العقلاء، ومذهب جميع المذاهب، حتى غدا حقيقة لغوية يجب أن يحمل عليها الكلام بالاتفاق، وهذا ما يؤكده ابن تيمية بقوله: «أن كل من سمع هذا الخطاب فهم منه التخصيص وذلك يوجب أن هذا حقيقة عرفية، إما أصلية لغوية أو طارية منقولة، وعلى التقديرين يجب حمل كلام المتصرفين عليها باتفاق الفقهاء، واعلم أن إثبات هذا في هذه الصورة الخاصة لا يحتاج إلى بيان كون المفهوم دليلا؛ لأن المخالف في المفهوم إنما يدعي سلب العموم عن المفهومات، لا عموم السلب فيها؛ فقد يكون

---

(١)شرح العمدة ١/٤٢٥

بعض المفهومات دليلا لظهور المقصود فيها، وهذا المفهوم كذلك؛ بدليل فهم الناس منه ذلك، ومن نازع في فهم ذلك فإما فاسد العقل أو معاند))[١].

ثانيا: دلالة المفهوم الإجمالية على نفي الحكم عن المسكوت

ويدل على هذا الوجه عدة أمور سبق بعضها، ومنها ما يلي:

١. أن ذلك مقتضى العقل وضرورة انتظام نسق الكلام، وإلا أدى إلى عي ونقصان في الفصاحة، ينزه عنه كلام البلغاء من البشر، فكيف بكلام رب البشر سبحانه، وسيد الرسل ﷺ، الذي تضمن شرعه المنزل، فمتى لم يحكم بأن خلاف حكم المنطوق -الذي ثبت كونه لم يذكر إلا تخصيصا له بالحكم- ثابت للمسكوت، ولو في صورة على الأقل؛ وإلا كان الكلام خارجا عن حدود الفصاحة، مخلا بموجبات البيان، وهذا ما يشير إليه ابن تيمية في مواضع متعددة منها قوله: ((ولأن تخصيص الحكم بالمتعمد يقتضي انتفاءه عن المخطئ؛ فإن هذا مفهوم صفة في سياق الشرط، وقد ذكر الخاص بعد العام؛ فإنه إذا كان الحكم يعم النوعين، كان قوله: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم﴾ (المائدة ٩٥) يبين الحكم مع الإيجاز، فإذا قال: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ (المائدة ٩٥) فزاد اللفظ ونقص المعنى؛ كان هذا مما يصان عنه كلام أدنى الناس حكمة، فكيف بكلام الله، الذي هو خير الكلام وأفضله، وفضله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه))[٢].

٢. ويؤكد ابن القيم هذا من وجهين، فيقول: ((وأما كون المفهوم حجة فله طريقان: أحدهما التخصيص، والثاني التعليل، أما التخصيص فهو أن يقال: تخصيص الحكم بهذا الوصف والعدد لا بد له من فائدة، وهي نفي

---

(١) المجموع ٣١/١٣٦-١٤٠

(٢)منهاج السنة ٤/٧٠-٧١

الحكم عما عدا المنطوق، وأما التعليل فيختص التعليل بمفهوم الصفة، وهو أن تعليق الحكم بهذا الوصف مفهوم شرط فهو قوي؛ لأن المشروط عدم عند عدم شرطه وإلا لم يكن شرطا له))[1].

٣. كما يعلل لحجية المفهوم التي تجعله متقدما على العام، فيقول: ((وأما تقديمه على العموم؛ فلأن دلالته خاصة فلو قدم العموم عليه بطلت دلالته جملة، وإذا خص به العموم عمل بالعموم فيما عدا المفهوم، والعمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما))[2].

٤. كما يعلل لتقديمه على القياس الجلي، وهو أقوى أنواع القياس، فيقول: ((وأما تقديمه على القياس الجلي فواضح؛ لأن القياس عموم معنوي فإذا ثبت تقديمه على العموم اللفظي فتقديمه على المعنوي بطريق الأولى، ويكون خروج صور المفهوم من مقتضى القياس كخروجها من مقتضى لفظ العموم))[3].

٥. ومما يدل على ذلك أن عدم الاحتجاج بالمفهوم يؤدي إلى إسقاط دلالة منطوق النصوص كما يقول الشيرازي: ((إذا لم نقل بدليل الخطاب أدى إلى إسقاط نطق الرسول ﷺ فيما نطق به، فإذا قال: (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا)[4] فقد جعل السبع مطهرة، فلو قلنا إنه يطهر بدون

(١)حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ١/ ٦١

(٢)حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ١/ ٦١

(٣)حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ١/ ٦١

(٤)أخرجه مسلم وأصحاب السنن بروايات وطرق متعددة عن أبي هريرة وغيره، أخرجه مسلم–كتاب الطهارة–باب حكم ولوغ الكلب–حديث (٢٨٠)، وأبو داود–كتاب الطهارة–باب الوضوء بسؤر الكلب–حديث (٧١–٧٤)، والترمذي–كتاب الطهارة–باب ما جاء في سؤر الكلب–حديث (٩١)،

السبع أسقطنا ؛ لأن النبي ﷺ جعل المرة السابعة موجبة للتطهير، ومن قال: إن بدون السبع يحصل التطهير منع السابعة أن تكون مطهرة، وفي ذلك إسقاط لنطقه))[١].

من فروع وتطبيقات القاعدة

في مجال التطبيق على القاعدة يتسع المجال حتى يشمل قضايا لا تنحصر، ويكفي في سعة مجال تطبيقات هذه القاعدة، كثرة الميادين التي طرق فيها الشيخ بابها، واستعملها مستدلا ومناقشا، وفي حدود الإطار الموضوع لهذا البحث ثم ميدان آخر فسيح للتطبيق على هذا المنوال، ولكني سأقنع من القلادة بما أحاط بالعنق، وأكتفي وفق منهجي بمجرد المثال، مضيفا إلى ما سبق في طيات الشرح من الأمثلة، فأقول وبالله التوفيق:

أولا: مسألة الوقف

المسألة الرئيسة التي وردت القاعدة في سياقها، هي مسألة (الوقف) ورغم تكرر هذه المسألة في هذا البحث، وقد مضت قريبا في القاعدة السابقة إلا أنها تخرج في كل قاعدة بخلاف تخريجها في الأخرى، فهو هنا يخرجها على أساس أن قول الواقف: (هذا لأولادي وأولادهم على أن من مات منهم عن غير ولد انتقل نصيبه إلى ذوي طبقته) مفهومه: انتقال نصيب كل والد إلى ولده، ويعلل ذلك قائلا: ((وإلا لم يكن فرق بين أن يموت أحد منهم عن ولد، أو عن غير ولد، بل لم يكن إلى ذكر الشرط حاجة أصلا، أكثر ما يقال: إنه توكيد لو خلا عن دلالة المفهوم، فيقال: حمله على التأسيس أولى من حمله على التوكيد، واعلم أن هذه الدلالة مستمدة من أشياء: ... الثاني: أن المفهوم يشعر بالاختصاص، وهذا لا ينازع فيه

والنسائي–كتاب الطهارة–باب سؤر الكلب وإراقة ما في الإناء الذي يلغ فيه–حديث (٦٥–٧٠)، وابن ماجه–كتاب الطهارة–باب غسل الإناء من ولوغ الكلب–حديث (٣٦٣–٣٦٦).

(١) شرح اللمع ١/٤٣٣–٤٣٤

عاقل، وإن نازع في كونه دليلا»[١].

ثانيا: مسائل الفرائض

الموضوع الفقهي الثاني الذي وردت فيه أكثر تطبيقات ابن تيمية للقاعدة، مما يتصل مباشرة بنطاق بحثنا، موضوع الفرائض والمواريث، فقد فرع الشيخ في هذا الباب جملة مسائل على هذه القاعدة، منها:

١. ميراث الأم، يرى ابن تيمية أن ميراث الأم بمقتضى مفهوم قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ (النساء ١١) لا يقل عن الثلث في حالتين:

الأولى: إذا ورثت المال هي والأب، وعدم الولد؛ فمفهوم الآية المخالف أنها لا ترث ثلث المال عند عدم الولد مطلقا، بل لابد لذلك من شرطين: عدم الولد، وأن يرثه أبواه؛ ولهذا لا يصح قول من قال إنها ترث مع الأب وأحد الزوجين -وهي العمرية- ثلث المال لدلالة القرآن؛ حيث لم ترث هي والأب المال في هذه الحالة فقد شاركهما فيه أحد الزوجين، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول: «أما دلالة الكتاب في ميراث الأم؛ فإن الله يقول: ﴿لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ (النساء ١١)، فالله تعالى فرض لها بشرطين: أن لا يكون له ولد، وأن يرثه أبوه؛ فكان في هذا دلالة على أنها لا تعطى الثلث مطلقا مع عدم الولد، وهذا مما يدل على صحة قول أكابر الصحابة، والجمهور الذين يقولون: لا تعطى في "العمريتين" - زوج وأبوان؛ وزوجة وأبوان - ثلث جميع المال، قال ابن عباس وموافقوه: فإنها لو أعطيت الثلث هنا لكانت تعطاه مع عدم الولد مطلقا وهو خلاف ما دل عليه القرآن، وقد روي عنه أنه قال لزيد: أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ أي ليس في كتاب الله إلا سدس وثلث، فيقال: وليس في

---

(١) المجموع ٣١/١٣٢-١٣٣

كتاب الله إعطاؤها الثلث مطلقا، فكيف يعطيها مع الزوجين الثلث، بل في كتاب الله ما يمنع إعطاءها الثلث مع الأب وأحد الزوجين؛ فإنه لو كان كذلك كان يقول: فإن لم يكن له ولد فلأمه الثلث، فإنها على هذا التقدير تستحق الثلث مطلقا؛ فلما خص الثلث ببعض الحال؛ علم أنها لا تستحق مطلقا؛ فهذا مفهوم المخالفة الذي يسمى دليل الخطاب، يدل على بطلان قول من أعطاها الثلث، إلا العمريتين، ولا وجه لإعطائها الثلث مع مخالفته للإجماع))[1].

الثانية: إذا كان معها من هو أدنى رتبة من الأب، وعدم الولد، فإنها ترث معه الثلث أيضا، بموجب مفهوم الموافقة الأولوي في الآية؛ لأنها إذا ورثت الثلث مع الأب كان ذلك مع من هو أدنى منه كالجد والأخ والعم أولى، وهذا ما يشرحه الشيخ قائلا: ((وأما الجمهور فقد عملوا بالمفهوم فلم يجعلوا ميراثها إذا ورثه أبوه كميراثها إذا لم يرث بل إن ورثه أبوه فلأمه الثلث مطلقا وأما إذا لم يرثه أبوه بل ورثه من دون الأب كالجد والعم والأخ فهي بالثلث أولى فإنها إذا أخذت الثلث مع الأب فمع غيره من العصبة أولى فدل القرآن على أنه إذا لم يرثه إلا الأم والأب أو عصبة غير الأب سوى الابن فلأمه الثلث وهذا من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى وأما الابن فإنه أقوى من الأب فلها معه السدس وإذا كان مع العصبة ذو فرض فالبنات والأخوات قد أعطوا الأم معهن السدس والأخت الواحدة إذا كانت هي والأم فالأم تأخذ الثلث مع الذكر من الأخوة فمع الأنثى أولى وإنما الحجب عن الثلث إلى السدس بالأخوة والواحد ليس إخوة فإذا كانت مع الأخ الواحد تأخذ الثلث فمع العم وغيره بطريق الأولى))[2].

٢. ميراث البنتين، هو الثلثان لمفهوم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ﴾ (النساء ١١)، كما يشرحه الشيخ قائلا:

---

(١) المجموع ٣١/٣٤٤-٣٤٥

(٢) المجموع ٣١/٣٤٣-٣٤٤

«فدل القرآن على أن البنت لها مع أخيها الذكر الثلث، ولها وحدها النصف، ولما فوق اثنتين الثلثان، بقيت البنت: إذا كان لها مع الذكر الثلث لا الربع، فأن يكون لها مع الأنثى الثلث لا الربع أولى وأحرى، ولأنه قال (وإن كان واحدة فلها النصف) فقيد النصف بكونها واحدة، فدل بمفهومه على أنه لا يكون لها إلا مع هذا الوصف، بخلاف قوله (وإن كن نساء) ذكر ضمير (كن) و (نساء) وذلك جمع، لم يمكن أن يقال اثنتين؛ لأن ضمير الجمع لا يختص باثنتين؛ ولأن الحكم لا يختص باثنتين؛ فلزم أن يقال فوق اثنتين؛ لأنه قد عرف حكم الثنتين، وعرف حكم الواحدة، وإذا كانت واحدة فلها النصف، ولما فوق الثنتين الثلثان، امتنع أن يكون للبنتين أكثر من الثلثين، فلا يكون لهما جميع المال لكل واحدة النصف؛ فإن الثلاث ليس لهن إلا الثلثان فكيف[الاثنتان][1]؟ ولا يكفيها النصف؛ لأنه لها بشرط أن تكون واحدة، فلا يكون لها إذا لم تكن واحدة»[2].

ثالثا: مسائل متفرقة

ومن المسائل الجانبية المخرجة على هذه القاعدة أذكر على سبيل المثال ما يلي:

١. تقبل شهادة غير المسلمين بعضهم على بعض، وإن لم تجز شهادتهم على المسلمين؛ لمفهوم حديث: (لا تجوز شهادة أهل ملة على أهل ملة، إلا أمتي فإن شهادتهم تجوز على من سواهم)[3]، يقول ابن تيمية في توجيه دلالته: «فإنه لم ينف شهادة أهل الملة الواحدة بعضها على بعض؛ بل مفهوم ذلك

---

(١)في المطبوعة [الثلاثة] والسياق يدل على أن الصواب ما أثبته، والله أعلم

(٢)المجموع٣١/٣٤٩-٣٥٠

(٣)أخرجه الدارقطني مرفوعاً في سننه (٦٩/٤)-كتاب الفرائض والسير وغير ذلك-حديث (٦)، والديلمي في الفردوس موقوفاً (١٤٥/٥) برقم (٧٧٧٠) كلاهما عن أبي هريرة، وأخرجه موقوفاً على الحسن وإبراهيم والشعبي ابن أبي شيبة في المصنف (٥٣٣/٤)، وعبدالرزاق في المصنف (١٢٩/٦) برقم (١٠٢٢٩)

جواز شهادة أهل الملة الواحدة بعضها على بعض ؛ ولكن فيه بيان أن المؤمنين تقبل شهادتهم على من سواهم ؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة ١٤٣) وفي آخر الحج مثلها))[١].

٢. صحة العقود والقبوض التي وقعت في حال الكفر وأمر الله بالوفاء بها، إذا لم يكن فيها بعد الإسلام شيء محرم، لمفهوم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾﴾ (البقرة ٢٧٨)، يقول ابن تيمية: ((فأمرهم بترك ما بقي لهم من الربا في الذمم، ولم يأمرهم برد ما قبضوه بعقد الربا ؛ بل مفهوم الآية – الذي اتفق العمل عليه – يوجب أنه غير منهي عنه))[٢].

٣. لا يجب الجزاء في قتل الصيد على المحرم إلا إذا كان متعمدا لمفهوم قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ...﴾ (المائدة ٩٥) يقوا ابن تيمية: ((خص المتعمد بإيجاب الجزاء، بعد أن تقدم ذكر القتل، الذي يعم المتعمد وغيره، ومتى ذكرت الصفة الخاصة بعد الاسم العام، كان تخصيصها بالذكر دليلا قويا على اختصاصها بالحكم، أبلغ من لو ذكرت الصفة مبتدأة ؛ إذ لو لم يختص بالحكم كان ذكر المتعمد زيادة في اللفظ، ونقصا في المعنى، ومثل هذا يعد عيا في الخطاب، وهذا المفهوم لا يكاد ينكره من له أدنى ذوق بمعرفة الخطاب))[٣].

---

(١)المجموع ٢٩٧/١٥

(٢)المجموع ١٥٧/٢٩

(٣)شرح العمدة ٣٩٩/٣

الفصل الرابع: الاجتهاد والتقليد وقواعدهما

المبحث الأول: تمهيد حول الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد والتقليد بابان من أعظم وأهم أبواب أصول الفقه، وقد دأب الأصوليون -الذين على طريقة المتكلمين في التصنيف خاصة- على وضع هذين البابين في خاتمة مدوناتهم الأصولية كتقليد متبع، ربما للإيحاء بما يمثلانه من محصلة نهائية لأبواب الأصول، وكأنهما الثمرة المرجوة من سائر أبواب ومفردات الفن التي تسبقهما في سياق الترتيب التصنيفي.

وعلى كل فأهمية هذا الجانب الذي تعمدنا -ربما مراعاة لتلك المعاني، أو مجاراة للمألوف في المصنفات الأصولية- وضعه في نهاية هذا البحث، أهمية لا تنكر؛ ولعل في علمنا بأن الناظر في علم الأصول إما مجتهد أو مقلد ما يضع أمام أعيننا باختصار بعض براهين هذه الأهمية، فليس اعتداء -فيما نزعم- على الحقيقة اعتبار الاجتهاد والتقليد خلاصة الخلاصة، أو كالزبدة واللباب، بهذه النظرة.

وارتباطنا في بحثنا بشيخ الإسلام ابن تيمية يضيف لهذه الأهمية عمقا تخصصيا، ويجعل لها بعدا معرفيا آخر، فابن تيمية ممن عرف عنه -وسيظهر إن شاء الله بعض من ذلك- اعتناؤه البالغ بمسألتي الاجتهاد والتقليد، دراسة ومناقشة، لما بلي به -ربما- من عيشه في زمن تفشى فيه الجمود المذهبي، وتعطلت فيه أو كادت وسائل الاجتهاد، وقل فيه المجتهدون، وأصبح الناس بين متجرئ على منصب الفتوى والاجتهاد، متطاول على مقام الشرع بالزيادة والنقصان، بلا حجة ولا برهان، وبين جامد جمود الصخر على أقوال الإمام في المذهب، متعصب لها حد الجنون، مدعيا العصمة لغير المعصوم ﷺ، فأصبح العصر أحوج ما يكون لمن يتولى تقويم الأمور وسط هذا الاضطراب، وإقامة الموازين في أتون هذا الاحتراب، عملا بقول المصطفى ﷺ : (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه انتحال المبطلين وتحريف الغالين)[١] وهي المهمة التي تصدى لها الإمام في عصره، وقام لها أيما قيام، فجاءت

---

(١)أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢٠٩/١٠)، وذكره العقيلي في الضعفاء وقال: "وقد رواه قوم

لذلك فتاواه وبحوثه في هذا الميدان ذات غناء وسعة، تجعل الوالج هذا الباب معه في حيرة من أمره من أين يأخذ، وكيف يختار، وسط طول وتشعب مسائل هذا الفن، وتقارب أهمية مفرداته وأجزائه، وثراء بحوثه ونقاشاته.

لكل هذا صح عزمي على أن يكون هذا الباب خاتمة رحلتي مع قواعد ابن تيمية الأصولية هذه، ملتزما فيه منهجي الذي سرت عليه دائما، فأمهد له بالتعريف الأصولي العام، لمفردات الباب ومعطياته الضرورية للتصور والحكم، مشيرا كل ما سنحت الفرصة إلى رأي ابن تيمية بشكل مجمل، على أن أخصص لتفصيلات رأيه وموقفه -الذي هو مقصود البحث الأول- قسم القواعد الذي سأجعله -بإذن الله- تاليا لهذا التمهيد، أتناول فيه بالتفصيل تلك القضايا الرئيسة التي تناولها الشيخ في هذا الباب على شكل قواعد كلية، طالتها يدي وأنا أجمع مادة هذا البحث، أشرح تحت كل قاعدة منها ما توصل إليه بحثي من المواقف ذات العلاقة للشيخ مقارنة بمواقف بقية الأصوليين؛ فقسمت لذلك هذا المبحث التمهيدي إلى مطلبين كما يلي:

مرفوعاً من جهة لا تثبت" (٢٥٦/٤)، وقال الألباني: "لكن الحديث روي موصولا من طريق جماعة من الصحابة"، ونقل عن الحافظ العلائي ما يفيد تصحيحه لبعض طرقه، ونسب إلى الإمام أحمد القول بتصحيحه نقلا عن الخطيب في كتاب "شرف أصحاب الحديث"، انظر (مشكاة المصابيح بتحقيق الألباني ٨٣/١)

المطلب الأول: الاجتهاد والفتوى

معنى الاجتهاد والإفتاء

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيختص بما فيه مشقة؛ ليخرج عنه ما لا مشقة فيه، قال ابن فارس: «الجيم والهاء والدال أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه، يقال: جهدت نفسي وأجهدت والجهد الطاقة، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ (التوبة ٧٩)»[١]، وقال ابن الأثير: «قد تكرر لفظ الجهد والجهد في الحديث كثيرا وهو بالضم الوسع والطاقة وبالفتح المشقة وقيل المبالغة والغاية وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة»[٢].

قال في "المحصول": «وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل، كأن يقال: استفرغ وسعه في حمل الثقيل، ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة»[٣].

وأما في اصطلاح الأصوليين:

فعرفه الآمدي بأنه: (استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه)

ثم شرح التعريف ذاكرا محترزاته فقال: «قولنا (استفراغ الوسع) كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي، وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الأصولي، وقولنا (في طلب الظن) احتراز عن الأحكام القطعية، وقولنا (بشيء من الأحكام الشرعية) ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات والمحسات وغيرها، وقولنا (بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه) ليخرج عنه اجتهاد المقصر في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه؛ فإنه لا يعد في اصطلاح

---

(١)معجم مقاييس اللغة ٤٨٦/١، وانظر أيضا: لسان العرب ٣٩٥/٢ (جهد)

(٢)النهاية في غريب الحديث ٣٢٠/١

(٣)المحصول ٤٨٩/٢

الأصوليين اجتهادا معتبرا)) [١].

وعرفه الشوكاني فقال: هو (بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط).

وفي شرح التعريف قال: ((فقولنا (بذل الوسع) يخرج ما يحصل مع التقصير؛ فان معنى بذل الوسع أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب، ويخرج بـ(الشرعي) اللغوي والعقلي والحسي؛ فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدا اصطلاحا، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي؛ فإنه لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهادا عند المتكلمين، ويخرج بـ(طريق الاستنباط) نيل الأحكام من النصوص ظاهرا، أو حفظ المسائل، أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فان ذلك وان كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي؛ فانه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي، وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ (الفقيه) فقال: بذل الفقيه الوسع، ولا بد من ذلك؛ فان بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا)) [٢].

وعرفه الرازي بقوله: ((هو استفراغ الوسع في النظر، فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه)) [٣]، وأشار إلى اختصاصه بمسائل الفروع دون الأصول، فقال: ((وهذا سبيل مسائل الفروع؛ ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد، والناظر فيها مجتهدا، وليس هكذا حال الأصول)) [٤].

وكلها -كما يظهر- تعريفات متقاربة، تدور حول محور واحد، وهو بذل الجهد للوصول إلى الحكم الشرعي، وبهذا يبدو لنا الارتباط الوثيق بين معنى كلمة (الاجتهاد) في

---

(١)الإحكام للآمدي ٢/٣٩٦

(٢)إرشاد الفحول ص٤١٨

(٣)المحصول ٢/٤٨٩

(٤)المحصول ٢/٤٨٩

أصلها اللغوي، واستعمالها الاصطلاحي، من خلال مفهوم الجهد والمشقة والطاقة، التي هي أخص خصائص عمل المجتهد، وهو جهد أعم من أن يكون بدنيا وحسب، بل هو نفسي وعقلي، بالإضافة إلى ما يستدعيه من بذل جسدي للتفتيش في بطون الكتب، وملازمة العلماء، ومزاحمة الطلاب، والسهر والسفر لحل غوامض المسائل، ومشكلات البحث، ومع ذلك فكل ذلك بعض ما يعانيه المجتهد في علوم الشريعة، وما لابد أن يتحلى به ويحمله من خصائص وصفات، كما سنعرف إن شاء الله.

وأما الفتوى فهي في **اللغة**، بيان الحكم، من الفتيا، قال ابن فارس: ((يقال: أفتى الفقيه في المسألة إذا بين حكمها، واستفتيت، إذا سألت عن الحكم، قال الله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ (النساء ١٧٦)، ويقال منه فتوى وفتيا))[١].

وأما في الاصطلاح، فهي: بيان الحكم الشرعي، مما نص عليه الكتاب والسنة، أو أجمعت عليه الأمة، أو توصل إليه المجتهد باجتهاده[٢].

أو هي: ما يخبر به المفتي جوابا لسؤال، أو بيانا لحكم من الأحكام، وإن لم يكن سؤالا خاصا[٣].

وقال القرافي: ((الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة))[٤].

والمفتي هو: المخبر بحكم الله تعالى لمعرفته بدليله.

وقيل: هو المتمكن من معرفة أحكام الوقائع شرعا بالدليل، مع حفظه لأكثر الفقه[٥].

وبهذا تبدو الفتوى ثمرة من ثمرات الاجتهاد، بكونها تبليغا لما توصل إليه اجتهاد

---

(١)معجم مقاييس اللغة ٤/٤٧٤، وانظر: المصباح المنير ٢/٦٣٢ (فتى)

(٢)انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة لمحمد الجيزاني ص ٥١٢

(٣)انظر: أصول مذهب الإمام أحمد ص ٧٢٥

(٤)الفروق ٤/٥٣

(٥)انظر: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان الحنبلي ص٤

المجتهدين نقلا أو استنباطا؛ ولهذا قال الأصوليون لابد أن يكون المفتي من أهل الاجتهاد[١]، ونقل ابن حمدان[٢] عن القاضي أبي يعلى الفراء قوله: ((من لم يكن من أهل الاجتهاد لم يجز له أن يفتي ولا يقضي، ولا خلاف في اعتبار الاجتهاد فيهما عندنا، ولو في بعض مذهب إمامه فقط أو غيره، وكذا مذهب مالك والشافعي وخلق كثير))[٣].

أقسام الاجتهاد والفتوى

قسم العلماء الاجتهاد والفتوى إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة، ويعد ابن القيم من أوسع من تناول موضوع الاجتهاد والفتوى في كتابه الرائع (إعلام الموقعين عن رب العالمين) انطلاقا -ربما- من كون المفتي والمجتهد على رأس من يوقع عن رب العالمين، ويتكلم باسمه في تبليغ شرعه، وبيان أحكامه للناس؛ ولهذا جاءت دراساته في هذا المجال ذات نكهة خاصة، تجمع بين الشمول والدقة؛ هذا مع ما تناوله غيره من تقسيمات في هذا الميدان؛ ولهذا سأحاول أن أضع نسيجا متناسقا من تلك الآراء الأصولية في هذا التقسيم، معتمدا في جل ذلك على بحوث ابن القيم المشار إليها لما ذكرت من أسباب.

يمكن أن نجمع تقسيمات الأصوليين للاجتهاد والفتوى فيما يلي:

---

(١)انظر: الإحكام للآمدي ٢/٤٤٥، شرح الكوكب المنير ٤/٥٥٧

(٢)أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحراني، أبو عبدالله، الفقيه الحنبلي الأصولي القاضي، نزيل القاهرة، ولد بحران سنة ٦٠٣هـ ونشأ بها وسمع الكثير بها من الحافظ عبدالقادر الرهاوي ومن الخطيب بن تيمية، ورحل إلى حلب وإلى دمشق، برع في الفقه وانتهت إليه معرفة المذهب ودقائقه وغوامضه، وصنف التصانيف منها (الرعاية الكبرى) و (الرعاية الصغرى) كلاهما في الفقه، وغير ذلك، توفي سنة ٦٩٥هـ بالقاهرة. انظر: شذرات الذهب (٥/٤٢٨) - طبقات الحنابلة (٤/٣٣١) - الأعلام للزركلي (١/١١٩)

(٣)صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص٥

أولا: التقسيم باعتبار المجتهد والمفتي

ينقسم الاجتهاد بهذا الاعتبار إلى الأقسام التالية[1]:

القسم الأول: مجتهد مطلق

وهو المجتهد الذي بلغ القمة في جمع أدوات الاجتهاد، والتأهل لمنصب الفتيا، سواء من حيث المذهب، فلا يلتزم في فتواه واجتهاده مذهبا ولا مسلكا فقهيا معينا، سوى دلالة الكتاب والسنة، وما أجمعت عليه الأمة، أو استنبطه بنظره في أدلة الشرع قياسا واعتبارا.

كما أنه مطلق الاجتهاد في الفتيا، من حيث الفنون والمسائل التي يجتهد فيها، فهو مؤهل لذلك في كل أبواب الشريعة، وفنون العلم أصولا وفروعا، ومن هؤلاء الأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وكبار أئمة التابعين، كالأوزاعي والثوري[2]، والليث[3]، وإسحاق، ونحوهم.

---

(١)انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٢١٢/٤-٢١٤، أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص٨٦-١٠١، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان الحنبلي ص١٦-٢٣، المسودة ص٥٤٦-٥٤٩

(٢)سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب الثوري، أبو عبدالله، أمير المؤمنين في الحديث، ولد سنة ٩٧هـ، وطلب العلم وهو حدث باعتناء والده، وكان والده من أصحاب الشعبي وخيثمة بن عبدالرحمن، قال يونس بن عبدالله : ما رأيت كوفياً أفضل من سفيان، كان سيد أهل زمانه في علم الدين والتقوى، كانت نشأته بالكوفة ثم مكة والمدينة ثم البصرة، من مصنفاته (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) كلاهما في الحديث، توفي بالبصرة سنة ١٦١هـ. انظر : السير (٢٢٩/٧) - وفيات الأعيان (٣٧٤/١) - طبقات علماء الحديث (٣٠٩/١) - الأعلام للزركلي (١٠٤/٣)

(٣)الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي، أبو الحارث، إمام أهل مصر في عصره حديثاً وفقهاً، ولد بقلقشندة قرية في أسفل أعمال مصر سنة ٩٤هـ، قال الشافعي عنه : الليث بن سعد أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به وقال يحيى بن بكير : ما رأيت أحداً أكمل من الليث بن سعد كان فقيه البدن

وفي هذا القسم يقول ابن القيم: «العالم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وأقوال الصحابة، فهو المجتهد في أحكام النوازل، يقصد فيها موافقة الأدلة الشرعية حيث كانت، ولا ينافي اجتهاده تقليده لغيره أحيانا، فلا تجد أحدا من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه في بعض الأحكام، وقد قال الشافعي -رحمه الله ورضى عنه- في موضع من الحج: (قلته تقليدا لعطاء) فهذا النوع الذي يسوغ لهم الإفتاء، ويسوغ استفتاؤهم، ويتأدى بهم فرض الاجتهاد، وهم الذين قال فيهم النبي ﷺ: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[١]، وهم غرس الله الذين لا يزال يغرسهم في دينه، وهم الذين قال فيهم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: (لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته)[٢]»[٣].

القسم الثاني: مجتهد جزئي

وهو الذي يتخصص اجتهاده في جانب من الجوانب المذهبية، أو الموضوعية، وهو نوعان:

مجتهد مذهبي

يختص اجتهاده في مذهب معين تتركز فيه فتاواه، ولا يتعداه في الاجتهاد والنظر، وهو على مراتب:

المرتبة الأولى: مجتهد يخرج فتاويه على أصول إمامه، من غير تقليد له لا في الحكم ولا

عربي اللسان يحسن القراءة والنحو ويحفظ الشعر والحديث حسن المذاكرة، توفي بمصر سنة ١٧٥هـ.

انظر: السير (١٣٦/٨) - تهذيب التهذيب (٦٠٨/٤) - وفيات الأعيان (٢٩٦/٢) - الأعلام للزركلي (٢٤٨/٥)

(١) سبق تخريجه في ص[٥٦]

(٢) أثر عن علي بن أبي طالب ﷺ رواه عنه كميل بن زياد النخعي، ذكره المزي في تهذيب الكمال (٢٢٠/٢٤)، وابن عساكر في تاريخه (٢٥٤/٥٠)، ومن طريقه الذهبي في تذكرة الحفاظ (١١/١)

(٣) إعلام الموقعين ٢١٢/٤

في الدليل ؛ ولكن في المنهج ، وطريقة الاستنباط ، فهو مجتهد مذهبي المسلك ، وفي هؤلاء يقول ابن القيم : ((وقد ادعى هذه المرتبة من الحنابلة القاضي أبو يعلى والقاضي أبو علي بن أبي موسى[١] في شرح الإرشاد الذي له، ومن الشافعية خلق كثير، وقد اختلف الحنفية في أبي يوسف[٢] ، ومحمد[٣] ، وزفر بن الهذيل[١] ، والشافعية في المزني، وابن سريج، وابن

---

(١)محمد بن أحمد بن أبي موسى، أبو علي الهاشمي، الحنبلي القاضي، صاحب التصانيف، ومن إليه انتهت رياسة المذهب، أخذ عن أبي الحسن التميمي، كان سامي الذكر له القدم العالي والحظ الوافر عند الإمامين القادر بالله – والقائم بالله، صنف (الإرشاد) و (شرح كتاب الخرقي) وغير ذلك، توفي سنة ٤٢٨هـ . انظر : طبقات الحنابلة (١٨٢/٢) – المنهج الأحمد (١١٤/٢) – شذرات الذهب (٢٣٨/٣) – الأعلام للزركلي (٣١٤/٥)

(٢)يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف، فقيه محدث من كبار المجتهدين، ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ ونشأ بها وتعلم، وتتلمذ على أبي حنيفة حتى اشتهر به، وكان أول من نشر مذهبه، برع في الحديث والفقه والتفسير والمغازي وغلب عليه الرأي، وأثنى العلماء على علمه، ولي قضاء بغداد واستمر فيه إلى وفاته بها سنة ١٨٢هـ، يقال أنه أول من كتب في أصول الأحناف، له مؤلفات أشهرها "الخراج" . انظر: سير النبلاء٥٣٥/٨، البداية١٤٨/١٠، الشذرات ٢٩٨/١ ، الأعلام ١٩٣/٨

(٣)محمد بن الحسن بن فرقد الكوفي الشيباني مولاهم، أبو عبد الله، فقيه من كبار أصحاب أبي حنيفة، روى عنه وعن مالك وغيرهما، ولد بواسط سنة ١٣٢هـ، ونشأ بالكوفة وتلقى العلم فيها ثم انتقل إلى بغداد ثم ولاه الرشيد قضاء الرقة ثم عزله وصحبه إلى الري وبها كانت وفاته سنة ١٨٩هـ، تولى نشر مذهب أبي حنيفة حتى عرف به، وكتب عنه الشافعي حمل جمل فقها، وقال عنه " لو أشاء أن أقول القرآن نزل بلغة محمد بن الحسن لقلت لفصاحته"، وقال الرشيد يوم موته "دفنت اليوم اللغة والفقه جميعا"، له مؤلفات . انظر : سير النبلاء ١٣٤/٩، البداية ١٦٧/١٠، طبقات الشيرازي ١٤٢،

المنذر[٢] ، ومحمد بن نصر المروزي[٣] ، والمالكية في أشهب[٤] ، وابن عبد الحكم[٥] ، وابن

الأعلام ٦/٨٠

(١)زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، أبو الهذيل، فقيه كبير من أصحاب أبي حنيفة، كان قد جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث، وهو أقيس أصحاب أبي حنيفة، أقام بالبصرة وولي قضاءها، قال عنه ابن حبان : كان فقيها حافظاً قليل الخطأ، توفي بالبصرة سنة ١٥٨هـ . انظر : السير (٣٨/٨) – الجواهر المضية (٥٩٦/٢) – وفيات الأعيان (٣٤٢/١) – الأعلام للزركلي (٤٥/٣)

(٢)محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر، كان فقيهاً عالماً مطلعاً، نزل مكة، قال الذهبي : كان على نهاية من معرفة الحديث، والاختلاف، وكان مجتهداً لا يقلد أحداً . صنف الكتاب الأوسط وكتاب الإجماع وكتاب السنن والإجماع والاختلاف توفي بمكة سنة تسع أو عشر وثلاثمائة . انظر : السير ٤٩٠/١٤ – وفيات الأعيان ٣٣١/٢ – طبقات السبكي ١٠٢/٣

(٣)أبو عبدالله، أحد أعلام الأمة وعقلائها وعبادها، كان إماماً في الفقه والحديث، ومن أعلم الناس باختلاف الصحابة فمن بعدهم في الأحكام، ولد ببغداد سنة ٢٠٢هـ ونشأ بنيسابور، سكن سمرقند بعد أن رحل طويلاً وتفقه على أصحاب الشافعي، قال عنه الحاكم : إمام عصره بلا مدافعة في الحديث . من مصنفاته (القسامة) في الفقه و (المسند) في الحديث وغير ذلك، توفي سنة ٢٩٤هـ . انظر : طبقات السبكي (٢٤٦/٢) – السير (٣٣/١٤) – الأعلام للزركلي (١٢٥/٧)

(٤)أشهب بن عبدالعزيز بن داود القيسي العامري المصري، أبو عمر، الشيخ الفقيه الثبت العالم الجامع بين الورع والصدق، انتهت إليه رئاسة مصر بعد موت ابن القاسم، روى عن الليث والفضيل بن عياض ومالك وبه تفقه، خرج عنه أصحاب السنن، توفي بمصر سنة ٢٠٤هـ بعد موت الشافعي بثمانية عشر يوماً . انظر : شجرة النور الزكية (صـ٥٩) – وفيات الأعيان (١٢٧/١) – السير (٥٠٠/٩) – شذرات الذهب (١٢/٢)

(٥)عبدالله بن الحكم بن أعين بن ليث بن رافع، أبو محمد، الفقيه المالكي، المصري، كان من أجلة أصحاب

القاسم[١]، وابن وهب[٢]، والحنابلة في [ابن] حامد[٣]، والقاضي، هل كان هؤلاء مستقلين بالاجتهاد أو متقيدين بمذاهب أئمتهم على قولين، ومن تأمل أحوال هؤلاء وفتاويهم واختياراتهم، علم أنهم لم يكونوا مقلدين لأئمتهم في كل ما قالوه، وخلافهم لهم أظهر من أن ينكر، وإن كان منهم المستقل والمستكثر، ورتبة هؤلاء دون رتبة الأئمة، في الاستقلال

مالك، وأفضت إليه رئاسة الطائفة المالكية بعد أشهب، كان من ذوي الأموال والرباع له جاه عظيم وقدر كبير، يقال إنه دفع للإمام الشافعي عند قدومه إلى مصر ألف دينار من ماله ومن تاجر آخر ألف دينار ومن رجلين آخرين ألفي دينار، توفي في شهر رمضان سنة ٢١٤هـ بمصر وقبره إلى جانب قبر الإمام الشافعي. انظر: وفيات الأعيان (١٧/٢) - السير (٢٢٠/١٠) - الأعلام للزركلي (٩٥/٤)

(١)عبد الرحمن بن القاسم العتقي، إمام مشهور، صحب الإمام مالكاً عشرين سنة فتفقه به وبنظرائه، سئل مالك عنه وعن ابن وهب فقال: ابن وهب عالم وابن القاسم فقيه، رجح فقهاء المالكية سائر المدونة لرواية سحنون لها عن ابن القاسم، توفي سنة ١٩١هـ وهو ابن ثلاث وستين بمصر. انظر: وفيات الأعيان (٦٢/٢) - السير (١٢٠/٩) - الأعلام للزركلي (٣٢٣/٣)

(٢)عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي بالولاء، أبو محمد، الفقيه المالكي، المصري، كان أحد أئمة عصره، وصحب مالكاً عشرين سنة، صنف (الموطأ الكبير) و (الموطأ الصغير)، سمع من مالك قبل ابن القاسم ببضع عشرة سنة، وسبب موته أنه قرئ عليه كتاب الأهوال فأخذه شيء كالغشي فحمل إلى داره فلم يزل كذلك حتى قضى نحبه سنة ١٩٧هـ. انظر: وفيات الأعيان (١٨/٢) - السير (٢٢٣/٩) - الأعلام للزركلي (١٤٤/٤)

(٣)الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبدالله البغدادي، شيخ الحنابلة في وقته ومدرسهم ومفتيهم، ومن أشهر تلاميذه القاضي أبو يعلى صاحب العدة، له مصنفات عدة في الفقه والأصول منها (الجامع في الفقه) و (شرح مختصر الخرقي) و (أصول الفقه)، توفي سنة ٤٠٣هـ وهو عائد من مكة. انظر: المنهج الأحمد (٩٨/٢) - طبقات الحنابلة (١٧١/٢) - شذرات الذهب (١٦٦/٣)

بالاجتهاد»[(١)].

المرتبة الثانية: مجتهد يلتزم في فتاويه أقوال إمامه وآراءه عارفا بأدلتها، لا يعدل عن نص إمامه البتة، مقلد لإمامه في الدليل، يقول ابن القيم عن هذا الصنف: «وهذا شأن أكثر المصنفين في مذاهب أئمتهم، وهو حال أكثر علماء الطوائف، وكثير منهم يظن أنه لا حاجة به إلى معرفة الكتاب والسنة والعربية؛ لكونه مجتزيا بنصوص إمامه؛ فهي عنده كنصوص الشارع، قد اكتفى بها من كلفة التعب والمشقة، وقد كفاه الإمام استنباط الأحكام، ومؤنة استخراجها من النصوص، وقد يرى إمامه ذكر حكما بدليله، فيكتفي هو بذلك الدليل من غير بحث عن معارض، وهذا شان كثير من أصحاب الوجوه والطرق والكتب المطولة والمختصرة، وهؤلاء لا يدعون الاجتهاد، ولا يقرون بالتقليد»[(٢)].

المرتبة الثالثة: مفتي يلتزم فتاوى إمامه مقلدا بلا دليل، وهؤلاء «طائفة تفقهت في مذاهب من انتسبت إليه، وحفظت فتاويه وفروعه، وأقرت على أنفسها بالتقليد المحض، من جميع الوجوه، فإن ذكروا الكتاب والسنة يوما في مسألة، فعلى وجه التبرك والفضيلة، لا على وجه الاحتجاج والعمل، وإذا رأوا حديثا صحيحا مخالفا لقول من انتسبوا إليه، أخذوا بقوله وتركوا الحديث، وإذا رأوا أبا بكر وعمر وعثمان وعليا وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم قد أفتوا بفتيا، ووجدوا لإمامهم فتيا تخالفها، أخذوا بفتيا إمامهم، وتركوا فتاوى الصحابة، قائلين: الإمام أعلم بذلك منا، ونحن قد قلدناه فلا نتعداه ولا نتخطاه، بل هو أعلم بما ذهب إليه منا»[(٣)].

---

(١)إعلام الموقعين ٤/٢١٢، وورد فيه اسم(أبي حامد) بدل (ابن حامد) وهو خطأ مطبعي فيما يبدو، والصحيح ما اثبته؛ فابن حامد هو شيخ القاضي أبي يعلى، ولا يعرف في الحنابلة أبو حامد، والله أعلم.

(٢)إعلام الموقعين ٤/٢١٣

(٣)إعلام الموقعين ٤/٢١٤

مجتهد نوعي

وهذا النوع مجتهد لم يلتزم مذهبا معينا في اجتهاده وفتاواه، غير أنه تخصص في فن من الفنون، أو باب من أبواب العلوم لا يتعداه اجتهاده، ولا تتجاوزه فتاويه، لأن اجتهاده لم يبلغ به إلا هذا المستوى، وفيه اكتمل إتقانه، وجمع آلة الاجتهاد، وتمكن من الفتوى.

وهذا النوع هو الذي ذكره ابن حمدان بقوله: «القسم الثالث: المجتهد في نوع من العلم؛ فمن عرف القياس وشروطه؛ فله أن يفتي في مسائل منه قياسية، لا تتعلق بالحديث، ومن عرف الفرائض؛ فله أن يفتي فيها، وإن جهل أحاديث النكاح وغيره، وقيل يجوز ذلك في الفرائض دون غيرها، وقيل بالمنع فيهما وهو بعيد، القسم الرابع: المجتهد في مسائل أو في مسألة، وليس له الفتوى في غيرها، وأما فيها فالأظهر جوازه، ويحتمل المنع؛ لأنه مظنة القصور والتقصير»[(١)].

والقول في هذا النوع من الاجتهاد محل خلاف بين الأصوليين -كما هو واضح من كلام ابن حمدان - بناء على اختلافهم في قبول الاجتهاد للتجزئة، وعدم قبوله له، وقد أشار ابن الصلاح[(٢)] إلى هذا الخلاف مرجحا جواز هذا النوع من الاجتهاد الجزئي، وبشروط أقل صرامة من شروط الاجتهاد المطلق، فقال رحمه الله: «أما المفتي في باب خاص من العلم، نحو علم المناسك أو علم الفرائض أو غيرهما؛ فلا يشترط فيه جميع ذلك، ومن الجائز أن ينال الإنسان منصب الفتوى والاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض، فمن عرف القياس

---

(١)صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٢٤

(٢)هو تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى بن أبي نصر الكردي الشهرزوري، من علماء الحديث والفقه والرجال، ولد في (شرخان) ببلاد ما وراء النهر سنة ٥٧٧هـ، ثم انتقل إلى الموصل ثم خراسان وتلقى العلم فيهما، ثم القدس ودمشق ودرّس بهما، وتوفي في الأخيرة سنة ٦٤٣هـ، له مصنفات (انظر: طبقات السبكي ٨/٣٢٦-٣٣٦، البداية ١٣/١٤٢، سير النبلاء ٢٣/١٤٠، الأعلام ٤/٢٠٧)

وطرقه، وليس عالما بالحديث؛ فله أن يفتي في مسائل قياسية يعلم أنه لا تعلق لها بالحديث، ومن عرف أصول المواريث وأحكامها؛ جاز أن يفتي فيها، وإن لم يكن عالما بأحاديث النكاح، ولا عارفا بما يجوز له الفتوى في غير ذلك من أبواب الفقه، قطع بجواز هذا الغزالي وابن برهان وغيرهما، ومنهم من منع من ذلك مطلقا، وأجازه أبو نصر بن الصباغ[(١)]، غير أنه خصصه بباب المواريث، قال: لأن الفرائض لا تنبني على غيرها من الأحكام، فأما ما عداها من الأحكام، فبعضه مرتبط ببعض، والأصح أن ذلك لا يختص بباب المواريث))[(٢)].

وقد فصل ابن القيم القول في هذه المسألة-مسألة تجزيء الاجتهاد- ضمن بحثه المشار إليه، فقال رحمه الله:

((الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام؛ فيكون الرجل مجتهدا في نوع من العلم، مقلدا في غيره، أوفي باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض، وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة، دون غيرها من العلوم، أوفي باب الجهاد أو الحج أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغة له الإفتاء بما لا يعلم في غيره.

وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة اوجه: أصحها الجواز، بل هو الصواب المقطوع به، والثاني المنع، والثالث الجواز في الفرائض دون غيرها.

فحجة الجواز أنه: قد عرف الحق بدليله، وقد بذل جهده في معرفة الصواب،

---

(١)عبد السيد بن محمد بن عبدالواحد بن أحمد، أبو نصر بن الصباغ البغدادي، فقيه العراق، الشافعي، مولده سنة ٤٠٠هـ، كان خيراً ديناً، درّس بالنظامية أول ما فتحت، وكان ورعاً نزهاً ثبتاً صالحاً زاهداً فقيهاً أصولياً محققاً، من تصانيفه (الشامل) و (الكامل) و (العمدة في أصول الفقه) وغيرها، توفي ببغداد سنة ٤٧٧هـ. انظر: طبقات السبكي (١٢٢/٥) – وفيات الأعيان (١٠٣/٢) – السير (٤٦٤/١٨)

(٢)أدب المفتي والمستفتي ص٩٠

فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع، وحجة المنع: تعلق أبواب الشرع وأحكامه بعضها ببعض، فالجهل ببعضها مظنة للتقصير في الباب والنوع الذي قد عرفه، ولا يخفى الارتباط بين كتاب النكاح والطلاق والعدة، وكتاب الفرائض، وكذلك الارتباط بين كتاب الجهاد وما يتعلق به، وكتاب الحدود والأقضية والأحكام، وكذلك عامة أبواب الفقه، ومن فرق بين الفرائض وغيرها: رأى انقطاع أحكام قسمة المواريث، ومعرفة الفروض ومعرفة مستحقها، عن كتاب البيوع والإجارات والرهون والنضال وغيرها، وعدم تعلقاتها، وأيضا فإن عامة أحكام المواريث قطعية، وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة، فإن قيل: فما تقولون فيمن بذل جهده في معرفة مسألة أو مسألتين، هل له أن يفتي به؟ قيل: نعم يجوز في أصح القولين، وهما وجهان لأصحاب الإمام أحمد، وهل هذا إلا من التبليغ عن الله وعن رسوله ﷺ، وجزى الله من أعان الإسلام ولو بشطر كلمة خيرا، ومنع هذا من الإفتاء بما علم خطأ محض، وبالله التوفيق)) انتهى[١].

ثانيا: التقسيم باعتبار محل الاجتهاد والفتوى

يحدد الأصوليون محل الاجتهاد بعدة قيود يجملها الغزالي بقوله: ((والمجتهد فيه كل حكم شرعي، ليس فيه دليل قطعي، واحترزنا بالشرعي عن العقليات، ومسائل الكلام؛ فإن الحق فيها واحد، والمصيب واحد، والمخطئ آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثما، ووجوب الصلوات الخمس والزكوات، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع، فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محل الاجتهاد))[٢].

من أهم تقسيمات الاجتهاد التي يذكرها الأصوليون -ولاسيما ابن تيمية- تقسيم الاجتهاد والفتوى بحسب هذا المجتهد فيه، والأسلوب والطريقة التي يسلكها المجتهد والمفتي للوصول إلى هدفهما، من معرفة حكم الله في المسألة، وبيانه للناس، وفي هذا التقسيم

---

(١) إعلام الموقعين ٤/٢١٦-٢١٧

(٢) المستصفى ٢/٣٥٤

يتناولون ثلاثة أنواع من الاجتهاد، ذكرها ابن تيمية بقوله: ((وهذه الأنواع الثلاثة "تحقيق المناط" و"تنقيح المناط" و"تخريج المناط"هي جماع الاجتهاد))[١]، وقد سبق لنا أن تناولنا هذه المسميات بالتفصيل في مناسبات سابقة، غير أننا لابد أن نتوقف -ولو في إشارة عابرة- أمامها مرة أخرى في هذا الموضع، لارتباطها المباشر بهذه الجزئية من البحث، فلكل واحد من هذه الأنواع الاجتهادية خصائصه ومميزاته، التي لابد من استحضارها هنا حتى نستكمل حلقات هذا الموضوع، ببيان طبيعة الاجتهاد والفتوى في كل واحد منها، فنقول:

أولا: تحقيق المناط

ومعناه: أن يعلق الشارع الحكم على معنى كلي، فينظر المجتهد في ثبوته في بعض الأعيان أو بعض الأنواع، كالأمر باستقبال القبلة، وباستشهاد شهيدين عدلين، فينظر المجتهد هل المصلي مستقبل القبلة أم لا؟، وهل هذا الشخص عدل يصلح للشهادة أم لا؟[٢].

وهذا النوع من الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين، بل بين العقلاء جميعا، وقد سبق أن ذكرنا تفصيلات هذا الاتفاق، ونقلنا من أقوال العلماء ما يؤكد هذا[٣].

بل إن الشاطبي -كما ذكرنا- ذهب إلى أن هذا النوع من الاجتهاد -في بعض صوره- لا يحتاج إلى كثير من شروط الاجتهاد المعروفة، بل قد يقوم به كل من كانت لديه ملكة العقل[٤].

ثانيا: تنقيح المناط

ومعناه: تهذيب العلة، أي: عندما يضيف الشرع حكما إلى سببه، ويقترن بذلك

---

(١)المجموع٢٢/٣٢٧

(٢)انظر ما سبق من تعريف لتحقيق المناط في: ص[٣٧١]

(٣)راجع في ذلك: ص[٣٠٥] وما بعدها

(٤)انظر كلام الشاطبي هذا في: ص[٣٠٧]

أوصاف، لا مدخل لها في إضافة الحكم، تتمثل مهمة المجتهد -حينئذ- في حذف الأوصاف غير المؤثرة عن الاعتبار، وإبقاء الوصف المؤثر المعتبر في الحكم.

وذلك كأمر النبي ﷺ الأعرابي الذي جامع في رمضان بالكفارة[١]، فعلم أن كونه أعرابيا أو عربيا أو أن الموطوءة زوجته لا أثر له في الحكم، فلو وطئ أعجمي سريته كان الحكم كذلك[٢].

وهذا النوع من الاجتهاد يعتبره بعض الأصوليين قياسا، ولكن كثير ممن أنكر القياس أقر بهذا النوع من الاجتهاد، مما يدل على أنه مرتبة أعلى من القياس، كما يرى ابن تيمية، الذي يقول رحمه الله: ((وهذا باب واسع، وهو متناول لكل حكم تعلق بعين معينة مع العلم بأنه لا يختص بها فيحتاج أن يعرف المناط الذي يتعلق به الحكم، وهذا النوع يسميه بعض الناس قياسا؛ وبعضهم لا يسميه قياسا؛ ولهذا كان أبو حنيفة وأصحابه يستعملونه في المواضع التي لا يستعملون فيها القياس، والصواب أن هذا ليس من القياس الذي يمكن فيه النزاع، كما أن تحقيق المناط ليس مما يقبل النزاع باتفاق العلماء))[٣].

ثالثا: تخريج المناط

ومعناه: أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلا، فيكون دور المجتهد، استفراغ الجهد في التوصل إلى مناط هذا الحكم، وعلته، ليلحق به غيره.

وذلك كما حرم الشرع بيع البر بالبر، ولم ينص على علة التحريم، فيجتهد المجتهد في بيان هذه العلة بطريق من طريق بيان العلة كالسبر والتقسيم، وغيرها[٤].

---

(١) سبق تخريجه في ص[٣٧٢]

(٢)راجع ما سبق حول معنى تنقيح المناط: ص [٣٧٢]

(٣)المجموع٢٢/٣٢٧

(٤)انظر معنى تخريج المناط وأهميته في: ص[٣٧٣]

وهذا النوع من الاجتهاد هو القياس المحض، وهو الذي وقع الخلاف المشهور بين الأصوليين في حجيته، وقد سبق أن تعرضنا لهذا الخلاف في فصل القياس(١).

شروط الاجتهاد والإفتاء

نظرا لهذه الأهمية البالغة لمنزلة المفتي والمجتهد، حرص العلماء قديما وحديثا على بيان خطورة هذه الوظيفة، وحساسية هذه المهمة، وحذروا أشد التحذير من التساهل في التصدي لها، أو التجرؤ على مقامها، وشرطوا فيمن يكون أهلا للاجتهاد والإفتاء شروطا متعددة، يستوثقون بها من صدق توقيعه عن ربه سبحانه، وصحة إيصاله حكم الله للناس، وتوفره على آلة معرفة هذا الحكم، واتصافه بالعدل الذي يحمله على تحري الصدق والدقة في أداء هذه الأمانة، يقول الإمام ابن القيم رحمه الله:

«فصل: الشروط التي تجب فيمن يبلغ عن الله ورسوله ﷺ ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا، إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالما بما بلغ، صادقا فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلا في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية، في مدخله ومخرجه وأحواله، وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات، فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق، والصدع به؛ فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب؛ فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ (النساء ١٢٧)، وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفا وجلالة؛ إذ يقول في كتابه: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾

---

(١) راجع: ص [٣٧٣]

(النساء ١٧٦)، وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسئول غدا، وموقوف بين يدي الله))[(١)].

وفي هذا بيان **إجمالي** رائع لمؤهلات هذا المنصب الخطير، ومسوغات التأهل لهذه المهمة الشريفة، وجماع ذلك كما قال ابن القيم في أمرين: **(العلم والعدالة)**، وإليهما ترجع سائر الشروط التي يذكرها أهل الأصول في هذا الباب.

وأما عند **التفصيل** فقد اختلفت عبارات الأصوليين في عد هذه الشروط، وتباينت آراؤهم في بعض تفصيلاتها، بين زيادة ونقص، وإسهاب وإطناب، ولعلي أحصر تلك الجوانب من خلال التقسيم التالي:

أولا: الشروط المتفق عليها

يتفق الأصوليون من حيث الجملة على اشتراط مميزات وخصائص معينة لابد من توافرها في المجتهد والمفتي، وهي:

الشرط الأول: أن يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة؛ فان قصر في أحدهما لم يكن مجتهدا، ولا يجوز له الاجتهاد، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل بما يتعلق منهما بالأحكام.

وقد حاولت مناهج الأصوليين أن تحدد بالعدد أو بالنوع، المقدار الذي يشترط لبلوغ مرتبة الاجتهاد من ذلك، ولكن تحديداتهم تلك تباينت واختلفت بشكل لا يكاد ينضبط بين زيادة ونقص؛ ولهذا كان الأسلم -فيما نرى- قول من قال بأن التحديد في هذا المجال متعذر أو شبه متعذر، فهو أقرب إلى تحديد عدد التواتر، فالصحيح أن من غلب على الظن اطلاعه على جملة من نصوص الكتاب والسنة بحيث يكون مستحضرا لها، قادرا على استنباط الأحكام منها، حكم بتحقق هذا الشرط لديه؛ ولهذا يقول الشوكاني بعدما سرد تلك الأقوال الأصولية:

---

(١)إعلام الموقعين ١/ ١٠-١١

«ولا يخفاك أن كلام أهل العلم في هذا الباب، من قبيل الإفراط، وبعضه من قبيل التفريط، والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة: أن المجتهد لا بد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة، التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست، وما يلحق بها، مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات، والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، لا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه، بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وان يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد، معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، وليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجبه من الأسباب، وما هو مقبول منها وما هو مردود، وما هو قادح من العلل وما هو غير قادح»(١).

الشرط الثاني: أن يكون عارفا بمسائل الإجماع، حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الإجماع عليه، إن كان ممن يقول بحجية الإجماع، ويرى أنه دليل شرعي، وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع من المسائل، قال الغزالي: «لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة يفتي فيها؛ فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفا للإجماع، إما بأن يعلم أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر، لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض، فهذا القدر فيه كفاية»(٢).

الشرط الثالث: أن يكون عالما بلسان العرب؛ بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب وهذبوها أبلغ تهذيب ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد

---

(١) إرشاد الفحول ص٤٢٠

(٢) المستصفى ٢/٣٥١

الاطلاع عليه، وإنما يتمكن من معرفة معانيها، وخواص تراكيبها، وما اشتملت عليه من لطائف المزايا، من كان عالما بعلم النحو والصرف، والمعاني والبيان، حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فانه عند ذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا، ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا، ويكون ذلك بالاستكثار من الممارسة لها، والتوسع في الاطلاع على مطولاتها، مما يزيد المجتهد قوة في البحث، وبصرا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه، **والحاصل**: أنه لا بد أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم، وإنما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة، وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن، قال الإمام الشافعي: (يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه)، قال الماوردي: (ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره)[(١)].

الشرط الرابع: أن يكون عالما بعلم أصول الفقه؛ لاشتماله على نفس الحاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه، ويطلع على مختصراته ومطولاته، بما تبلغ به طاقته؛ فان هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه، الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضا: أن ينظر في كل مسألة من مسائله، نظرا يوصله إلى ما هو الحق فيها؛ فانه إذا فعل ذاك تمكن من رد الفروع إلى أصولها، بأيسر عمل، وإذا قصر في هذا الفن، صعب عليه الرد، وخبط فيه وخلط[(٢)]، قال الفخر الرازي: «أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه»[(٣)]، وقال الغزالي: إن معظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون: الحديث، واللغة، وأصول الفقه[(٤)].

الشرط الخامس: أن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ؛ بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك؛ مخافة أن يقع في الحكم بالمنسوخ، قال الغزالي: «لا يشترط أن يكون جميعه على

---

(١)انظر: إرشاد الفحول ص٤٢١

(٢)انظر: إرشاد الفحول ص٤٢١

(٣)المحصول ٢/٤٩٩

(٤)المستصفى ٢/٣٥٣ (بتصرف)

حفظه، بل كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث؛ فينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث، وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ، وهذا يعم الكتاب والسنة))[١].

ثانيا: شروط مختلف فيها

هناك أمور اختلف الأصوليون هل تشترط في المجتهد والمفتي أم لا؟ فمنهم من شرطها، ومنهم من لم يفعل، ومن ذلك ما يلي:

١. **العلم بالدليل العقلي**، والمقصود به البراءة الأصلية والاستصحاب، فشرطه جماعة منهم الفخر الرازي[٢]، والغزالي الذي قال: ((وأما العقل فنعني به مستند النفي الأصلي للأحكام؛ فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها، أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة، وإن كانت كثيرة، فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص، فيأخذ في طلب النصوص، وفي معنى النصوص الإجماع وأفعال الرسول ﷺ))[٣]، ولم يشترطه الآخرون، قال الشوكاني: ((وهو الحق؛ لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية، لا على الأدلة العقلية، ومن جعل العقل حاكما، فهو لا يجعل ما حكم به داخلا في مسائل الاجتهاد))[٤].

٢. **علم أصول الدين**، أي: علم الكلام، والعقائد والإلهيات، فمنهم من يشترطه في المجتهد، وإليه ذهب المعتزلة، ومنهم من لم يشترط ذلك، واليه ذهب الجمهور، ومنهم من فصل فقال: يشترط العلم بالضروريات كالعلم بوجود

(١)المستصفى ٢/٣٥٢

(٢)انظر: المحصول ٢/٤٩٨

(٣)المستصفى ٢/٣٥١

(٤)إرشاد الفحول ص٤٢٢

الرب سبحانه وصفاته، وما يستحقه، والتصديق بالرسل بما جاءوا به، ولا يشترط علمه بدقائقه، واليه ذهب الآمدي[١]، وقال البرماوي[٢] : ((والجمع بين الكلامين ما أشار إليه الغزالي حيث قال: وعندي أنه يكفي اعتقاد جازم، ولا يشترط معرفتها على طريقة المتكلمين بأدلتهم، التي يحررونها))[٣].

٣. **علم الفروع الفقهية**، فذهب جماعة منهم الأستاذ أبو إسحاق، والأستاذ أبو منصور إلى اشتراطه، وشرطه ابن الصلاح في المجتهد الجزئي دون المطلق، وذهب آخرون على عدم اشتراطه، قالوا: يلزم منه الدور، إذ كيف يحتاج إليها وهو الذي يولدها، بعد حيازته لمنصب الاجتهاد[٤]، ولم يشترطه الغزالي في الاجتهاد بناء على هذا الاعتراض، لكن اعتبر ممارسته طريقا لتحصيل مرتبته في الأزمنة المتأخرة، حيث قال: ((وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه، وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها، بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف تكون شرطا في منصب الاجتهاد، وتقدم الاجتهاد عليها شرط، نعم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته؛ فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في

---

(١)انظر: الإحكام ٤٤٥/٢

(٢)محمد بن عبدالدايم بن موسى النعيمي العسقلاني البرماوي، أبو عبدالله، شمس الدين، عالم بالفقه والحديث، شافعي المذهب، مصري، أقام مدة في دمشق، وتصدر للإفتاء والتدريس بالقاهرة، نظم ألفية في أصول الفقه لم يسبق إلى مثلها، وشرحها شرحاً واسعاً، نسبته إلى برمة في غرب مصر، توفي رحمه الله بالقدس سنة ٨٣١هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٣٢٨/٢) - البدر الطالع (١٨١/٢) - الأعلام للزركلي (١٨٨/٦)

(٣)شرح الكوكب المنير ٤٦٦/٤-٤٦٧، وانظر: المستصفى ٣٥٢/٢

(٤)انظر: المحصول ٤٩٩/٢، أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص٨٨، إرشاد الفحول ص٤٢٢

زمان الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا»[١].

حكم الاجتهاد والفتوى

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة؛ والتقليد جائز في الجملة، لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد، ويحرمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد، ويحرمون الاجتهاد، وأن الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد»[٢].

وبهذا يضع الشيخ أمامنا تصورا إجماليا لحكم الاجتهاد والتقليد، غير أن التفصيل له عند أهل الأصول شأن آخر، فمسألة حكم الاجتهاد تأتي عندهم ضمن سؤال: هل يجوز أن يخلو زمان من مجتهد؟

وهي مسألة اختلفت فيها آراؤهم كثيرا، بين مجوز ومانع، وإن كنا ننصر قول الحنابلة الذي يجزمون بأن الزمان لا يمكن أن يخلو من قائم لله بحجة؛ لأن النبي ﷺ يقول: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة)[٣]، ويقول: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)[٤]، ولأنه لو تصور خلو زمان من مجتهد يتأهل للتوصل لأحكام الله في النوازل التي لا تنتهي، لأدى ذلك إلى انقطاع التكليف بانعدام الحجة لعدم العلم؛ فالله تعالى يقول: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ

---

(١)المستصفى ٢/٣٥١

(٢)المجموع ٢٠/٢٠٣-٢٠٤

(٣)متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة عند البخاري وجابر عند مسلم، أخرجه البخاري-كتاب الاعتصام-باب قول النبي ﷺ لا تزال طائفة من أمتي...-حديث (٦٨٨١)، ومسلم-كتاب الإمارة-باب قول النبي ﷺ لا تزال طائفة من أمتي-حديث (١٩٢٣)

(٤) سبق تخريجه في ص[٥٦]

يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ (التوبة115).

ورغم أنا نرجح هذا القول لكل ما سبق فلن نغوص في تفصيلات أكثر حول هذه المسألة في هذا الموضع، فالذي يعنينا من الأمر هنا حكم الاجتهاد، ودور المجتهد في الأحوال المختلفة، بين الجواز والوجوب والاستحباب، وقد جزم الشهرستاني[1] بهذا الذي رجحناه وبنى عليه فرضية الاجتهاد على الكفاية فقال: «الاجتهاد من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان، إذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم، فإن الأحكام الشرعية الاجتهادية، إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتب المسبب على السبب، ولم يوجد السبب: كانت الأحكام عاطلة، والآراء فائلة؛ فلابد إذن من مجتهد»[2].

وذلك ما أشار إليه الشوكاني -أيضا- بناء على المسألة الذكورة، فقال: «ذهب جمع إلى أنه: لا يجوز خلوا الزمان عن مجتهد، قائم بحجج الله، يبين للناس ما نزل إليهم، قال بعضهم: ولا بد أن يكون في كل قطر من تقوم به الكفاية؛ لأن الاجتهاد من فروض الكفايات، قال ابن الصلاح: الذي رأيته في كتب الأئمة يشعر بأنه لا يتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد، قال: والظاهر أنه لا يتأتى في الفتوى»[3].

وقد قرر كثير من الأصوليين اختلاف حكم الاجتهاد -بعد توفر شروطه- بحسب

---

(1)محمد بن عبدالكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام على مذهب الأشعري ونحل الأمم ومذاهب الفلاسفة، ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم، وانتقل إلى بغداد وأقام بها ثلاث سنين، وعاد إلى بلده، وتوفي بها سنة 548هـ، ومن مصنفاته (نهاية الإقدام في علم الكلام) و (الملل والنحل) وغيرهما. انظر: السير (20/286) – وفيات الأعيان (2/360) – الأعلام للزركلي (6/215)

(2)الملل والنحل للشهرستاني 2/10

(3)إرشاد الفحول ص422، وانظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص95

اختلاف الأحوال التي يجري فيها، أو يتعرض لها المجتهد والمفتي، ومن هؤلاء ابن القيم الذي يقول مشيرا إلى المسألة: ((والحق التفصيل، وأن ذلك يجوز بل يستحب أو يجب عند الحاجة وأهلية المفتي والحاكم، فإن عدم الأمران لم يجز، وإن وجد أحدهما دون الآخر احتمل الجواز، والمنع، والتفصيل فيجوز للحاجة دون عدمها))[(١)]، ومنهم ابن حمدان الحنبلي صاحب كتاب "صفة الفتوى" الذي أشار إلى هذا الاختلاف كذلك بقوله: ((الفتيا فرض عين؛ إذا كان في البلد مفت واحد، وفرض كفاية؛ إذا كان فيه مفتيان فأكثر، سواء حضر أحدهما أو هما، وسئلا معا أو لا؛ والورع إذن الترك للخطر والخوف من التقصير والقصور، وتحرم الفتوى على الجاهل بصواب الجواب؛ لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ الآية (النحل ١١٦)))[(٢)]، وقال النووي رحمه الله: ((الإفتاء فرض كفاية، فإذا استفتي وليس في الناحية غيره؛ تعين عليه الجواب، فإن كان فيها غيره وحضر، فالجواب في حقهما فرض كفاية، وإن لم يحضره غيره فوجهان: أصحهما لا يتعين... والثاني يتعين، وهما كالوجهين في مثله في الشهادة، ولو سأل عامي عما يقع لم يجب جوابه))[(٣)].

وقد نقل الشوكاني عن بعض الأصوليين تفصيل هذه الأحوال، وتقسيمها إلى ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: فرض عين، ويكون كذلك في حالتين:

الأولى: اجتهاد في حق نفسه عند نزول الحادثة.

الثانية: اجتهاد فيما تعين عليه الحكم فيه، فان ضاق فرض الحادثة كان على الفور، وإلا كان على التراخي.

---

(١)إعلام الموقعين ٤/٢٦٦

(٢)صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص٦

(٣)أدب الفتوى للنووي ص٣٥

الضرب الثاني : فرض كفاية، ويكون كذلك في حالتين :

الأولى: إذا نزلت بالمستفتي حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم وأخصهم بمعرفتها من خص بالسؤال عنها فان أجاب هو أو غيره سقط الفرض، وإلا أثموا جميعا.

الثانية: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر؛ فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما، فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنهما.

الضرب الثالث: الندب والاستحباب، يكون كذلك في حالتين :

الأولى: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله.

الثانية: أن يستفتيه قبل نزولها[(١)].

(١)انظر: إرشاد الفحول ص٤٢٢

المطلب الثاني: التقليد

تعريف التقليد

التقليد أصله في اللغة مأخوذ من القلادة، التي يقلد غيره بها، ومنه: تقليد الهدي، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلْهَدْيَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾ (المائدة ٩٧)؛ فكأن المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده.

وأما في الاصطلاح فأكثر تعريفاتهم تدور حول أنه: (العمل بقول الغير من غير حجة)، قالوا: فيخرج بهذا التعريف العمل بقول رسول الله ﷺ، والعمل بالإجماع، ورجوع العامي إلى المفتي، ورجوع القاضي إلى شهادة العدول؛ فإنها قد قامت الحجة في ذلك[١].

وبعدما ذكر الشوكاني جملة من تلك التعريفات ومحترزات قيودها المشار إليها قال: ((والأولى أن يقال: هو (قبول رأي من لا تقوم به الحجة، بلا حجة) وفوائد هذه القيود معروفة بما تقدم))[٢].

وأما تعريف ابن تيمية فلم يخرج العمل بالفتوى من معنى التقليد حيث قال: ((التقليد (قبول القول بغير دليل)، فليس المصير إلى الإجماع تقليدا، لأن الإجماع دليل، وكذلك يقبل قول الرسول ﷺ ولا يقال له تقليد، بخلاف فتوى الفقيه))[٣].

وعرفه الكمال ابن الهمام بأنه: (العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة)[٤]، محترزا بما يفهم من قوله: (بلا حجة) من خلو القول المعمول به في التقليد من كل

---

(١)انظر: المستصفى ٣٨٧/٢، فواتح الرحموت ٤٠٠/٢، البرهان ٨٨٨/٢، الإحكام للآمدي ٤٤٥/٢، شرح اللمع ١٠٠٧/٢، نهاية الوصول ٦٨٩/٢، المنخول ص٥٨٢، روضة الناظر مع شرحها ٤٥٠/٢، إرشاد الفحول ص٤٤٢

(٢)إرشاد الفحول ص٤٤٣

(٣)المسودة ص٤٦٢

(٤)تيسير التحرير ٢٤١/٤

حجة؛ إذ المقصود غياب هذه الحجة عن المستفتي المقلد، وإن كان وجودها في نفس الأمر لازما، وبذلك يدخل عمل العامي بقول المفتي في التقليد كاختيار ابن تيمية في تعريفه، وكذلك أكثر الأصوليين[١].

ولأجل هذه المآخذ أجد تعريف ابن النجار أنسب هذه التعريفات بخلوه من ذلك، حيث عرف التقليد بأنه: (أخذ مذهب الغير بلا معرفة دليله).

ثم شرح التعريف مبينا تميزه بالجمع والمنع فقال: ((فقوله: (أخذ) جنس والمراد به اعتقاد ذلك، ولو لم يعمل به لفسق أو غير فسق، وقوله (مذهب) يشمل ما كان قولا له أو فعل، ونسبة المذهب إلى الغير يخرج به ما كان معلوما بالضرورة، ولا يختص به ذلك الغير، إذا كان من أقواله وأفعاله التي ليس له فيها اجتهاد؛ فإنها تسمى مذهبه، وقوله (بلا معرفة دليله) يشمل المجتهد إذا لم يجتهد، ولا عرف الدليل، وجوزنا له التقليد، فإنه حينئذ كالعامي في أخذه بقول الغير من غير معرفة دليله، فيخرج عنه المجتهد إذا عرف الدليل، ووافق اجتهاده اجتهاد مجتهد آخر، فإنه لا يسمى تقليدا، كما يقال: أخذ الشافعي بمذهب مالك في كذا، وأخذ أحمد بمذهب الشافعي في كذا))[٢].

حكم التقليد

عرفنا فيما سبق بأن حكم التقليد الجواز من حيث **الجملة** عند جماهير العلماء، ونقلنا في ذلك نص كلام ابن تيمية، وذلك ما تفيده عباراتهم أخذا من قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ (النحل ٤٣)، وقوله ﷺ: (هلا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال)[٣].

---

(١)انظر: تيسير التحرير ٤/٢٤٢

(٢)شرح الكوكب المنير ٤/٥٢٩-٥٣٠

(٣)حديث ابن عباس، أخرجه أبو داود-كتاب الطهارة-باب في المجروح يتيمم-حديث (٣٣٦)، وابن

ولهذا قال ابن عبد البر رحمه الله: ((ولم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المرادون بقول الله عز وجل: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ (النحل٤٣)، وأجمعوا على أن الأعمى لابد له من تقليد غيره ممن يثق بميزه بالقبلة إذا أشكلت عليه، فكذلك من لا علم له ولا بصر، بمعنى ما يدين به، لابد له من تقليد عالمه))[١].

وأما في مقام **التفصيل** فيختلف حكم التقليد عند الأصوليين بحسب (المقلَّد فيه)، أي: ما يجري فيه التقليد، وهو بمثابة التفصيل لمجالات الاجتهاد التي يذكرها الأصوليون، وقد نقلت آنفا نص كلام الغزالي الذي أجمل فيه (المجتهَد فيه)[٢]، مما يعني -على سبيل الإجمال أيضا-أنه: حيث يسوغ الاجتهاد يسوغ التقليد، وبذلك يختلف حكم التقليد عندهم بحسب محله، فلم يعتبر أهل الأصول حكم التقليد واحدا في كل مجالات العلوم، ومواطن السؤال والاستفتاء، التي يلزم المكلف فيها العمل، بل هناك منها ما يحرمون فيه التقليد، وما يوجبونه أو يجيزونه؛ ولهذا سنقسم مجالات التقليد تفصيلا بحسب أحكامها إلى ما يلي:

أولا: الأحكام العقلية القطعية، وأصول العقيدة

المراد بهذا النوع من الأحكام ما يتعلق بوجود الله تعالى، ووحدانيته، والنبوة

ماجه-كتاب الطهارة-باب في المجروح تصيبه الجنابة-حديث (٥٧٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/٢٢٦-٢٢٧)-كتاب الطهارة-باب الجرح إذا كان في بعض جسده دون بعض، وصححه ابن خزيمة برقم (٢٧٣)، وابن حبان برقم (١٣٠٤)، والحاكم (١/١٦٥)، ووافقه الذهبي، وأخرجه عبدالرزاق برقم (٨٦٧)، وأحمد (١/٣٣٠)، والدارمي-كتاب الطهارة-باب المجروح تصيبه الجنابة-(١/١٩٢)

(١)جامع بيان العلم وفضله ٢/١١٥

(٢)راجع نص كلامه في ص[١١٨٧] أعلاه

والرسالة، وفي هذا النوع من المسائل يكاد يتفق الأصوليون على عدم جواز التقليد، ووجوب أن يتوصل كل مسلم بنفسه، عن طريق النظر والتأمل، إلى معرفة وجود الله وما يجب له من الصفات، ووجود رسله وصدق ما يخبرون به؛ لأن الله تعالى ذم في أكثر من آية الذي يقلدون آباءهم في هذه الأصول، كما قال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـًٔا وَلَا يَهۡتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ (البقرة ١٧٠)، ولما في الحديث: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾ (آل عمران ١٩٠) قال ﷺ: (ويل لمن قرأهن ولم يتدبرهن، ويل له، ويل له)[(١)].

قال الشوكاني: «اختلفوا في المسائل العقلية، وهي المتعلقة بوجود الباريء وصفاته، هل يجوز التقليد فيها أم لا؟...وذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في "شرح الترتيب" عن إجماع أهل العلم من أهل الحق، وغيرهم من الطوائف، قال أبو الحسين بن القطان[(٢)]: لا نعلم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد، وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء، وقال إمام الحرمين في "الشامل" لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة»[(٣)].

---

(١)حديث عائشة، أخرجه ابن حبان في صحيحه-كتاب الرقائق-باب التوبة-حديث (٦٢٠)، والهيثمي في موارد الظمآن (صـ١٣٩) حديث (٥٢٣) كلاهما بإسناد واحد قال عنه الأرنأؤوط في تحقيق الإحسان (٣٨٧/٢) : "إسناده صحيح على شرط مسلم"

(٢)أحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسن، ابن القطان البغدادي، من كبراء الشافعيين، درّس ببغداد وأخذ عنه العلماء، وهو آخر أصحاب ابن سريج وفاة، توفي سنة ٣٥٩هـ . انظر : طبقات ابن قاضي شهبة ٩٧/١ – البداية والنهاية : ٢٢٨/١١

(٣)إرشاد الفحول ص٤٤٣

وحكى الرازي وابن السمعاني عن كثير من الفقهاء الجواز[١]، ولم يحكه أكثر الأصوليين إلا عن عبيد الله العنبري[٢] [٣]، بل قد جزم إمام الحرمين أنه لم يؤثر خلاف في ذلك إلا عنه[٤].

وقال ابن النجار: ((قال ابن مفلح: أجازه بعض الشافعية؛ لإجماع السلف على قبول الشهادتين، من غير أن يقال لقائلهما: هل نظرت؟ وسمعه ابن عقيل من أبي القاسم بن التبان المعتزلي[٥]، وأنه يكفي بطريق فاسد .... وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر إلى أن حجج العقول باطلة، والنظر حرام، والتقليد واجب))[٦].

وأما الحنابلة الذي نسب إليهم إمام الحرمين مخالفة الجمهور في هذه المسألة فكتبهم تنطق بوضوح بخطأ هذه النسبة عنهم؛ فالقاضي أبو يعلى يقول: ((.. فما لا يسوغ فيه التقليد:

---

(١)انظر: المحصول ٥٣٩/٢، قواطع الأدلة ٣٤٦/٢

(٢)عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري التميمي، القاضي، قال ابن سعد: ولي قضاء البصرة وكان ثقة محموداً عاقلاً من الرجال .أ.هـ قال ابن حبان: من سادات أهل البصرة فقهاً وعلماً. توفي بالبصرة سنة ١٦٨هـ. انظر: تهذيب الكمال (٢٣/١٩) - تهذيب التهذيب (٨/٤) - الأعلام للزركلي (١٩٢/٤)

(٣)انظر: المسودة ص٤٥٧، شرح اللمع ١٠٠٧/٢، الإحكام للآمدي ٤٤٦/٢، بيان المختصر لابن الحاجب ٣٥٢/٣، فواتح الرحموت ٤٠١/٢

(٤)انظر: البرهان ٨٦٠/٢

(٥)هو صاحب أبي الحسين البصري شيخ المعتزلة، وهو أحد شيوخ ابن عقيل الحنبلي الذين أخذ علم الكلام عنهم. نظر: العبر (٢٩/٤) - معرفة القراء الكبار (٣٨٠/١) - ذيل طبقات الحنابلة (١٤٢/١)

(٦)شرح الكوكب المنير ٥٣٤/٤-٥٣٦

معرفة الله تعالى، وأنه واحد، ومعرفة صحة الرسالة»[١]، وكذا قال أبو الخطاب ونسبه إلى عامة العلماء[٢].

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية قد نقل عن الإمام أحمد ما يفيد بأنه يذهب هذا المذهب، معتبرا إياه قاعدة كلية فيما لا يسوغ فيه التقليد، وسماه بالمسائل (القطعية)، حيث قال: «قال أحمد إنه لا يجوز التقليد فيما يطلب فيه الجزم، ولا يثبت إلا بدليل قطعي، ويجوز التقليد فيما يطلب فيه الظن، وإثباته بدليل ظني، ولا اجتهاد في القطعي، ويلزم شرعا كل مسلم مكلف قادر معرفة الله بصفاته، التي تليق به، والإيمان بما صح عن الله ورسوله ﷺ، مع التنزيه عن التشبيه والتجسيم والتكييف والتمثيل والتفسير والتأويل والتعطيل وكل نقص، وهي أول واجب لنفسه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا»[٣].

وهذه المسائل التي سماها ابن تيمية بالقطعية، اعتبارا لطريق ثبوتها القطعي، هي ما يسميه -كما عرفنا- بعض الأصوليين (مسائل الأصول الاعتقادية)، بناء على كونها أساس قيام الدين وبقائه، كما يسميها بعضهم (مسائل عقليه) لاعتمادها على العقل في الإثبات؛ وإلى المسميين أشار الأصفهاني[٤] في شرحه لمختصر ابن الحاجب عندما ذكر المسألة بقوله:

---

(١)العدة ١٢١٧/٤

(٢)انظر: التمهيد ٣٩٦/٤

(٣)المسودة ص٤٥٨

(٤)محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلماني، أبو عبدالله، شمس الدين الأصفهاني، قاض من فقهاء الشافعية بأصبهان، ولد وتعلم بها، وكان والده نائب السلطنة، ولما استولى العدو على أصبهان رحل إلى بغداد ثم إلى الروم، ودخل الشام بعد سنة ٦٥٠هـ فولي قضاء منبج ثم توجه إلى مصر وولي قضاء قوص فقضاء الكرك، واستقر آخر أمره في القاهرة مدرساً، شرح المحصول للفخر الرازي شرحاً حافلاً، توفي بالقاهرة سنة ٦٨٨هـ . انظر: طبقات السبكي (١٠٠/٨)-فوات الوفيات(٣٨/٤) - الأعلام للزركلي (٨٧/٧)

«اختلفوا في جواز التقليد في العقليات، أي في المسائل الأصولية المتعلقة بالاعتقاد، كوجود الباري وصفاته»[(١)].

وبهذا يظهر بناء جماهير العلماء منعهم التقليد في هذا النوع من الأحكام على أسس ثلاثة: أنها أصول اعتقادية، وأنها قطعية، وأنها عقلية، وكل واحد من هذه الأسس يصلح سببا لامتناع التقليد، كما عرفنا، فكيف بها مجتمعة؛ ولهذا كان الأقوى منع التقليد فيما كان من قبيل هذه الأحكام، والله أعلم.

ثانيا: الأحكام الشرعية الضرورية

والمراد بهذه الأحكام ما ثبت بطريق قطعي من السمعيات، كالتواتر والاستفاضة، بحيث لا تخفى على أحد اضطرارا، كوجوب الصلوات الخمس، وبقية أركان الإسلام الخمسة، وتحريم الزنا والخمر والربا، ونحوها من الأحكام المعروفة من دين الإسلام بالضرورة.

وفي هذا النوع من الأحكام يتفق الأصوليون أو يكادون على عدم جواز التقليد، حتى حكى بعضهم الإجماع على ذلك، فقد قال أبو الخطاب: «وكذلك أصول العبادات كالصلوات الخمس وصيام رمضان وحج البيت والزكاة، فإن الناس أجمعوا أنه لا يسوغ فيه التقليد؛ لأنه ثبت بالتواتر، ونقلته الأمة خلفا عن سلف، فمعرفة العامي توافق معرفة العالم فيها، كما تتفق معرفة الجميع فيما يحصل بأخبار التواتر من البلدان النائية والقرون الماضية»[(٢)].

ويعد من هذا النوع -على الصحيح- حتى ما ثبت بغير طريق التواتر، مما استفاض واشتهر من أحكام الدين، ودلت عليه قواعده الكلية، ومبادئه العامة كتحريم اللواط؛ ولهذا يقول أبو إسحاق الشيرازي: «ضرب-من الأحكام الشرعية- يعلم من دين الله تعالى

---

(١)بيان المختصر ٣/٣٥٢

(٢)التمهيد ٤/٣٩٨

ضرورة، مثل: وجوب الصلوات الخمس في اليوم والليلة، والزكاة وصوم شهر رمضان والحج، وتحريم الخمر والزنا واللواط، وما أشبه ذلك مما يثبت بخبر الواحد، فهذا وأمثاله لا يجوز التقليد فيه؛ لأن الناس كلهم مشتركون في إدراكه والعلم به، فلا وجه للتقليد فيه»[١].

وذكر ابن النجار المسألة جازما بمذهب الجماهير، ومشيرا إلى بعض الأقوال الواردة فيها مع ضعفها، فقال: «ويحرم التقليد أيضا في أركان الإسلام الخمس، ونحوها مما تواتر واشتهر، قال ابن مفلح: لا يجوز للعامي التقليد في أركان الإسلام ونحوها مما تواتر واشتهر، ذكره القاضي، وذكره أبو الخطاب وابن عقيل إجماعا، لتساوي الناس في طريقها، وإلا لزمه ما ساغ فيه اجتهاد أولا، عندنا وعند الشافعية والأكثر، ومنعه قوم من المعتزلة البغداديين، ما لم تتبين له صحة اجتهاده بدليله، وذكره ابن برهان عن الجبائي، وعنه كقولنا، ومنعه أبو علي الشافعي[٢] ما لا يسوغ فيه اجتهاد، وبعضهم في المسائل الظاهرة، واختار الآمدي لزومه في الجميع، وذكره عن محققي الأصوليين»[٣].

ثالثا: الأحكام الشرعية الظنية، والفروع الفقهية

المراد بالأحكام في هذا القسم، الأحكام الشرعية التي ثبتت بالسمع بطريق ظنية، أو قطعية غير مشتهرة اشتهارا مستفيضا، ولا ثابتة ضرورة كشأن القسم السابق، ويمثلون لها بالمعاملات والمناكحات ومسائل الجنايات ونحوها.

---

(١)شرح اللمع ١٠٠٩/٢

(٢)الحسن بن عبدالرحمن بن الحسن، أبو علي، المكي، الشافعي، الحناط، من أهل مكة، وكان من الثقات المكثرين، سمي بالشافعي لأن أباه كان يدرس الحديث وكان في الحلقة رجل يسمى الحسن بن عبدالرحمن المالكي فكتب لنفسه الشافعي ليقع الفرق بينهما فثبت عليه هذا النسب، توفي في ذي القعدة سنة ٤٧٢هـ. نظر: الأنساب (٣٨١/٣)–السير (٣٨٤/١٨)–شذرات الذهب (٣٤٢/٣)

(٣)شرح الكوكب المنير ٥٣٨/٤–٥٣٩، وانظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٥٠٠/٥، التمهيد لأبي الخطاب ٣٩٨/٤، الإحكام للآمدي ٤٥٠/٢، المسودة ص٤٦٠

وفي هذا النوع أيضا اتفق الأصوليون على جواز التقليد لمن لم يكن مجتهدا، بل يوجبون ذلك على من كان محتاجا إليه، بحيث لا يمكنه معرفة الحكم إلا بواسطة مفتٍ أو عالم يستفتيه ويتبع فتواه، قال القاضي أبو يعلى: «وأما ما يسوغ فيه التقليد، فهذه المسائل التي هي فروع الدين، كالنكاح، والبيوع، والطلاق، والعتق، والتدبير والكتابة، وسجود السهو، فالناس فيه على ضربين: عالم، وعامي، فالعامي له أن يقلد أهل العلم، ويعمل بفتواهم، لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل ٤٣)، وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة١٢٢)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ (النساء ٨٣)؛ ولأنه لا خلاف أن طلب الفقه من فروض الكفايات، فلو كلف الكل لكان من فرائض الأعيان، ولأن كل أحد لا يتمكن من أن يعرف ذلك؛ لأنه يتشاغل عن عمارة الدنيا بالزرع والمعاش والكسب به، فلما كان فيه قطع لعمارة الدنيا لم يكن واجبا»[١]، وقال في شرح مختصر ابن الحاجب: «وغير المجتهد يلزمه التقليد في الفروع، وإن كان عالما بغير ما تقلد فيه»[٢]، وقال ابن الهمام: «غير المجتهد المطلق يلزمه عند الجمهور التقليد، وإن كان مجتهدا في بعض مسائل الفقه أو بعض العلوم»[٣].

وقد حكى الإجماع على جواز التقليد للعامي في هذا النوع من الأحكام، ابن قدامة حيث قال: «وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعا»[٤]، ونسبه أبو الخطاب لأكثر العلماء،

---

(١)العدة ٤/٤٤٩-٤٥٠

(٢)بيان المختصر ٣/٣٥٨

(٣)تيسير التحرير ٤/٢٤٦

(٤)روضة الناظر مع شرحها ٢/٤٥١

ونسب خلافه لبعض المعتزلة البغداديين[١]، وجزم الآمدي بنسبته للمحققين من أهل الأصول[٢]، ونسبه القرافي للجمهور، ووصف خلافه بالشذوذ[٣].

وكأن ابن قدامة لم يعتبر هذا الخلاف؛ ولهذا أشار إليه بعد حكايته الإجماع، وبين وجه بطلانه فقال: ((وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضا، وهو باطل بإجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم))[٤].

ولم يفرق الجمهور في هذه الفروع التي يجوز فيها التقليد بين ما يسوغ فيه الاجتهاد وما لا يسوغ فيه؛ ولهذا ردوا ما يروى عن بعض المعتزلة في ذلك، وهو المذهب الذي يحكى عن الجبائي المعتزلي[٥]، فقال عبد الحليم ابن تيمية: ((فأما الفروع التي ليست متواترة ظاهرة؛ فيسوغ التقليد فيها، وان كان فيها ما لا يسوغ فيه الاجتهاد؛ لإجماع غير مشهور، أو نص يعرفه الخاصة، مثل وجوب الشفعة وحمل العاقلة دية الخطأ، وكون الطواف والوقوف ركنين في الحج، وتفاصيل نصب الزكاة وفرائضها، وقطع اليمنى من يد السارق، وتنجس الدهن بموت الفأرة، إلى غير ذلك من أحكام مجمع عليها، لا تعد ولا تحصى مجمع عليها، لا يسوغ فيها الاجتهاد والاختلاف، ومع هذا فهي غير ظاهرة ظهور أصول الشرائع، فيسوغ فيها التقليد؛ لأن تكليف العامي معرفة الفرق بين مسائل الإجماع والاختلاف، يضاهي تكليفه درك حكم حوادثه بالدليل؛ ولهذا يكفر جاحد الأحكام الظاهرة المجمع عليها -وإن كان

---

(١)انظر: التمهيد ٤/٣٩٩

(٢)انظر: الإحكام ٢/٤٥٠

(٣)انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠

(٤)روضة الناظر مع شرحها ٢/٤٥١

(٥)انظر: شرح اللمع ٢/١٠١٠

عاميا- دون الخفية، فما فرق بينهما في التكفير، فرق في التقليد))[1].

وبهذا ندرك أن صحة مقولة: ما ساغ فيه الاجتهاد ساغ فيه التقليد، إنما هي -كما ذكرنا- على سبيل الإجمال فقط، وأما في التفصيل فثم مسائل يسوغ فيها التقليد، وإن لم يكن الاجتهاد فيها سائغا؛ لانفكاك جهة التقليد عن جهة التقليد في بعض الصور، حيث مناط التقليد خفاء الحكم، ومناط الاجتهاد وضوح الدليل وقوته، وهما أمران نسبيان غير مطردان، فقد يكون الدليل قويا عند شخص ضعيفا عند آخر، فقد يقوى الدليل بالنسبة للمجتهد فلا يسوغ له الاجتهاد في مسألة، بينما يخفى على المقلد فيجوز له التقليد، وقد يتلازمان بقوة وشدة الظهور، وذلك يكون في حالة التواتر والاستفاضة، والضرورة العقلية، وفي هذه الحالة فقط يتلازم مجال الاجتهاد مع مجال التقليد، والله أعلم.

(١) المسودة ص٤٦٠

المبحث الثاني: قواعد الاجتهاد والتقليد

المطلب الأول: قواعد الاجتهاد

القاعدة الثانية والثلاثون

لا ينقض الاجتهاد بمثله[1]

شرح القاعدة

هذه قاعدة كبرى من قواعد الاجتهاد، وأهميتها تنبع أساسا من ارتباطها بعلمي أصول الفقه وقواعد الفقه في وقت واحد؛ ولهذا جاء اهتمام العلماء بها في المجالين واسعا وكبيرا، وفي ميدان أصول الفقه على وجه الخصوص تأتي أهميتها في ما تقدمه من تحديد لدور الاجتهاد كعمل أصولي بالغ الحيوية، بما يمثله من محصلة نهائية للعملية الأصولية برمتها، والقاعدة تعطي إجابة مهمة على قضية حساسة في هذا الميدان، وهي دور المجتهد، وأثر الاجتهاد التطبيقي، وقوته الإجرائية في المجال الفقهي وغير الفقهي على حد سواء.

وهذا يعني أن هذه القاعدة تحدد ميدان عمل المجتهد، وحدود سلطته، ومصدر هذه السلطة، ومدى الإلزام الذي تملكه قرارات الاجتهاد، وكل هذه -بلا شك- قضايا حيوية في الفقه وأصوله نظرية وتطبيقا؛ ولهذا لم يأل الأصوليون والفقهاء جهدا في تناول كل أو بعض هذه القضايا، كل بحسب نظرته ورأيه؛ ولابن تيمية موقفه المتميز في هذا المجال كغيره من المجالات، وهذه القاعدة تمثيل موجز لهذا الرأي الذي يوافق فيه الشيخ جانبا من الفريقين.

ولهذا سنحاول إيفاء بحق الموضوع من الدراسة، تناول القاعدة من عدة محاور، تشمل موقف ابن تيمية وبقية الأصوليين بأسلوب يجمع بين الأصالة والعصرية -كمنهجنا في هذا البحث- حتى نتمكن -بإذن الله- من جلاء أبعاد هذه القضية البالغة الأهمية في دنيا الناس المعاصرة، بما تقدمه من حلول جوهرية لقضايا تمس حياتهم اليومية في كل مجالاتها الخاصة والعامة؛ حيث لا غنى لهم عن اجتهاد المجتهدين في تطبيقات أحكام الشرع على نوازلهم

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣٠/٨٥، ٧٩، ٤٠٧

ومشاكلهم المتجددة، إن على مستوى الفرد أو الجماعة؛ ولهذا سيأتي حديثنا حول القاعدة من خلال ما يلي:

مجال عمل المجتهد

تعتبر هذه القضية أهم قضية -فيما نحسب- من قضايا هذه القاعدة، إذ تقدم لنا ابتداء التصور الضروري للحكم الذي يمكن للمجتهد أن يتوصل إليه باجتهاده، ونوعية القرار الفقهي الذي يستطيع المفتي أن يتخذه بنظره في كليات الشرع وجزئياته؛ إذ لا شك أن النشاط الاجتهادي لابد أن يبقى -كشأن كل نشاط بشري- خاضعا للضوابط الإلهية التي تضمن له صدق المقدمات وصحة النتائج، والعقل البشري ذو قدرات محدودة ومعينة لا يمكن أن يعمل خارجها، وإلا أدى إلى اضطراب في المنهج وخطأ بالغ في التطبيق.

ومن هنا اعتنى أهل الأصول ببيان الميدان الذي يمكن للمجتهد أن يعمل فيه نظره، وأكدوا أنه لا يصح له عمل، ولا يمضي له حكم خارج هذا الإطار، وقد سبقت معنا الإشارة إلى الإطار العام الذي يضعه الأصوليون في هذا السبيل، ونقلنا قول الغزالي في هذا عندما ناقشنا هذا الموضوع في مستهل هذا الفصل[(١)].

وخلاصة ذلك: أن المجتهد لا دور له خارج نطاق المدركات العقلية والحسية، فلا يعمل في مجال الغيبيات، كما لا يعمل في مجال القطعيات التي حسمها الشرع، فالأول لا سبيل له إليه، والثاني لا اختيار له فيه، وبذلك يتمحور ميدان عمل المجتهد ونظره الاجتهادي في حدود الظنيات الشرعية، وكل ما له احتمال بدليل من أحكام الشرع، ويبقى دائرا مع الاحتمال الناشئ عن دليل، مما طريقه العقل والحس.

يقول الزركشي رحمه الله مبينا محل الاجتهاد: «هو كل حكم شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم ليس فيه دليل قطعي فخرج بالشرعي العقلي فالحق فيها واحد، والمراد بالعمل ما هو كسب للمكلف إقداما وإحجاما، وبالعلمي ما تضمنه علم الأصول من المظنونات التي يستند العمل إليها، وقولنا: ليس فيها دليل قاطع احترازا عما وجد فيه ذلك من الأحكام،

---

(١) راجع ص [١١٨٧]

فإنه إذا ظفر فيه بالدليل حرم الرجوع إلى الظن»[١].

وإذا كان هذا هو التصور الإجمالي لمجال الاجتهاد وفق النظر الأصولي العام، ففي مقام التفصيل نجد لابن تيمية نظرة أكثر اتساعا وعمقا، تعطينا بعدا معرفيا بالغ الأهمية في مجال التطبيق على هذه الجزئية المتعلقة بعمل المجتهد ودوره في ميدان التشريع العصري، ويمكن أن نصوغ هذه النظرة التيمية في العناصر التالية:

الاجتهاد نوع من أنواع التشريع

يعرف ابن تيمية الشريعة، فيضع مفهوما شاملا جامعا فيقول: «والتحقيق : أن الشريعة التي بعث الله بها محمدا ﷺ جامعة لمصالح الدنيا والآخرة ... لكن قد يغير أيضا لفظ الشريعة عند أكثر الناس؛ فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسم لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرع من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات»[٢].

ثم يقسم هذا الشرع إلى ثلاثة أقسام مبينا درجة الإلزام التي يتصف بها كل نوع، فيقول:

«ولفظ الشرع يقال في عرف الناس على ثلاثة معان:

"الشرع المنزل" وهو ما جاء به الرسول ﷺ، وهذا يجب اتباعه ومن خالفه وجبت عقوبته.

والثاني "الشرع المؤول" وهو آراء العلماء المجتهدين فيها كمذهب مالك ونحوه، فهذا يسوغ اتباعه ولا يجب ولا يحرم، وليس لأحد أن يلزم عموم الناس به ولا يمنع عموم الناس منه.

---

(١) البحر المحيط ٦/٢٢٧

(٢) المجموع ١٩/٣٠٨

والثالث "الشرع المبدل" وهو الكذب على الله ورسوله ﷺ أو على الناس بشهادات الزور ونحوها والظلم البين فمن قال إن هذا من شرع الله فقد كفر بلا نزاع» انتهى[١].

وبهذا نجد الشيخ يعتبر مجال الاجتهاد قسما من التشريع الإلهي ويسميه بالشرع المؤول، ويعتبره وسطا من حيث الإلزام بين الشرع المنزل الذي يجب التزامه مطلقا، والشرع المبدل الذي يحرم التزامه مطلقا، فيعتبره ملزما ولكن ليس على سبيل الإطلاق بل على سبيل الجواز، وهذا أهم ما يميز مجال الاجتهاد، وهو كونه جائز الاتباع وليس ملزما، كما سيأتي مفصلا في قاعدة تالية إن شاء الله.

ويؤكد نفس المعنى في موضع آخر مصرحا بتسمية القسم الثاني بما يسوغ فيه الاجتهاد، فيقول رحمه الله: «ثم هي (أي الشريعة) مستعملة في كلام الناس على ثلاثة أنحاء: شرع منزل، وهو: ما شرعه الله ورسوله ﷺ، وشرع متأول وهو: ما ساغ فيه الاجتهاد، وشرع مبدل وهو: ما كان من الكذب والفجور الذي يفعله المبطلون بظاهر من الشرع، أو البدع، أو الضلال الذي يضيفه الضالون إلى الشرع»[٢].

سمات مجال عمل المجتهد

مجال الاجتهاد عند ابن تيمية يتسم بسمات متعددة، منها:

السمة الأولى: الظن والاحتمال

أهم ما يميز مجال عمل المجتهد، هو اتصافه بالظنية وعدم القطعية، وذلك لأن القطعي محسوم أمره من قبل الشارع، فلا وجه للاجتهاد فيه بالنظر، سواء أدى الاجتهاد إلى ما يوافق الشرع أو إلى ما يخالفه، فالأول ثابت قبل الاجتهاد، والثاني لا عبرة به إذ الشرع هو المعتبر، ولابد أن يكون ما ينظر فيه المجتهد له وجه محتمل، ولو كان الاحتمال ضعيفا، وأما ما لا احتمال فيه فلا وجه للاجتهاد فيه لما سبق.

---

(١) المجموع ٣/٢٦٨

(٢) المجموع ١٩/٣٠٨

وهذه الاحتمالية في محل الاجتهاد هي ما يشير إليه الشيخ حين يقول: ((والاجتهاد في "تحقيق المناط" مما اتفق المسلمون عليه، ولا بد منه، كحكم ذوي عدل بالمثل في جزاء الصيد، وكالاستدلال على الكعبة عند الاشتباه، ونحو ذلك فلا يقطع به الإنسان؛ بل يجوز أن تكون القبلة في غير جهة اجتهاده، كما يجوز إذا حكم أن يكون قد قضي لأحدهما بشيء من حق الآخر، وأدلة الأحكام لا بد فيها من هذا؛ فإن دلالة العموم في الظواهر قد تكون محتملة للنقيض وكذلك خبر الواحد والقياس))(١).

وتأكيدا لهذا المعنى يقرر الشيخ أن كل ما ثبت في الدين بالضرورة، أو جاء بطريق قطعي فلا يسوغ الاجتهاد فيه، ويذم مخالفه، بخلاف ما ليس كذلك مما هو دون القطعيات والضرورات الشرعية، واضعا بذلك فرقا مهما في مجال الاجتهاد والنظر بين القطعي وغير القطعي من خلال عدة أمثلة، يقول رحمه الله: ((...هذا كسائر الأمور المعلومة بالاضطرار عند أهل العلم بسنة رسول الله ﷺ؛ وإن كان غيرهم يشك فيها أو ينفيها: كالأحاديث المتواترة عندهم في شفاعته وحوضه وخروج أهل الكبائر من النار، والأحاديث المتواترة عندهم: في الصفات والقدر والعلو والرؤية، وغير ذلك من الأصول التي اتفق عليها أهل العلم بسنته، كما تواترت عندهم عنه؛ وإن كان غيرهم لا يعلم ذلك، كما تواتر عند الخاصة - من أهل العلم عنه - الحكم بالشفعة، وتحليف المدعى عليه، ورجم الزاني المحصن، واعتبار النصاب في السرقة، وأمثال ذلك من الأحكام التي ينازعهم فيها بعض أهل البدع، ولهذا كان أئمة الإسلام متفقين على تبديع من خالف في مثل هذه الأصول؛ بخلاف من نازع في مسائل الاجتهاد التي لم تبلغ هذا المبلغ في تواتر السنن عنه: كالتنازع بينهم في الحكم بشاهد ويمين وفي القسامة والقرعة وغير ذلك من الأمور التي لم تبلغ هذا المبلغ))(٢).

وعلى هذا النحو يعتبر الشيخ ما تقرر في سنة النبي ﷺ، واستفاض عنه، لا يعتبر مجالا

---

(١)المجموع ١١١/١٣

(٢)المجموع ٤٢٥/٤

للاجتهاد بناء على ذات الأساس، كما يقول: ((فيجب البحث عما سنه رسول الله ﷺ، ولا ينبغي أن يوضع فيه حكم بالرأي، وإنما يكون اجتهاد الرأي فيما لم تمض به سنة عن رسول الله ﷺ، ولا يجوز أن يعمد إلى شيء مضت به سنة فيرد بالرأي والقياس))[١].

السمة الثانية: الدقة والخفاء

من أهم ما يتسم به مجال الاجتهاد عند ابن تيمية -حسب ما توصلت إليه- تميزه بالدقة والخفاء، بحيث لا يظهر لكل أحد، ويحتاج في إدراك محتواه إلى نظر ثاقب، ورأي حصيف، بخلاف الأمور غير الاجتهادية التي يعرفها أدنى من له نظر في علوم الشرع، بل لا تخفى على عوام المسلمين، فوجوب الصلاة مثلا أمر واضح يعرفه عن الإسلام غير المسلمين قبل المسلمين، بخلاف موضع القطع في السرقة مثلا، فلا يكاد يعرفه إلا أهل العلم، وأصحاب الاختصاص.

وهذه السمة هي ما أشار إليه الشيخ، وهو يقسم معاني القرآن والسنة إلى: خفي يسوغ فيه الاجتهاد، وجلي لا مجال للاجتهاد فيه، فيقول: ((قام كل من علماء الدين بما أنعم به عليه وعلى المسلمين - مقام أهل الفقه الذين فقهوا معاني القرآن والحديث - بدفع ما وقع في ذلك من الخطأ في القديم والحديث، وكان من ذلك الظاهر الجلي: الذي لا يسوغ عنه العدول ؛ ومنه الخفي: الذي يسوغ فيه الاجتهاد للعلماء العدول))[٢].

وعلى هذا الأساس يقسم ابن تيمية علوم الشريعة إلى دقيق وجليل، عوضا عن التقسيم المشهور إلى أصول وفروع، ويعتبر الجليل من أحكام الشرع سواء منه ما هو متعلق بالأمور الخبرية والاعتقادات، أو ما هو متعلق بالعمليات، إما دقيق لا يعرفه إلا الخاصة ويسوغ فيه الاجتهاد ويغتفر فيه التنازع، أو جليل عظيم يعرفه كل أحد فلا يسوغ فيه الاجتهاد، وبذلك يعتبر الاجتهاد سائغا في كلا النوعين الأحكام الخبرية القولية، والعملية، الأصول والفروع بحسب الاصطلاح الأصولي، متى ما كان أي منهما دقيقا غير جلي، وهذا

---

(١) المجموع ٢٢/٥٩٦

(٢) المجموع ١/٧

بخلاف ما درج عليه الاصطلاح الأصولي من اعتبار الأصول أو الخبريات ليست مجالا للاجتهاد، وهذا ما يشرحه، فيقول:

«مسائل الدق في الأصول لا يكاد يتفق عليها طائفة؛ إذ لو كان كذلك لما تنازع في بعضها السلف من الصحابة والتابعين، وقد ينكر الشيء في حال دون حال، وعلى شخص دون شخص، وأصل هذا ما قد ذكرته في غير هذا الموضع: أن المسائل الخبرية قد يكون بمنزلة المسائل العملية؛ وإن سميت تلك "مسائل أصول " وهذه "مسائل فروع" فإن هذه تسمية محدثة، قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين؛ وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب؛ لا سيما إذا تكلموا في مسائل التصويب والتخطئة، وأما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية، فعندهم أن الأعمال أهم وآكد من مسائل الأقوال المتنازع فيها؛ فإن الفقهاء كلامهم إنما هو فيها، وكثيرا ما يكرهون الكلام في كل مسألة ليس فيها عمل، كما يقوله مالك وغيره من أهل المدينة، بل الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين "مسائل أصول"، والدقيق "مسائل فروع "، فالعلم بوجوب الواجبات كمباني الإسلام الخمس، وتحريم المحرمات الظاهرة المتواترة، كالعلم بأن الله على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم، وأنه سميع بصير، وأن القرآن كلام الله، ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة؛ ولهذا من جحد تلك الأحكام العملية المجمع عليها كفر، كما أن من جحد هذه كفر، وقد يكون الإقرار بالأحكام العملية أوجب من الإقرار بالقضايا القولية؛ بل هذا هو الغالب؛ فإن القضايا القولية يكفي فيها الإقرار بالجمل؛ وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والإيمان بالقدر خيره وشره، وأما الأعمال الواجبة: فلا بد من معرفتها على التفصيل؛ لأن العمل بها لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصلة؛ ولهذا تقر الأمة من يفصلها على الإطلاق وهم الفقهاء؛ وإن كان قد ينكر على من يتكلم في تفصيل الجمل القولية؛ للحاجة الداعية إلى تفصيل الأعمال الواجبة، وعدم الحاجة إلى تفصيل الجمل التي وجب الإيمان بها مجملة، وقولنا: إنها قد تكون بمنزلتها يتضمن أشياء: منها: أنها تنقسم إلى قطعي وظني، ومنها: أن المصيب وإن كان واحدا؛ فالمخطئ قد يكون معفوا عنه، وقد يكون مذنبا، وقد يكون فاسقا، وقد يكون كالمخطئ في الأحكام العملية سواء؛ لكن تلك لكثرة فروعها والحاجة إلى تفريعها اطمأنت

القلوب بوقوع التنازع فيها والاختلاف بخلاف هذه ؛ لأن الاختلاف هو مفسدة لا يحتمل إلا لدرء ما هو أشد منه ؛ فلما دعت الحاجة إلى تفريع الأعمال وكثرة فروعها، وذلك مستلزم لوقوع النزاع اطمأنت القلوب فيها إلى النزاع ؛ بخلاف الأمور الخبرية ؛ فإن الاتفاق قد وقع فيها على الجمل ؛ فإذا فصلت بلا نزاع فحسن ؛ وإن وقع التنازع في تفصيلها فهو مفسدة من غير حاجة داعية إلى ذلك ؛ ولهذا ذم أهل الأهواء والخصومات وذم أهل الجدل في ذلك والخصومة فيه ؛ لأنه شر وفساد من غير حاجة داعية إليه ؛ لكن هذا القدر لا يمنع تفصيلها ومعرفة دقها وجلها»[١].

الاجتهاد والإجماع

يرتبط الاجتهاد والإجماع ارتباط الأصل بالفرع، أو الغصن بالشجرة، فالاجتهاد هو رافد الإجماع الأول، والمجتهد واحد من أهل الإجماع، فالإجماع عبارة عن اتفاق المجتهدين على حكم شرعي، كما هو معروف[٢]، ولهذا كان التداخل بين المسميين يحتم التوقف عندهما لبيان حقيقة العلاقة القائمة بينهما، وطبيعة الرابطة التي تربطهما ؛ لا سيما وقد كانت دعوى الإجماع، أو ادعاء خرق الإجماع من معوقات الاجتهاد، خاصة في الأزمنة المتأخرة ؛ وابن تيمية يعد ممن عانى كثيرا من هذه المشكلة، الأمر الذي جعله يتخذ موقفا واضحا من هذه المسألة.

يقسم ابن تيمية الإجماع -كما عرفنا- إلى قطعي وظني، ويعتبر القطعي هو إجماع الصحابة والقرون المفضلة، حيث لا سبيل إلى القطع بمعرفة أقوال كل المجتهدين إلا في ذلك العصر الذي لا يزال المسلمون محدودون في الزمان والمكان، وأما في العصور التالية فلم يعد بالإمكان نظرا لكثرة المسلمين وانتشارهم في الأقطار التأكد من كل الأقوال والآراء الاجتهادية، الأمر الذي يجعل القطع بموجب الإجماع متعذرا، فيبقى الإجماع حينئذ في إطار

---

(١)المجموع ٦/٥٦-٥٨

(٢)راجع تعريف الإجماع فيما سبق ص [٣٣٥]

الظنية.

ومن هنا كان الحكم بمخالفة قول المجتهد للإجماع أو عدم مخالفته له -وهي أهم قضايا ارتباط أحدهما بالآخر- يتحدد وفق رأي ابن تيمية بناء على أمرين:

الأول: قطعية الإجماع أو ظنيته

ففي الأولى يعتبر المخالف خارقا للإجماع بخلاف الثانية، وهذا ما يتناوله الشيخ حين يشرح أهمية مذاهب أهل القرون الفاضلة، وقيمة إجماعهم، وحرمة مخالفة ذلك النوع من الإجماع، وبناء عليه يحكم ببطلان قول كل مجتهد خالف ما ثبت من ذلك الإجماع، حتى لو ادعي وجود خلاف طارئ بعد ذلك الإجماع، وفي المقابل لا تعتبر دعوى الإجماع أو عدمه بدون تحقق ولا دراسة مستفيضة، مما يبعث على الحكم بخطأ القول الاجتهادي أو صوابه، خاصة إذا كانت هذه الدعوى خارج قرون التفضيل المذكورة، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول رحمه الله:

«فمن اتبع السابقين الأولين كان منهم، وهم خير الناس بعد الأنبياء؛ فإن أمة محمد ﷺ خير أمة أخرجت للناس، وأولئك خير أمة محمد ﷺ، كما ثبت في الصحاح من غير وجه أن النبي ﷺ قال: (خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)(١)؛ ولهذا كان معرفة أقوالهم في العلم والدين وأعمالهم، خيرا وأنفع من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم، في جميع علوم الدين وأعماله، كالتفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والأخلاق والجهاد وغير ذلك؛ فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة؛ فالاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين، خير وأنفع من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم، وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوما، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم، فيمكن طلب الحق في بعض أقاويلهم، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه، قال تعالى:

---

(١) سبق تخريجه في ص[٨٣]

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ (النساء ٥٩)، وأما المتأخرون الذين لم يتحروا متابعتهم وسلوك سبيلهم، ولا لهم خبرة بأقوالهم وأفعالهم، بل هم في كثير مما يتكلمون به في العلم ويعملون به، لا يعرفون طريق الصحابة والتابعين في ذلك، من أهل الكلام والرأي والزهد والتصوف، فهؤلاء تجد عمدتهم في كثير من الأمور المهمة في الدين، إنما هو عما يظنونه من الإجماع، وهم لا يعرفون في ذلك أقوال السلف ألبتة، أو عرفوا بعضها ولم يعرفوا سائرها، فتارة يحكون الإجماع ولا يعلمون إلا قولهم، وقول من ينازعهم من الطوائف المتأخرين؛ طائفة أو طائفتين أو ثلاث، وتارة عرفوا أقوال بعض السلف، ، والأول كثير في "مسائل أصول الدين وفروعه" كما تجد كتب أهل الكلام مشحونة بذلك، يحكون إجماعا ونزاعا ولا يعرفون ما قال السلف في ذلك ألبتة؛ بل قد يكون قول السلف خارجا عن أقوالهم، كما تجد ذلك في مسائل أقوال الله وأفعاله وصفاته؛ مثل مسألة القرآن والرؤية والقدر وغير ذلك، وهم إذا ذكروا إجماع المسلمين لم يكن لهم علم بهذا الإجماع؛ فإنه لو أمكن العلم بإجماع المسلمين لم يكن هؤلاء من أهل العلم به؛ لعدم علمهم بأقوال السلف فكيف إذا كان المسلمون يتعذر القطع بإجماعهم في مسائل النزاع، بخلاف السلف فإنه يمكن العلم بإجماعهم كثيرا، وإذا ذكروا نزاع المتأخرين، لم يكن بمجرد ذلك أن يجعل هذه من مسائل الاجتهاد، التي يكون كل قول من تلك الأقوال سائغا لم يخالف إجماعا؛ لأن كثيرا من أصول المتأخرين محدث مبتدع في الإسلام، مسبوق بإجماع السلف على خلافه، والنزاع الحادث بعد إجماع السلف خطأ قطعا، كخلاف الخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة، ممن قد اشتهرت لهم أقوال خالفوا فيها النصوص المستفيضة المعلومة وإجماع الصحابة، بخلاف ما يعرف من نزاع السلف فإنه لا يمكن أن يقال: إنه خلاف الإجماع وإنما يرد بالنص))[١] .

---

(١) المجموع ١٣/٢٤-٢٦

الثاني: وجود نص مع المجتهد

فمتى وجد النص لم يعد الآخذ به خارقا للإجماع، وإن انفرد عن الأكثر، بل لا يعد ما يخالف النص إجماعا، فليس ثمة إجماع صحيح إلا ومعه نص صريح يستند إليه، فلا يعقل أن يخالف مجتهد الإجماع الصحيح، ويكون معه نص، إلا إذا كان النص الذي يقوم عليه ذلك الإجماع محفوظا، وأما بقاء الإجماع وضياع النص الذي يستند إليه فلا يمكن حدوثه، وهذا ما يشرحه الشيخ حين يقول:

«فهكذا مشاقة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين ومن شاقه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا ظاهر ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضا؛ فإنه قد جعل له مدخلا في الوعيد فدل على أنه وصف مؤثر في الذم فمن خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعا، والآية توجب ذم ذلك، وإذا قيل: هي إنما ذمته مع مشاقة الرسول ﷺ، قلنا: لأنهما متلازمان؛ وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصا عن الرسول ﷺ، فالمخالف لهم مخالف للرسول ﷺ، كما أن المخالف للرسول ﷺ مخالف لله، ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول ﷺ؛ وهذا هو الصواب، فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ﷺ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص، وهو دليل ثان مع النص، كالأمثال المضروبة في القرآن، وكذلك الإجماع دليل آخر، كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها؛ فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول ﷺ أخذ؛ فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه، ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص، وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص كالمضاربة، وليس كذلك بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قريش؛ فإن الأغلب كان عليهم التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال، ورسول الله ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة، كما سافر بمال خديجة، والعير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره، فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله ﷺ، وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة، ولم ينه عن ذلك والسنة:

قوله وفعله وإقراره، فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة، والأثر المشهور فيها عن عمر الذي رواه مالك في الموطأ، ويعتمد عليه الفقهاء لما أرسل أبو موسى بمال أقرضه لابنيه واتجرا فيه وربحا، وطلب عمر أن يأخذ الربح كله للمسلمين؛ لكونه خصهما بذلك دون سائر الجيش، فقال له أحدهما: لو خسر المال كان علينا فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان؟ فقال له بعض الصحابة: اجعله مضاربا، فجعله مضاربة، وإنما قال ذلك لأن المضاربة كانت معروفة بينهم، والعهد بالرسول ﷺ قريب، لم يحدث بعده؛ فعلم أنها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول ﷺ، كما كانت الفلاحة وغيرها من الصناعات كالخياطة والجزارة، وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها، قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصا؛ فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النص عند غيرهم، وابن جرير وطائفة يقولون: لا ينعقد الإجماع إلا عن نص نقلوه عن الرسول ﷺ، مع قولهم بصحة القياس، ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى، كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع؛ فوجدناها كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة، كما أنه قد يحتج بقياس وفيها إجماع لم يعلمه؛ فيوافق الإجماع، وكما يكون في المسألة نص خاص، وقد استدل فيها بعضهم بعموم، كاستدلال ابن مسعود وغيره بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق ٤)، وقال ابن مسعود: سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى، أي: بعد البقرة؛ وقوله: ﴿أَجَلُهُن أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، يقتضي انحصار الأجل في ذلك، فلو أوجب عليها أن تعد بأبعد الأجلين؛ لم يكن أجلها أن تضع حملها، وعلي وابن عباس وغيرهما أدخلوها في عموم الآيتين، وجاء النص الخاص في قصة سبيعة الأسلمية[١] بما يوافق قول ابن مسعود، وكذلك لما تنازعوا في المفوضة إذا مات زوجها: هل

---

(١)سبيعة بنت الحارث الأسلمية، كانت امرأة سعد بن خولة فتوفى عنها بمكة، روى عنها عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال (من استطاع منكم أن يموت في المدينة فليمت). انظر: الإصابة (١٨٥٩/٤) – الاستيعاب (١٠٣/٨)

لها مهر المثل؟ أفتى ابن مسعود فيها برأيه: أن لها مهر المثل، ثم رووا حديث بروع بنت واشق[1] بما يوافق ذلك، وقد خالفه علي وزيد وغيرهما فقالوا: لا مهر لها، فثبت أن بعض المجتهدين قد يفتي بعموم أو قياس، ويكون في الحادثة نص خاص لم يعلمه فيوافقه، ولا يعلم مسألة واحدة اتفقوا على إنه لا نص فيها؛ بل عامة ما تنازعوا فيه كان بعضهم يحتج فيه بالنصوص، أولئك احتجوا بنص كالمتوفى عنها الحامل، وهؤلاء احتجوا بشمول الآيتين لها، والآخرين قالوا: إنما يدخل في آية الحمل فقط، وأن آية الشهور في غير الحامل، كما أن آية القروء في غير الحامل، وكذلك لما تنازعوا في الحرام احتج من جعله يمينا بقوله: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝ قَدۡ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمۡ تَحِلَّةَ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾ (التحريم١-٢)، وكذلك لما تنازعوا في المبتوتة: هل لها نفقة أو سكنى؟ احتج هؤلاء بحديث فاطمة، وبأن السكنى التي في القرآن للرجعية، وأولئك قالوا: بل هي لهما، ودلالات النصوص قد تكون خفية، فخص الله بفهمهن بعض الناس، كما قال علي: إلا فهما يؤتيه الله عبدا في كتابه، وقد يكون النص بينا، ويذهل المجتهد عنه، كتيمم الجنب؛ فإنه بين في القرآن، في آيتين، ولما احتج أبو موسى على ابن مسعود بذلك قال: الحاضر: ما درى عبد الله ما يقول، إلا أنه قال: لو أرخصنا لهم في هذا لأوشك أحدهم إذا وجد المرء البرد أن يتيمم، وقد قال ابن عباس وفاطمة بنت قيس[2] وجابر: إن المطلقة في القرآن هي الرجعية،

(١) سبق تخريجه في ص[٣٨٩]

(٢)فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس، يقال إنها كانت أكبر منه بعشر سنين، وكانت من المهاجرات الأول، وكانت ذا جمال وعقل، وكانت عند أبي بكر بن حفص المخزومي فطلقها، فتزوجت بعده أسامة بن زيد، وهي التي روت قصة الجساسة بطولها فانفردت بها مطولة، وفي بيتها اجتمع أهل الشورى عند مقتل عمر بن الخطاب. انظر : الاستيعاب (١٩٠١/٤) – الإصابة (١٦٥/٨)

بدليل قوله: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا ۝﴾ (الطلاق ١)، وأي أمر يحدثه بعد الثلاثة؟ وقد احتج طائفة على وجوب العمرة بقوله: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة ١٩٦)، واحتج بهذه الآية من منع الفسخ، وآخرون يقولون: إنما أمر بالإتمام فقط، وكذلك أمر الشارع أن يتم، وكذلك في الفسخ قالوا: من فسخ العمرة إلى غير حج فلم يتمها، أما إذا فسخها ليحج من عامه فهذا قد أتى بما تم مما شرع فيه؛ فإنه شرع في حج مجرد فأتى بعمرة في الحج ،ولو لم يكن هذا إتماما لما أمر به النبي ﷺ أصحابه عام حجة الوداع، وتنازعوا في الذي بيده عقدة النكاح وفي قوله: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (النساء ٤٣)، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع استقصائه، وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يستدل فيها بنص جلي ولا خفي فهذا ما لا أعرفه، والجد لما قال أكثرهم: إنه أب استدلوا على ذلك بالقرآن بقوله : ﴿كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ﴾ (الأعراف ٢٧) وقال ابن عباس : لو كانت الجن تظن أن الإنس تسمي أبا الأب جدا لما قالت : ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَـٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا﴾ (الجن ٣) يقول : إنما هو أب لكن أب أبعد من أب . وقد روي عن علي وزيد أنهما احتجا بقياس فمن ادعى إجماعهم على ترك العمل بالرأي والقياس مطلقا فقد غلط ومن ادعى أن من المسائل ما لم يتكلم فيها أحد منهم إلا بالرأي والقياس فقد غلط بل كان كل منهم يتكلم بحسب ما عنده من العلم فمن رأى دلالة الكتاب ذكرها ومن رأى دلالة الميزان ذكرها والدلائل الصحيحة لا تتناقض لكن قد يخفى وجه اتفاقها أو ضعف أحدها على بعض العلماء . وللصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول ﷺ لا يعرفها أكثر المتأخرين فإنهم شهدوا الرسول ﷺ والتنزيل وعاينوا الرسول ﷺ وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك فطلبوا الحكم ما اعتقدوا من إجماع أو قياس . ومن قال من المتأخرين : إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله ؛ فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك وهذا كقولهم : إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها ؛ فإنما

هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام وقد قال الإمام أحمد – رضي الله عنه – إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة والإجماع لم يكن يحتج به عامتهم ولا يحتاجون إليه ؛ إذ هم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم لكن لما جاء التابعون كتب عمر إلى شريح ؛ (اقض بما في كتاب الله فإن لم تجد فبما في سنة رسول الله فإن لم تجد فبما به قضى الصالحون قبلك . وفي رواية : فبما أجمع عليه الناس)[١] . وعمر قدم الكتاب ثم السنة وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال وعمر قدم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع . وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في الكتاب ثم بما في السنة ثم بسنة أبي بكر وعمر ؛ لقوله : (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر)[٢] وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء وهذا هو الصواب))[٣]

آلية عمل المجتهد

اعتنى ابن تيمية من ضمن ما اعتنى به في موضوع الاجتهاد بما يمكن تسميته بآلية الاجتهاد التطبيقية، أي المنهج الاجتهادي، الذي ينبغي أن يسلكه المجتهد في عمله، والإجراءات العملية التي هي -بحسب دلالة الكتاب والسنة وعمل سلف الأمة- طريق

(١) سبق تخريجه في ص[٥٩]

(٢)حديث حذيفة بن اليمان ﷺ ، أخرجه الترمذي–كتاب المناقب–باب في مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما–حديث (٣٦٦٢)، وابن ماجه–المقدمة–باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ–حديث (٩٧)، وأحمد في المسند (٣٨٢/٥، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢)، وابن أبي شيبة (١١/١٢)، وصححه الحاكم (٧٥/٣)، ووافقه الذهبي، والألباني في الأحاديث الصحيحة رقم (١٢٣٣)

(٣)المجموع ١٩/١٩٣–٢٠٢

الوصول إلى الحق الذي ينشده المجتهد في اجتهاده، وبه يتمكن من معرفة حكم الله في نفس الأمر، وهذا المنهج -حسب ابن تيمية- يتميز فيما نرى بما يلي:

أولا: النص يجب أن يكون بداية انطلاق المجتهد

يؤكد الشيخ في عدة مواضع أن أول ما يجب أن يبدأ به المجتهد نظره، ويستهل به عمله، هو النظر في نصوص الشرع من كتاب وسنة، ويركز على أن استقراء ما يمكن الناظر من موارد الشرع يجب أن يسبق كل اجتهاد ونظر يقوم به المجتهد اعتمادا على رأي أو قياس، وتعليل ذلك ليس دقيقا ولا خفيا، فنصوص الشرع ناطقة بالأمر بالرد إلى الله ورسوله ﷺ في كل أمر، وتوجيهات النبي ﷺ وتطبيقات أصحابه مليئة بما يؤكد هذا المعنى ويرسخه، ولهذا لا يخالف ابن تيمية في هذا الأمر من حيث المبدأ أحد من حيث الجملة، ولكن المخالفة التي يرصدها الشيخ في هذا الصدد، ويرد عليها، فهي ما يراه البعض من أن المجتهد ينبغي أن يبدأ نظره بموارد الإجماع، قبل كل شيء؛ لأن الإجماع هو مبنى معظم الشرع فيما يرى هذا الفريق كما أشار أعلاه، ولأن كل إجماع يكون مبنيا على نص، فالرجوع إليه رجوع إلى النصوص في الحقيقة،والنص الذي يخالف الإجماع ينبغي أن يكون منسوخا، وإن لم يبلغ المجتهدَ ناسخه، وهذا ما يرده الشيخ ويشرح وجهة نظره في الأمر من هذه الوجهة فيقول:

«... ولكن طائفة من المتأخرين قالوا: يبدأ المجتهد بأن ينظر أولا في الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصا خالفه؛ اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه، وقال بعضهم: الإجماع نسخه والصواب طريقة السلف؛ وذلك لأن الإجماع إذا خالفه نص؛ فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك، ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيرا أو غالبا، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟ بخلاف النصوص فإن معرفتها ممكنة متيسرة، وهم إنما كانوا يقضون بالكتاب أولا؛ لأن السنة لا تنسخ الكتاب؛ فلا يكون في القرآن شيء منسوخ بالسنة، بل إن كان فيه منسوخ كان في القرآن ناسخه، فلا يقدم غير القرآن عليه، ثم إذا لم يجد ذلك طلبه في السنة، ولا يكون في السنة شيء منسوخ إلا والسنة

نسخته، لا ينسخ السنة إجماع ولا غيره؛ ولا تعارض السنة بإجماع، وأكثر ألفاظ الآثار فإن لم يجد فالطالب قد لا يجد مطلوبه في السنة مع أنه فيها وكذلك في القرآن فيجوز له إذا لم يجده في القرآن أن يطلبه في السنة وإذا كان في السنة لم يكن ما في السنة معارضا لما في القرآن وكذلك الإجماع الصحيح لا يعارض كتابا ولا سنة»[1].

ثانيا: الإلهام آخر ما يلجأ المجتهد

على وفق هذا السلم المتدرج الذي وضعه الشيخ ينبغي أن يسير المجتهد خطوة خطوة وصولا لهدفه، على أن تكون آخر درجات هذا السلم -حسب رأي ابن تيمية- هي الإلهام والميل النفسي الذي قد يجده المجتهد من نفسه نحو بعض الآراء دون بعض، ولكن ذلك مشروط بأن يكون قلب المجتهد عامرا بالتقوى، مليئا بالإخلاص حتى يكون موفقا بتوفيق الله، وينظر بنور الله، كما جاءت بذلك الأحاديث، كما ينبغي أن يكون هذا الإجراء عندما تتكافأ الأدلة، وتتقارب المآخذ حتى لا يكاد يرجح بينها مرجح، وهنا يؤكد الشيخ أن هذا التصرف يكون من المجتهد غير الأخذ بأحد الأقوال اختيارا مجردا، لا يستند إلى سبب ولا توجيه، فهذا ما يرفضه الشيخ ويعتبره افتئاتا على الشرع وقول على الله بغير علم، وفيما يلي يشرح وجهة نظره هذه مستشهدا بجملة من النصوص فيقول رحمه الله:

«وأما الترجيح بمجرد الاختيار، بحيث إذا تكافأت عنده الأدلة؛ يرجح بمجرد إرادته واختياره، فهذا ليس قول أحد من أئمة الإسلام، وإنما هو قول طائفة من أهل الكلام، ولكن قاله طائفة من الفقهاء في العامي المستفتي: إنه يخير بين المفتين المختلفين، وهذا كما أن طائفة من السالكين إذا استوى عنده الأمران في الشريعة؛ رجح بمجرد ذوقه وإرادته؛ فالترجيح بمجرد الإرادة التي لا تستند إلى أمر علمي باطن ولا ظاهر، لا يقول به أحد من أئمة العلم والزهد؛ فأئمة الفقهاء والصوفية لا يقولون هذا، ولكن من جوز لمجتهد أو مقلد الترجيح بمجرد اختياره وإرادته، فهو نظير من شرع للسالك الترجيح بمجرد إرادته وذوقه، لكن قد يقال: القلب المعمور بالتقوى؛ إذا رجح بإرادته فهو ترجيح شرعي، وعلى هذا التقدير ليس

---

(1) المجموع ١٩/٢٠١-٢٠٢

من هذا؛ فمن غلب على قلبه إرادة ما يحبه الله، وبغض ما يكرهه الله، إذا لم يدر في الأمر المعين هل هو محبوب لله أو مكروه، ورأى قلبه يحبه أو يكرهه، كان هذا ترجيحا عنده، كما لو أخبره من صدقه أغلب من كذبه؛ فإن الترجيح بخبر هذا عند انسداد وجوه الترجيح ترجيح بدليل شرعي، ففي "الجملة" متى حصل ما يظن معه أن أحد الأمرين أحب إلى الله ورسوله ﷺ؛ كان هذا ترجيحا بدليل شرعي، والذين أنكروا كون الإلهام طريقا على الإطلاق أخطئوا، كما أخطأ الذين جعلوه طريقا شرعيا على الإطلاق، ولكن إذا اجتهد السالك في الأدلة الشرعية الظاهرة؛ فلم ير فيها ترجيحا، وألهم حينئذ رجحان أحد الفعلين، مع حسن قصده وعمارته بالتقوى فإلهام مثل هذا دليل في حقه؛ قد يكون أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة؛ والأحاديث الضعيفة والظواهر الضعيفة، والاستصحابات الضعيفة، التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذهب والخلاف وأصول الفقه، وفي الترمذي عن أبي سعيد عن النبي ﷺ أنه قال: (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ (الحجر ٧٥))[١]، وقال عمر بن الخطاب: (اقتربوا من أفواه المطيعين؛ واسمعوا منهم ما يقولون فإنه تتجلى لهم أمور صادقة)[٢] وقد ثبت في الصحيح قول الله تعالى: (ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي

---

(١)حديث أبي سعيد الخدري، أخرجه الترمذي-كتاب التفسير-باب ومن سورة الحجر-حديث (٣١٢٧) وقال: "هذا حديث غريب إنما نعرفه من هذا الوجه"، وابن جرير الطبري في تفسيره (٣٠/١٤) وفي سنده عطية العوفي وهو ضعيف، والطبراني في الكبير (١٠٢/٨) حديث (٧٤٩٧)، وحسنه الهيثمي في المجمع (٢٦٨/١٠)، والسخاوي في المقاصد الحسنة (صـ٤٢) حديث (٢٣)، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة حديث (١٨٢١)

(٢)أثر عمر بن الخطاب، نسبه السيوطي في الدر المثور (٣٢/٨) لسعيد بن منصور في سننه، ولم أقف عليه فيها، وذكره القاسمي في قواعد التحديث (١٦٩/١)

يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي)[١] و أيضا فالله -سبحانه وتعالى- فطر عباده على الحنيفية: وهو حب المعروف وبغض المنكر؛ فإذا لم تستحل الفطرة فالقلوب مفطورة على الحق، فإذا كانت الفطرة مقومة بحقيقة الإيمان، منورة بنور القرآن، وخفي عليها دلالة الأدلة السمعية الظاهرة، ورأى قلبه يرجح أحد الأمرين؛ كان هذا من أقوى الأمارات عند مثله؛ وذلك أن الله علم القرآن والإيمان، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾ الآية (الشورى ٥١)، ثم قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ (الشورى ٥٢)، وقال جندب بن عبد الله[٢]، وعبد الله بن عمر: (تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانا)[٣]، وفي الصحيحين عن حذيفة[٤] عن النبي ﷺ

---

(١) سبق تخريجه في ص[٩٠٦]

(٢)جندب بن عبدالله بن سفيان البجلي العلقي، سكن الكوفة ثم البصرة، له صحبة، روى عنه من أهل البصرة الحسن بن أبي الحسن، وحمد بن سيرين، وغيرهما، ومن أهل الكوفة عبدالملك بن عمير، والأسود بن قيس، وغيرهما، وقد ينسب إلى جده فيقال محمد بن سفيان . انظر: الاستيعاب (٢٥٦/١) – الإصابة (٢٦٠/١)

(٣)حديث جندب بن عبدالله البجلي، أخرجه ابن ماجه في سننه–المقدمة–باب في الإيمان–حديث (٦١)، وقال البوصيري في الزوائد (١/٦) : "إسناده صحيح، رجاله ثقات"، والطبراني في الكبير (١٦٥/٢) برقم (١٦٧٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (٧٦/١)، وأحمد من طريق آخر (٣٧٣/٥)

(٤)حذيفة بن اليمان، حسيل بن جابر العبسي، من كبار الصحابة رضوان الله عليهم، أسلم هو وأبوه وأرادا شهود بدر فصدهما المشركون، وشهدا أحداً فاستشهد أبوه بها، وشهد هو ما بعدها، وهو المعروف في الصحابة بصاحب سر رسول الله ﷺ، مات سنة ٩٦هـ في أول خلافة علي ﷺ .الاستيعاب

أنه قال: (إن الله أنزل الأمانة في جذر قلوب الرجال فعلموا من القرآن، وعلموا من السنة)(١)، وفي الترمذي وغيره حديث النواس(٢) عن النبي ﷺ أنه قال: (ضرب الله مثلا صراطا مستقيما، وعلى جنبتي الصراط سوران وفي السورين أبواب مفتحة وعلى الأبواب ستور مرخاة، وداع يدعو على رأس الصراط وداع يدعو من فوق الصراط، فالصراط المستقيم هو الإسلام، والستور حدود الله، والأبواب المفتحة محارم الله؛ فإذا أراد العبد أن يفتح بابا من تلك الأبواب ناداه المنادي - أو كما قال - يا عبد الله لا تفتحه فإنك إن تفتحه تلجه، والداعي على رأس الصراط كتاب الله، والداعي فوق الصراط واعظ الله في قلب كل مؤمن)(٣)؛ فقد بين أن في قلب كل مؤمن واعظ، والواعظ الأمر والنهي بترغيب وترهيب؛ فهذا الأمر والنهي الذي يقع في قلب المؤمن مطابق لأمر القرآن ونهيه؛ ولهذا يقوى أحدهما بالآخر، كما قال تعالى: ﴿نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ (النور ٣٥)، قال بعض السلف في الآية: هو المؤمن ينطق بالحكمة وإن لم يسمع فيها بأثر فإذا سمع بالأثر كان نورا على نور، نور الإيمان الذي في قلبه يطابق نور القرآن، كما أن الميزان العقلي يطابق الكتاب المنزل؛ فإن الله أنزل

(٣٣٤/١)، الإصابة (٣٣٢/١)

(١)متفق عليه من حديث حذيفة بن اليمان ؓ، أخرجه البخاري-كتاب الرقاق-باب رفع الأمانة-حديث (٦١٣٢)، ومسلم-كتاب الإيمان-باب رفع الأمانة والإيمان-حديث (١٤٣)

(٢)النواس بن سمعان بن خالد بن عبدالله الكلابي، معدود في الشاميين، له ولأبيه صحبة، حديثه عند مسلم في صحيحه. انظر: الاستيعاب (١٥٣٤/٤) - الإصابة (٢٥٧/٦)

(٣)حديث النواس بن سمعان، أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٧٥/١) عند تفسيره قوله تعالى { إهدنا الصراط المستقيم }، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣٠/١) عند تفسيره قوله تعالى { إهدنا الصراط المستقيم }، والترمذي-كتاب الأمثال-باب ما جاء في مثل الله لعباده-حديث (٢٨٥٩) وقال: "هذا حديث غريب"، والنسائي في الكبرى-عمل اليوم والليلة-تفسير سورة يونس-حديث (١١٢٣٣)، وأحمد في المسند (١٨٢/٤-١٨٣) وإسناده صحيح، انظر (مشكاة المصابيح بتحقيق الألباني ٦٧/١)

الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وقد يؤتى العبد أحدهما ولا يؤتى الآخر، كما في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ أنه قال: (مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجة، طعمها طيب وريحها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن كمثل التمرة، طعمها طيب ولا ريح لها؛ ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن كمثل الريحانة، ريحها طيب وطعمها مر، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة ليس لها ريح وطعمها مر)[١] »[٢].

ويؤكد أهمية الإلهام الصحيح كطريق من طرق معرفة الحق، ويفرق بينه وبين الإلهام غير الصحيح، كما يبين درجته بين طرق الاجتهاد ومسالكه، ويرد على من يخالفه من خلال الأدلة فيقول: «والإلهام في القلب تارة يكون من جنس القول والعلم والظن والاعتقاد، وتارة يكون من جنس العمل والحب والإرادة والطلب فقد يقع في قلبه أن هذا القول أرجح وأظهر وأصوب وقد يميل قلبه إلى أحد الأمرين دون الآخر، وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: (قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فعمر)[٣]، والمحدث الملهم المخاطب، وفي مثل هذا قول النبي ﷺ في حديث وابصة[٤]: (البر ما اطمأنت إليه النفس

---

(١)متفق عليه من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ، أخرجه البخاري-كتاب فضائل القرآن-باب فضل القرآن على سائر الكلام-حديث (٤٧٣٢)، ومسلم-كتاب صلاة المسافرين-باب فضيلة حافظ القرآن-حديث (٧٩٧)

(٢)المجموع ١٠/٤٧١-٤٧٦

(٣)متفق عليه من حديث أبي هريرة وعائشة، أخرجه البخاري-كتاب فضائل الصحابة-باب مناقب عمر بن الخطاب ﷺ-حديث (٣٤٨٦)، ومسلم-كتاب فضائل الصحابة-باب من فضائل عمر ﷺ-حديث (٢٣٩٨)

(٤)وابصة بن معبد بن مالك بن عبيد الأسدي، من بني أسد بن خزيمة، يكنى أبا شداد، سكن الكوفة ثم تحول إلى الرقة، ومات بها، روى عن النبي ﷺ وعن ابن مسعود وأم قيس بنت محصن وغيرهم. انظر: الاستيعاب (٤/١٥٦٢) - الإصابة (٣١٠)

وسكن إليه القلب والإثم ما حاك في نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك)[١]، وهو في السنن، وفي صحيح مسلم عن النواس عن النبي ﷺ قال: (البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس)[٢]، وقال ابن مسعود: (الإثم حزاز القلوب)[٣]، وأيضا: فإذا كانت الأمور الكونية قد تنكشف للعبد المؤمن يقينا أو ظنا؛ فالأمور الدينية كذلك بطريق الأولى؛ فإنه إلى كشفها أحوج لكن هذا في الغالب لا بد أن يكون كشفا بدليل، وقد يكون بدليل ينقدح في قلب المؤمن ولا يمكنه التعبير عنه، وهذا أحد ما فسر به معنى "الاستحسان"، وقد قال من طعن في ذلك - أبي حامد وأبي محمد-: ما لا يعبر عنه فهو هوس، وليس كذلك؛ فإنه ليس كل أحد يمكنه إبانة المعاني القائمة بقلبه، وكثير من الناس يبينها بيانا ناقصا، وكثير من أهل الكشف يلقى في قلبه أن هذا الطعام حرام، أو أن هذا الرجل كافر أو فاسق، من غير دليل ظاهر، وبالعكس قد يلقى في قلبه محبة شخص، وأنه ولي لله، أو أن

---

(١)حديث وابصة بن معبد، أخرجه الدارمي في سننه (٣٢٠/٢)-كتاب البيوع-باب دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، وأبو يعلى في مسنده (١٦١/٣-١٦٢)، وأحمد في المسند (٢٢٨/٤)، والهيثمي في المجمع (١٧٥/١) وقال: "رواه أحمد وأبو يعلى وفيه أيوب بن عبدالله بن مكرز قال ابن عدي: لا يتابع على حديثه ووثقه ابن حبان، وفي الباب عن أبي ثعلبة الخشني قال الهيثمي (١٧٦/١): "رواه أحمد والطبراني وفي الصحيح طرف من أوله ورجاله ثقات"

(٢)حديث النواس بن سمعان ﵁، أخرجه مسلم-كتاب البر والصلة-باب تفسير البر والإثم-حديث (٢٥٥٣)، والترمذي-كتاب الزهد-باب ما جاء في البر والإثم-حديث (٢٣٨٩) وقال: "حديث حسن صحيح"، وأحمد في المسند (١٨٢/٤)

(٣)أثر ابن مسعود، ذكره ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢٥١/١) فقال: "وقد صح عن ابن مسعود ﵁ أنه قال: الإثم حزاز القلب. واحتج به الإمام أحمد، وقال العجلوني في كشف الخفاء (٤٣٧/٢): "ما عند البيهقي وغيره قال المنذري: رواتهم لا أعلم فيهم مجروحاً عن ابن مسعود الإثم حزاز القلب."، وذكره القاسمي في قواعد التحديث (١٦٩/١)، وابن الأثير في النهاية (٣٧٨/١)

هذا المال حلال، وليس المقصود هنا بيان أن هذا وحده دليل على الأحكام الشرعية؛ لكن إن مثل هذا يكون ترجيحا لطالب الحق، إذا تكافأت عنده الأدلة السمعية الظاهرة، فالترجيح بها خير من التسوية بين الأمرين المتناقضين قطعا، فإن التسوية بينهما باطلة قطعا، كما قلنا: إن العمل بالظن الناشئ عن ظاهر أو قياس، خير من العمل بنقيضه إذا احتيج إلى العمل بأحدهما»[(١)].

ثم يشرح الشيخ الفرق بدقة بين الإلهام الصحيح وغير الصحيح، حفاظا على دور هذا الدليل، ورعاية له من الشطط الذي وقع فيه كثيرون بين إفراط وتفريط، فيقول مشيرا إلى طرق الاجتهاد: «ومن طرق ذلك "الإلهام" فقد يلهم الله بعض عباده حال هذا المال المعين، وحال هذا الشخص المعين، وإن لم يكن هناك دليل ظاهر يشركه فيه غيره، وقصة موسى مع الخضر هي من هذا الباب، ليس فيها مخالفة لشرع الله تعالى؛ فإنه لا يجوز قط لأحد، لا نبي ولا ولي، أن يخالف شرع الله، لكن فيها علم حال ذاك المعين بسبب باطن يوجب فيه الشرع ما فعله الخضر، كمن دخل إلى دار وأخذ ما فيها من المال لعلمه بأن صاحبها أذن له وغيره لم يعلم، ومثل من رأى ضالة أخذها ولم يعرفها لعلمه بأنه أتى بها هدية له ونحو ذلك، ومثل هذا كثير عند أهل الإلهام الصحيح، و (النوع الثاني) عكس هذا، وهو أنهم يتبعون هواهم لا أمر الله؛ فهؤلاء لا يفعلون ولا يأمرون إلا بما يحبونه بهواهم، ولا يتركون وينهون إلا عن ما يكرهونه بهواهم، وهؤلاء شر الخلق، قال تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ۝﴾ (الفرقان٤٣)، قال الحسن: هو المنافق لا يهوى شيئا إلا ركبه، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ (القصص ٥٠)، وقال عمر بن عبد العزيز: لا تكن ممن يتبع الحق إذا وافق هواه، ويخالفه إذا خالف هواه، فإذا أنت لا تثاب على ما اتبعته من الحق، وتعاقب على ما خالفته، وهو كما قال - رضي الله عنه - لأنه في الموضعين إنما قصد اتباع هواه لم يعمل لله، ألا ترى أن "أبا طالب" نصر النبي ﷺ،

(١) المجموع١٠/٤٧٦-٤٧٧

وذب عنه أكثر من غيره ؛ لكن فعل ذلك لأجل القرابة ، لا لأجل الله تعالى ؛ فلم يتقبل الله ذلك منه ولم يثبه على ذلك، وأبو بكر الصديق - رضي الله عنه - أعانه بنفسه وماله لله فقال الله فيه: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ﴿٢١﴾﴾ (الليل ١٧-٢١))[١].

ثالثا: ما يتوصل إليه المجتهد علم وإن وقع الظن في طريقه

يعتبر الشيخ أن النتيجة التي يتوصل إليها المجتهد الذي يسلك هذا المنهج ، تعتبر علما وإن كانت أدواتها ووسائلها ظنية ، وتعتبر حقا وإن جاز أن يكون الباطن بخلاف ما توصل إليه، بناء على أن الصواب في حق المجتهد هو ما أداه إليه اجتهاده الصحيح ، كما سنعرف بالتفصيل لاحقا إن شاء الله، وهذا ما يشير إليه الشيخ حين يقول: ((فمن عمل بأقوى الدليلين ؛ فقد عمل بعلم لم يعمل بظن ولا شك؟ وإن كان لا يوقن أن ليس هناك دليل أقوى من الدليل الذي عمل به ، واجتهاد العلماء من هذا الباب ، والحاكم إذا حكم بشهادة العدلين حكم بعلم، لا بظن وجهل ، وكذلك إذا حكم بإقرار المقر وهو شهادته على نفسه ، ومع هذا فيجوز أن يكون الباطن بخلاف ما ظهر كما قال ﷺ في الحديث الصحيح : (إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وإنما أقضي بنحو مما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار)[٢]))[٣].

المجتهد بين الإصابة والخطأ

اهتم الأصوليون كثيرا بالحكم على ما يصدره المجتهد من أحكام، وما يتوصل إليه باجتهاده من أراء، هل يسمى صوابا أو خطأ، أولا هذا ولا هذا؟ ولا شك أنها مسألة بالغة الأهمية في قضية الاجتهاد كلها، وفي هذه القاعدة التي تسعى لبيان حكم نقض قول المجتهد

---

(١) المجموع ١٠/٤٧٩-٤٨٠

(٢) سبق تخريجه في ص[٧٩٥]

(٣) المجموع ٢٣/١١-١٢

خاصة، فغير خاف تأثير خطأ المجتهد أو إصابته على إمضاء حكمه أو نقضه.

وقد اختلفت آراؤهم في ذلك اختلافا عريضا وتباينت مآخذهم، فمنهم من يرى أن المجتهد مصيب على كل حال؛ لأن الحق متعدد وهو بالنسبة لكل مجتهد ما توصل إليه باجتهاده، ومنهم من يرفض ذلك، ويعتبر أن الحق واحد وبالتالي فالمصيب فقط من توصل إليه، وغيره مخطئ، فقوله خطأ، ومنهم من يفرق في ذلك بين الأصول والفروع، أو الخبريات والعمليات.

وقد بحث ابن تيمية المسألة باستفاضة، وأشار إلى هذه الأقوال، وبين ما يرجحه في ذلك ووجه ترجيحه، ولهذا سنكتفي باستعراض ما عند الشيخ من ذلك لعله يفي بالغرض، فنقول:

آراء الأصوليين في المسألة ومناقشتها

عندما نستعرض تناولات الشيخ ابن تيمية لهذه القضية نجده يتناولها من عدة محاور مختلفة، ولكنه -بحسب ما ظهر لي- يصنف المواقف الأصولية منها إجمالا في تيارين: أحدهما تيار جماهير العلماء من الخلف والسلف، والثاني التيار الذي يتبناه بعض المتكلمين، ثم يتولى في مواضع كثيرة، بيان كل واحد من الاتجاهين، ويصف بوضوح الأسس التي يقوم عليها كلاهما، ثم يبين اختياره لرأي الجمهور، مفندا حجج الرأي المخالف، ومناقشا أصحابه بشكل يظهر بوضوح وجه رجحان ما يراه الشيخ والجمهور في المسألة.

نقد موقف المتكلمين

يصف الشيخ رأي المتكلمين في مسألة خطأ المجتهد وإصابته، وتعدد الحق في الحكم الواحد، ثم ينقده، ويرد عليه، فيقول:

«ذهب فريق من أهل الكلام مثل أبي علي وأبي هاشم والقاضي أبي بكر والغزالي إلى قول مبتدع، يشبه في المجتهدات قول الزنادقة الإباحية في المنصوصات، وهو أنه ليس لهذه الحادثة حكم عند الله في نفس الأمر، وإنما حكمه في حق كل مكلف يتبع اجتهاده واعتقاده، فمن اعتقد وجوب الفعل فهو واجب عليه، ومن اعتقد تحريمه فهو حرام عليه، وبنوا ذلك

على مقدمتين:

إحداهما: أن الحكم إنما يكون بالخطاب، فما لا خطاب فيه لا حكم لله فيه، فإذا لم يكن للعقل فيه حكم، إما لعدم الحكم العقلي مطلقا، أو في هذه الصورة؛ علم أنه لا حكم فيه، يكون من أصابه مصيبا ومن أخطأه مخطئا.

الثاني: أنه قد علم أن من اعتقد وجوب شيء فعليه فعله، ومن اعتقد تحريمه فعليه اجتنابه، فالحكم فيه يتبع الاعتقاد، قالوا: والأحكام الشرعية تختلف باختلاف أحوال المكلفين في اجتهاداتهم وغير اجتهاداتهم، بدليل اتفاق الفقهاء وأهل السنة على أن الاجتهاد والاعتقاد يؤثر في رفع الإثم والعقاب، كما جاءت به النصوص، وأن الوجوب والتحريم يختلف بالإقامة والسفر، والطهارة والحيض، والعجز والقدرة، وغير ذلك، فيجوز أن تختلف الأحكام باختلاف الاعتقادات، ويكون الحكم في حق المجتهد عند عدم النص ما اعتقده، هذا ملخص قولهم.

وأما السلف والفقهاء والصوفية والعامة وجمهور المتكلمين، فعلى إنكار هذا القول، وأنه مخالف للكتاب والسنة، وإجماع السلف، بل هو مخالف للعقل الصريح، حتى قال أبو إسحاق الإسفراييني وغيره: هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة يعني: أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمناه، فمن قال: إن الإيجاب والتحريم يتبع الاعتقادات؛ فقد سفسط في الأحكام العملية، وإن لم يكن مسفسطا في الأحكام العينية، وقد قدمنا أنه لم تجر العادة بأن عاقلا يسفسط في كل شيء، لا خطأ ولا عمدا، لا ضلالا ولا عنادا، لا جهلا ولا تجاهلا، وأما كون آخره زندقة؛ فلأنه يرفع الأمر والنهي، والإيجاب والتحريم، والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب، وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال، وهذا كفر وزندقة.

وجماع الكلام على هؤلاء في مقامين:

أحدهما: امتناع هذا القول في نفسه واستحالته وذلك معلوم بالعقل، والثاني: أنه لو كان جائزا في العقل لكن لم يرد به الشرع، بل هو مخالف له، وتعرف مخالفته للنص والإجماع، أما الأول فمن وجوه:

أحدها: أنه قد تقدم أن كل علم واعتقاد وحكم، لا بد له من معلوم معتقد محكوم به، يكون الاعتقاد مطابقا له موافقا، سواء كان للاعتقاد تأثير في وجوده، أو لم يكن؛ فإن الاعتقادات العملية المؤثرة في المعتقد، مثل: اعتقاد أن أكل هذا الخبز يشبع، واعتقاد أن أكل هذا السم يقتل؛ وإن كان هذا الاعتقاد يؤثر في وجود الأكل مثلا؛ فلا بد له من معتقد ثابت بدونه، وهو كون أكل ذلك الخبز موصوفا بتلك الصفة والأكل؛ فإن كان معدوما قبل وجوده؛ فإن محله وهو الخبز والأكل موجودان؛ فإن لم يكن الخبز متصفا بالإشباع إذا أكل، والأكل متصفا بأنه يشبع إذا أكله؛ لم يكن الاعتقاد صحيحا بل فاسدا، كما لو اعتقد في شيء أنه رغيف فأكله؛ فإذا هو جص أو جبصين؛ فإن اعتقاده وإن أقدم به على الأكل فإنه لا يشبعه؛ لفساد الاعتقاد، وهكذا من اعتقد في شيء أنه ينفعه أو يضره؛ فإن الاعتقاد يدعوه إلى الفعل أو الترك، ويبعثه على ذلك، فإن كان مطابقا حصلت المنفعة واندفعت المضرة، إذا انتفت الموانع، وإلا فمجرد الانتفاع بالفعل أو الضرر به، لا يوجب حصول المنفعة والمضرة، وإنما هذا قول بعض جهال الكفار: لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه، فيجعلون الانتفاع بالشيء تبعا لظن المنفعة فيه، وقد اعتقد المشركون الانتفاع بالأصنام التي قال الله فيها: ﴿لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾ (الحج ١٣)؛ فإذا اعتقد المعتقد أن هذا الفعل مأمور به، أمر استحباب يثيب الله عليه ثواب الفعل المستحب، أو أمر إيجاب يعاقب من تركه عقوبة العاصي؛ أو اعتقد أن الله نهى عنه كذلك؛ فهو معتقد إما صفة في ربه فقط، من الأمر والنهي، وهي صفة إضافية للفعل، كما يقوله طائفة من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم، وإما صفة في الفعل فقط، من الحسن والقبح، والأمر والنهي كاشفة لذلك؛ كما يقوله طائفة من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم؛ وإما ثبوت الصفتين جميعا للأمر والمأمور به؛ كما عليه جمهور الفقهاء، وهو إنما يعتقد وجود تلك الصفة التي هي الحكم الشرعي؛ لاعتقاده أنها ثابتة في نفسها، موجودة بدون اعتقاده، لا أنه يطلب باعتقاده أن يثبت للأمر والفعل صفة لم تكن له قبل ذلك؛ إذ ليس لأحد من المجتهدين غرض في أن يثبت للأفعال أحكاما باعتقاده، ولا أن يشرع دينا لم يأذن به الله، وإنما مطلوبه أن يعتقد حكم الله

ودينه، ولا له مقصود أن يجيء إلى الأفعال المتساوية في ذواتها وفي أمر الله، فيعتقد في أحدها الوجوب على نفسه، وفي الآخر التحريم، من غير سبب تختص به الأفعال؛ فهذا موضع ينبغي تدبره؛ فإن المؤمن الطالب لحكم الله، إذا علم أن تلك الأفعال عند الله سواء؛ لم يميز بعضها عن بعض بأمر ولا نهي، وهي في أنفسها سواء، لم يميز بعضها عن بعض بحسن ولا سوء، ولا مصلحة ولا مفسدة؛ فإن هذا الاعتقاد منه موجب لاستوائها وتماثلها؛ فاعتقاده بعد هذا أن هذا واجب يذم تاركه، وهذا حرام يعاقب فاعله، تناقض في العقل، وسفسطة وكفر في الدين وزندقة، أما الأول فلأن اعتقاد التساوي والتماثل، ينافي اعتقاد الرجحان والتفضيل، فضلا عن وجوب هذا، وتحريم هذا؛ فكيف يجمع العاقل بين الاعتقادين المتناقضين؟ إلا أن يكون أخرق كافرا، فيقول: أنا أوجب هذا وأحرم هذا بلا أمر من الله، ولا مرجح لأحدهما من جهة العقل؛ فإذا فعل هذا كان شارعا من الدين لما لم يأذن به الله، وهو مع هذا دين معلوم الفساد بالعقل؛ حيث جعل الأفعال المستوية بعضها واجب وبعضها محرم، بلا سبب يوجب التخصيص، إلا محض التحكم، الذي لا يفعله حيوان أصلا، لا عاقل ولا مجنون؛ إذ لو فرض اختصاص أحد الفعلين لشهوة أو لذة؛ أمكن أن يقال: تلك جهة توجب الترجيح، وهي جهة حسن عند من يقول بالتحسين العقلي؛ فيجب لذلك، والغرض انتفاء ذلك جميعه، وإذا انتفى ذلك كله؛ علم أن اعتقاد حسن الفعل وقبحه، ووجوبه وتحريمه، يتبع أمرا ثابتا في نفسه يكون مطابقا له أو غير مطابق، وإذا كان كذلك فالاعتقاد المطابق صواب، والاعتقاد المخالف ليس بصواب، لا أن الحكم يتبع الاعتقاد من كل وجه.

الثاني: أن الطالب المستدل بالدليل ليستبين له الأحكام، هو يطلب العلم بمدلول الدليل؛ فإن لم يكن للدليل مدلول، وإنما مدلول الدليل يحصل عقب التأمل؛ لم يكن مطلوبه العلم بالمدلول، وإنما مطلوبه وجود المدلول، وليس هذا شأن الأدلة التي تبين المدلولات، وإنما هو شأن الأسباب والعلل توجد المسببات، وفرق كثير بين الدليل المقتضي للعلم القائم بالقلب، وبين العلم المقتضي للوجود القائم في الخارج؛ فإن مقتضى الأول الاعتقاد الذهني، ومقتضى الثاني الوجود الخارجي وأحد النوعين مباين للآخر»، انتهى

كلامه رحمه الله[١].

اختلافات الجمهور ووجهها

وبعد أن يبين الشيخ رأي الجمهور الذي يختاره في المسألة، نجده في مواضع أخرى يشير إلى بعض الخلاف بينهم في الجوانب الفرعية المتعلقة بالموضوع، وأهمها اختلافهم فيه من حيث نوع المسائل الاجتهادية، بين أصول وفروع، وهذا ما يشرحه مرجحا ما يراه، فيقول:

«ما تنازعوا فيه مما أقروا عليه، وساغ لهم العمل به، من اجتهاد العلماء والمشايخ والأمراء والملوك، كاجتهاد الصحابة في قطع اللينة وتركها: واجتهادهم في صلاة العصر لما بعثهم النبي ﷺ إلى بني قريظة، وأمرهم أن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة، فصلى قوم في الطريق في الوقت، وقالوا: إنما أراد التعجل لا تفويت الصلاة، وأخرها قوم إلى أن وصلوا وصلوها بعد الوقت، تمسكا بظاهر لفظ العموم، فلم يعنف النبي ﷺ واحدة من الطائفتين[٢]، وقال ﷺ: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر)[٣]، وقد اتفق الصحابة في مسائل تنازعوا فيها؛ على إقرار كل فريق للفريق الآخر على العمل

---

(١)المجموع ١٩/١٤٢-١٤٨

(٢)متفق عليه من حديث ابن عمر - أخرجه البخاري (٣٨٩٣) كتاب المغازي - باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم - عن نافع عن بن عمر رضي الله عنهما قال قال النبي ﷺ يوم الأحزاب لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحدا منهم" - ومسلم (١٧٧٠) - كتاب الجهاد والسير - باب المبادرة بالغزو - عن نافع عن عبد الله قال "نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف عن الأحزاب أن لا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة فتخوف ناس فوت الوقت فصلوا دون بني قريظة وقال آخرون لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فاتنا الوقت قال فما عنف واحدا من الفريقين"

(٣) سبق تخريجه في ص[٢٨٦]

باجتهادهم، كمسائل في العبادات والمناكح والمواريث والعطاء والسياسة وغير ذلك، وحكم عمر أول عام في الفريضة الحمارية بعدم التشريك، وفي العام الثاني بالتشريك، في واقعة مثل الأولى، ولما سئل عن ذلك قال: تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي[١]، وهم الأئمة الذين ثبت بالنصوص أنهم لا يجتمعون على باطل ولا ضلالة، ودل الكتاب والسنة على وجوب متابعتهم، وتنازعوا في مسائل علمية اعتقادية، كسماع الميت صوت الحي، وتعذيب الميت ببكاء أهله، ورؤية محمد ﷺ ربه قبل الموت، مع بقاء الجماعة والألفة، وهذه المسائل منها ما أحد القولين خطأ قطعا، ومنها ما المصيب في نفس الأمر واحد، عند الجمهور أتباع السلف، والآخر مؤد لما وجب عليه بحسب قوة إدراكه، وهل يقال له: مصيب أو مخطئ؟ فيه نزاع، ومن الناس من يجعل الجميع مصيبين، ولا حكم في نفس الأمر، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه لا إثم على من اجتهد وإن أخطأ»[٢].

تقارب الأثر التطبيقي للآراء الأصولية

ولا ينسى الشيخ أن ينبه إلى أن الأثر التطبيقي لهذه الآراء الأصولية المختلفة في الموضوع، يكاد يكون واحدا، رغم الاختلاف الظاهر بين الاتجاهين الرئيسين فيه -كما عرفنا- على مستوى التنظير، فالكل -من حيث النتيجة- يتفق على أن المجتهد لا يكلف إلا ما توصل إليه باجتهاده، ولا يلام على فعل ما يراه باجتهاده حلالا، ولا على ترك ما دله اجتهاده الصحيح على حرمته، وهذا ما يقرره حين يقول:

«فإن التحريم له أحكام من التأثيم والذم والعقوبة والفسق وغير ذلك، لكن لها شروط وموانع؛ فقد يكون التحريم ثابتا، وهذه الأحكام منتفية؛ لفوات شرطها، أو وجود مانع؛ أو يكون التحريم منتفيا في حق ذلك الشخص مع ثبوته في حق غيره، وإنما رددنا

---

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٦/٢٥٥)-كتاب الفرائض-باب المشركة، والدارمي في سننه (١/١٦٢)، وقال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٤/١٩٦): أخرجه "الدارمي والدارقطني والبيهقي من حديث الحكم بن مسعود"

(٢) المجموع ١٩/١٢٢-١٢٣

الكلام لأن للناس في هذه المسألة قولين : أحدهما – وهو قول عامة السلف والفقهاء – : أن حكم الله واحد، وأن من خالفه باجتهاد سائغ مخطئ، معذور مأجور؛ فعلى هذا يكون ذلك الفعل الذي فعله المتأول بعينه حراما، لكن لا يترتب أثر التحريم عليه؛ لعفو الله عنه فإنه لا يكلف نفسا إلا وسعها، والثاني: في حقه ليس بحرام لعدم بلوغ دليل التحريم له؛ وإن كان حراما في حق غيره فتكون نفس حركة ذلك الشخص ليست حراما، والخلاف متقارب وهو شبيه بالاختلاف في العبارة»[١].

تفصيل رأي ابن تيمية في المسألة

وهنا نأتي إلى تفصيل رأي ابن تيمية، وأبعاد نظرته الأصولية في الموضوع برمته، والأسس التي يقوم عليها هذا الرأي، كما يلي:

أولا: الحق واحد

يقرر ابن تيمية أن الحق لا يمكن أن يتعدد في المسألة الواحدة، بل هو دائما واحد، وهو حكم الله في نفس الأمر، ويشبه ذلك بالاتجاه إلى ناحية القبلةِ، فلا يمكن أن تكون القبلة في جهتين مختلفتين بالنسبة لنفس الشخص في نفس الموضع، وكذلك الحق الذي أمر الله تعالى به في كل مسألة واحد، عرفه من عرفه وجهله من جهله، وعلى هذا ينبني امتناع تكافؤ الأدلة في نفس الأمر، وإن تكافأت في نظر المستدل، فلابد لكل حكم من دليل يدل عليه، كما يقرره الشيخ محررا مذهب الجمهور في هذه المسألة، فيقول: «والصواب الذي عليه السلف والجمهور أنه لا بد في كل حادثة من دليل شرعي؛ فلا يجوز تكافؤ الأدلة في نفس الأمر، لكن قد تتكافأ عند الناظر لعدم ظهور الترجيح له، وأما من قال: أنه ليس في نفس الأمر حق معين، بل كل مجتهد عالم بالحق الباطن في المسألة، وليس لأحدهما على الآخر مزية في علم ولا عمل، فهؤلاء قد يجوزون أو بعضهم تكافؤ الأدلة، ويجعلون الواجب التخيير بين القولين، وهؤلاء يقولون ليس على الظن دليل في نفس الأمر؛ وإنما رجحان أحد القولين هو

---

(١) المجموع ٢٠/٢٦٨-٢٦٩

من باب الرجحان بالميل والإرادة، كترجيح النفس الغضبية للانتقام والنفس الحليمة للعفو، وهذا القول خطأ؛ فإنه لا بد في نفس الأمر من حق معين يصيبه المستدل تارة ويخطئه أخرى، كالكعبة في حق من اشتبهت عليه القبلة»[(١)].

ويبين الشيخ أن المجتهد قد يخفى عليه الدليل الجزئي على هذا الحق؛ «لأن درك الصواب في جميع أعيان الأحكام إما متعذر أو متعسر، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج ٧٨)، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة١٨٥)»[(٢)]، فيطلبه في كليات الشرع، أو بتطبيق الكليات على الجزئيات من خلال "تحقيق المناط"، وقد يختص بمعرفة الحكم الصواب بواسطة الإلهام كطريق من طرق الاجتهاد الخفية، التي تختص بهذا النوع من الاجتهاديات كما سبق، وهذا ما يشرحه مبينا الفرق في كون الدليل واحدا بين كليات الشرع وجزئياته، فيقول مواصلا كلامه السابق: «وهذا في كشف الأنواع التي يكون عليها دليل شرعي لكن قد يخفى على العبد، فإن الشارع بين (الأحكام الكلية)، وأما الأحكام المعينات التي تسمى "تنقيح المناط" مثل كون الشخص المعين عدلا أو فاسقا أو مؤمنا أو منافقا أو وليا لله أو عدوا له، وكون هذا المعين عدوا للمسلمين يستحق القتل، ، وكون هذا العقار ليتيم أو فقير يستحق الإحسان إليه، وكون هذا المال يخاف عليه من ظلم ظالم فإذا زهد فيه الظالم انتفع به أهله، فهذه الأمور لا يجب أن تعلم بالأدلة الشرعية العامة الكلية، بل تعلم بأدلة خاصة تدل عليها، ومن طرق ذلك "الإلهام"؛ فقد يلهم الله بعض عباده حال هذا المال المعين، وحال هذا الشخص المعين، وإن لم يكن هناك دليل ظاهر يشركه فيه غيره، وقصة موسى مع الخضر هي من هذا الباب، ليس فيها مخالفة لشرع الله تعالى؛ فإنه لا يجوز قط لأحد، لا نبي ولا ولي، أن يخالف شرع الله، لكن فيها علم حال ذاك المعين بسبب باطن، يوجب فيه الشرع ما فعله الخضر، كمن دخل إلى

---

(١) المجموع ١٠/٤٧٧-٤٧٨

(٢) المجموع ٢٠/٢٥٢

دار، وأخذ ما فيها من المال؛ لعلمه بأن صاحبها أذن له وغيره لم يعلم، ، ومثل من رأى ضالة أخذها، ولم يعرفها لعلمه بأنه أتى بها هدية له ونحو ذلك، ومثل هذا كثير عند أهل الإلهام الصحيح»[١].

ثانيا: المجتهد مصيب مع خطئه

يرى ابن تيمية أنه مع كون الحق واحدا إلا أن المجتهد على كل حال يعتبر مصيبا ما دام مجتهدا، ويفسر الإصابة بما هو أوسع من مجرد الوصول إلى ذلك الحق الواحد، وإنما باستفراغ الجهد وبذل الوسع، وسقوط الإثم، ويشرح ذلك متخذا من مسألة القبلة المشار إليها منطلقا فيقول: «والمجتهد إذا أداه اجتهاده إلى جهة سقط عنه الفرض بالصلاة إليها، كالمجتهد إذا أداه اجتهاده إلى قول فعمل بموجبه كلاهما مطيع لله، وهو مصيب بمعنى أنه مطيع لله، وله أجر على ذلك؛ وليس مصيبا بمعنى أنه علم الحق المعين؛ فإن ذلك لا يكون إلا واحدا ومصيبه له أجران»[٢].

ويفصل في معنى هذه الإصابة ووجهها، فيشير إلى الخلاف في تسمية المجتهد الذي لم يصب الحق الباطن مصيبا، فيقول: «تنازع أصحابنا فيمن لم يصب الحكم الباطن: هل يقال: إنه مصيب في الظاهر؛ لكونه أدى الواجب المقدور عليه من اجتهاده واقتصاره؟ أو لا يطلق عليه اسم الإصابة بحال، وإن كان له أجر على اجتهاده وقصده الحق ؟ على قولين هما روايتان عن أحمد؛ وذلك لأنه لم يصب الحكم الباطن، ولكن قصد الحق، وهل اجتهد الاجتهاد المأمور به ؟ **التحقيق** : أنه اجتهد الاجتهاد المقدور عليه، فهو مصيب من هذا الوجه، من جهة المأمور المقدور، وإن لم يكن مصيبا من جهة إدراك المطلوب وفعل المأمور المطلق، يوضح ذلك أن السلطان نوعان : سلطان الحجة والعلم، وهو أكثر ما سمي في

---

(١)المجموع ١٠/٤٧٨-٤٧٩

(٢)المجموع ١٠/٤٧٨

القرآن سلطانا، حتى روي عن ابن عباس أن كل سلطان في القرآن فهو الحجة[١]، والثاني سلطان القدرة، والعمل الصالح لا يقوم إلا بالسلطانين؛ فإذا ضعف سلطان الحجة كان الأمر بقدره، وإذا ضعف سلطان القدرة كان الأمر بحسبه، والأمر مشروط بالقدرة على السلطانين، فالإثم ينتفي عن الأمر بالعجز عن كل منهما))[٢].

ومتى أصاب المجتهد الحق كانت هذه الإصابة سببا لتفضيله وزيادة مرتبته في الإيمان والعمل، فردا كان أو جماعة، من غير أن يكون ذلك سببا لنقص أو ذم غير المصيب، ((وقد قال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (الأنبياء ٧٨-٧٩)، فقد خص أحد النبيين الكريمين بالتفهيم مع ثنائه على كل منهما بأنه أوتي علما وحكما. فهكذا إذا خص الله أحد العالمين بعلم أمر وفهمه لم يوجب ذلك ذم من لم يحصل له ذلك من العلماء، بل كل من اتقى الله ما استطاع فهو من أولياء الله المتقين؛ وإن كان قد خفي عليه من الدين ما فهمه غيره))[٣]، كما تكون سببا لترتب مزيد من التكليف عليه بما توصل إليه من الحق، مما يجعله في نفس الوقت معرضا للذم من حيث لا يتعرض له المخطئ، متى خالف ما أداه إليه اجتهاده من الحق الذي لم يتوصل إليه ذلك المخطئ فغدا معذورا، وبقي المصيب مسئولا؛ مما ينسجم مع قانون العدل الذي يجعل الغنم بمقدار الغرم، و"الخراج بالضمان" كما يقول الفقهاء، وهذا ما يشرحه الشيخ باستفاضة وبيان حين يقول: ((وقد قال

---

(١)أثر ابن عباس، أخرجه البخاري تعليقاً-كتاب التفسير-باب { وقضينا إلى بني إسرائيل }، ووصله عبدالرزاق في تفسيره (٣٩٩/٢) عند تفسير قوله تعالى { لولا يأتون عليهم بسلطان بين }، وابن كثير في تفسيره (٥٧١/١)، قال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا مالك بن إسماعيل حدثنا سفيان بن عيينه عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس به وقال: "وهذا إسناد صحيح"

(٢)المجموع ١٢٥/١٩

(٣)المجموع ٢٩/٣٣

النبي ﷺ: (أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا)[١] ولم يسلب عمن دونه الإيمان، وقال تعالى: ﴿لا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُواْ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ (الحديد ١٠)، فأثبت الإيمان للفاضل والمفضول، وهذا متفق عليه بين المسلمين وقد قال النبي ﷺ: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر)[٢]، وقال لسعد بن معاذ[٣] لما حكم في بني قريظة: (لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبعة أرقعة)[٤]، وكان يقول لمن يرسله في جيش أو سرية:

---

(١)أخرجه الترمذي-كتاب الرضاع-باب ما جاء في حق المرأة على زوجها-حديث (١١٦٢) وقال: "هذا حديث حسن صحيح وفي الباب عن عائشة وابن عباس"، وأبو داود-كتاب السنة-باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه-حديث (٤٦٨٢)، والضياء في المختارة عن أنس (٣٣١/٦) وقال: "إسناده حسن"، وابن حبان في صحيحه-كتاب البر والإحسان-باب حسن الخلق-حديث (٤٧٩) كلهم عن أبي هريرة

(٢) سبق تخريجه في ص[٢٨٦]

(٣)سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس الأنصاري الأشهلي، سيد الأوس، شهد بدراً وأحداً والخندق، ورمي يوم الخندق بسهم عاش بعد ذلك شهراً حتى حكم في بني قريظة، ثم انتقض جراحه فمات سنة ٥هـ. الاستيعاب (٦٠٢/٢)، الإصابة (٨٨/٣)

(٤)هو مرسل بهذا اللفظ أرسله علقمة بن وقاص الليثي ذكر ذلك الحافظ في الفتح (٤١٢/٧)، ومتفق عليه بلفظ "لقد حكمت فيهم بحكم الملك"، أخرجه البخاري-كتاب الجهاد والسير-باب إذا نزل العدو على حكم رجل-حديث (٢٨٧٨) عن أبي سعيد، ومسلم-كتاب الجهاد والسير-باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهل للحكم-حديث (١٧٦٨-١٧٦٩)، وقال الألباني: "صحيح بلفظ (سبع سماوات) وليس متفقاً عليه بهذا التمام بل هو من أفراد النسائي" انظر الإرواء (٢٧٤/٥) رقم (١٤٥٣)

(إذا حاصرت أهل حصن فسألوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم؛ ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك)[١]، وهذه الأحاديث الثلاثة في "الصحيح"، وفي حديث سليمان عليه السلام: (وأسألك حكما يوافق حكمك)[٢]، فهذه النصوص وغيرها، تدل على ما اتفق عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، أن أحد الشخصين قد يخصه الله باجتهاد يحصل له به من العلم ما يعجز عنه غيره؛ فيكون له أجران، وذلك الآخر عاجز له أجر ولا إثم عليه؛ وذلك العلم الذي خص به هذا، والعمل به باطنا وظاهرا زيادة في إيمانه، وهو إيمان يجب عليه لأنه قادر عليه، وغيره عاجز عنه فلا يجب، فهذا قد فضل بإيمان واجب عليه، وليس بواجب على من عجز عنه، وهذا حال جميع الأمة فيما تنازعت فيه من المسائل الخبرية والعملية، إذا خص أحدهما بمعرفة الحق في نفس الأمر، مع اجتهاد الآخر وعجزه، كلاهما محمود مثاب مؤمن، وذلك خصه الله من الإيمان الذي وجب عليه بما فضله به على هذا؛ وذلك المخطئ لا يستحق ذما ولا عقابا، وإن

---

(١)أخرجه مسلم وأصحاب السنن عن سليمان بن بريدة عن أبيه، أخرجه مسلم-كتاب الجهاد والسير-باب تأمير الإمام الأمراء-حديث (١٧٣١)، وأبو داود-كتاب الجهاد-باب في دعاء المشركين-حديث (٢٦١٢)، والترمذي-كتاب السير-باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال-حديث (١٦١٧)، والنسائي في الكبرى-كتاب السير-حديث (٨٥٨٦)، وابن ماجه-كتاب الجهاد-باب وصية الإمام-حديث (٢٨٥٨)

(٢)حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، أخرجه الحاكم مطولاً في المستدرك (٨٤/١)، وصححه ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢٨٨/٢) برقم (١٣٣٤)، والنسائي في الكبرى-كتاب المساجد-فضل المسجد الأقصى والصلاة فيه-حديث (٧٧٢)، وابن ماجه في سننه-كتاب إقامة الصلاة-باب ما جاء في الصلاة في مسجد بيت المقدس-حديث (١٤٠٨)، وأحمد في المسند (١٧٦/٢)، والطبراني في الكبير (٢٤/٥) برقم (٤٤٧٧) بلفظ "حكماً يصادف حكمك" قال محققو المسند "إسناده صحيح"

كان ذاك لو فعل ما فعل ذم وعوقب، كما خص الله أمة نبينا ﷺ بشريعة فضلها به، ولو تركنا مما أمرنا به فيها شيئا؛ لكان ذلك سببا للذم والعقاب؛ والأنبياء قبلنا لا يذمون بترك ذلك، لكن محمد ﷺ فضله الله على الأنبياء، وفضل أمته على الأمم، من غير ذم لأحد من الأنبياء، ولا لمن اتبعهم من الأمم))[١].

ويرى ابن تيمية -خلافا لبعض المتكلمين- أن كون المجتهد مصيبا ولو أخطأ ليس معناه أن منتهى التكليف بالنسبة له التمسك بما وصل إليه اجتهاده، بمعنى أن ذلك حقيقة الأمر الصادر إليه من الشرع باطنا وظاهرا، فإن ذلك من خصائص الرسل، ولكن أقرب ما يمكن أن يعبر عن حقيقة ما يأمر به الشرع -في نظر الشيخ- بالنسبة للاجتهاديات، أن يستفرغ المجتهد جهده في التوصل إلى الحق، ثم لا يؤاخذه بعد ذلك إن أخطأ، وهذا ما يقرره بقوله: ((وأما القدر الذي تنازعوا فيه فلا يقال: إن الله أمر كلا منهم باطنا وظاهرا بالتمسك بما هو عليه كما أمر بذلك الأنبياء، وإن كان هذا قول طائفة من أهل الكلام، فإنما يقال: إن الله أمر كلا منهم أن يطلب الحق بقدر وسعه وإمكانه؛ فإن أصابه وإلا فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وقد قال المؤمنون: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة ٢٨٦)، وقال الله: قد فعلت، وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ (الأحزاب ٥)، فمن ذمهم ولامهم على ما لم يؤاخذهم الله عليه فقد اعتدى، ومن أراد أن يجعل أقوالهم وأفعالهم بمنزلة قول المعصوم وفعله، وينتصر لها بغير هدى من الله فقد اعتدى، واتبع هواه بغير هدى من الله، ومن فعل ما أمر به بحسب حاله: من اجتهاد يقدر عليه، أو تقليد إذا لم يقدر على الاجتهاد؛ وسلك في تقليده مسلك العدل فهو مقتصد؛ إذ الأمر مشروط بالقدرة ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة ٢٨٦)، فعلى المسلم في كل موطن أن يسلم وجهه لله وهو محسن، ويدوم على هذا الإسلام، فإسلام وجهه إخلاصه لله وإحسان فعله الحسن، فتدبر

---

(١)المجموع ٣٤٥/٧-٣٤٦

هذا فإنه أصل جامع نافع عظيم))[١].

وينبه الشيخ هنا إلى أن هذا الاختلاف بين المجتهدين في التوصل إلى حكم الله في نفس الأمر، مع اعتبار كل واحد مصيبا على الوجه الذي سبق شرحه، ليس راجعا إلى اختلاف في ذلك الأمر فهو واحد -كما قلنا- على كل حال؛ لأن مصدره واحد، ولكنه راجع إلى اختلاف أحوال المجتهدين في تلقي الشرع سمعا وعقلا، كما يوضح قائلا: ((تنوع الشرع لهؤلاء وانتقاله لم يكن لتنوع نفس الأمر النازل على الرسول، ولكن تنوع أحوالهم، وهو: إدراك هذا لما بلغه من الوحي سمعا وعقلا، وعجز الآخر عن إدراك ذلك البلاغ، إما سمعا لعدم تمكنه من سماع ذلك النص، وإما عقلا لعدم فهمه لما فهمه الأول من النص، وإذا كان عاجزا سقط عنه الإثم فيما عجز عنه، وقد يتبين لأحدهما عجز الآخر وخطؤه ويعذره في ذلك، وقد لا يتبين له عجزه؛ وقد لا يتبين لكل منهما أيهما الذي أدرك الحق وأصابه؟ ولهذا امتنع من امتنع من تسمية مثل هذا خطأ قال: لأن التكليف مشروط بالقدرة فما عجز عنه من العلم لم يكن حكم الله في حقه، فلا يقال: أخطأه، وأما الجمهور فيقولون: أخطأه كما دلت عليه السنة والإجماع، لكن خطؤه معذور فيه، وهو معنى قوله: عجز عن إدراكه وعلمه، لكن هذا لا يمنع أن يكون ذاك هو مراد الله ومأموره؛ فإن عجز الإنسان عن فهم كلام العالم، لا يمنع أن يكون قد أراد بكلامه ذلك المعنى، وأن يكون الذي فهمه هو المصيب الذي له الأجران))[٢].

ثالثا: خطأ المجتهد وأثره

وهنا يبدأ الشيخ في بيان معنى خطأ المجتهد مع إصابته، ووجه وصفه بالخطأ على ما جاء به الشرع، ويرد على من امتنع عن إطلاق ذلك الوصف عليه بناء على كونه معذورا، وهو المعنى الذي فسر به الشيخ والجمهور كون المجتهد مصيبا دائما، ويؤكد ذلك بأن إطلاق وصف الإصابة على المجتهد بمعناه المطلق يحتاج إلى دليل، وإنما يجب أن يبقى وصفا الخطأ

---

(١) المجموع ١٩/١٢٧-١٢٨

(٢) المجموع ١٩/١٢٤

والصواب متقابلين بالنسبة للمجتهدين في الحكم الواحد، فإذا وصف أحدهما بالإصابة في نفس الأمر، وصف الآخر بالخطأ، وهذا لا يمنع أن يكون كلاهما مصيبا بالمعنى الموصوف أعلاه، من رفع الإثم، والعذر بالعجز، كما يوضح الشيخ عندما يشرح معنى تسليم الحال للمجتهد: «وكذلك إذا كان ذلك الحال صادرا عنه باجتهاد، كمسائل الاجتهاد المتنازع فيها بين أهل العلم والدين، فإن هذا إذا قيل: يسلم إليه حاله ،كما يقال: يقر على اجتهاده، بمعنى أنه لا يذم ولا يعاقب فهو صحيح، وأما إذا قيل ذلك بمعنى أنه صواب أو صحيح، فلا بد من دليل على تصويبه، وإلا فمجرد القول أو الفعل الصادر من غير الرسول ﷺ، ليس حجة على تصويب القائل أو الفاعل، فإذا علم أن ذلك الاجتهاد خطأ؛كان تسليم حاله بمعنى رفع الذم عنه لا بمعنى إصابته»[(١)].

ومن هنا ندرك أن المجتهد مع اجتهاده، معرض ولا شك للخطأ؛ وإلا دخل في دائرة العصمة التي لا تدعى لغير الأنبياء عند أهل الحق، ولابد أن يسمى كذلك عند خطئه مخطئا، وليس ثمة حرج في التسمية ما دام قد جاء بها الشرع، ولكن الذي تكفل الشارع برفعه عن المجتهد هو الإثم، وليس الخطأ الذي هو من لوازم البشرية، فالمجتهد كما يكون مصيبا ولإصابته وجهها وطبيعتها، كذلك يكون مخطئا، ولخطئه معناه وأثره.

ولهذا يؤكد الشيخ باستمرار أن المجتهد معرض دائما لأن يخطئ فلا يصيب الحق الذي أراده الله في نفس الأمر، ولكنه مع هذا الخطأ معذور، لا يكلف أكثر من وسعه، وعليه فقط أن يلتزم ما توصل إليه باجتهاده الصحيح، وإن كان ليس له -كما سنعرف في قاعدة تالية إن شاء الله- أن يلزم غيره باجتهاده الخاطئ، وفيما يلي يشرح الشيخ هذه المسألة باستفاضة، من خلال جملة من النصوص، فننقل كلامه كاملا في هذا لأهميته، حيث يقول رحمه الله:

«وليس من شرط ولي الله أن يكون معصوما لا يغلط ولا يخطئ؛ بل يجوز أن يخفى عليه بعض علم الشريعة، ويجوز أن يشتبه عليه بعض أمور الدين، حتى يحسب بعض الأمور مما أمر الله به، ومما نهى الله عنه، ويجوز أن يظن في بعض الخوارق أنها من كرامات أولياء الله

---

(١)المجموع ١٠/٣٨٠-٣٨١

تعالى، وتكون من الشيطان، لبسها عليه لنقص درجته، ولا يعرف أنها من الشيطان، وإن لم يخرج بذلك عن ولاية الله تعالى؛ فإن الله سبحانه وتعالى تجاوز لهذه الأمة عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، فقال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾ (البقرة ٢٨٥-٢٨٦)، وقد ثبت في الصحيحين أن الله سبحانه استجاب هذا الدعاء وقال: (قد فعلت) ففي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (لما نزلت هذه الآية ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾﴾ (البقرة ٢٨٤)، قال: دخل قلوبهم منها شيء لم يدخلها قبل ذلك شيء أشد منه، فقال النبي ﷺ: قولوا سمعنا وأطعنا وسلمنا، قال فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فأنزل الله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ إلى قوله ﴿أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، قال الله قد فعلت ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾، قال: قد فعلت ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، قال قد فعلت)[1]، وقد قال تعالى:

---

(١)حديث ابن عباس، أخرجه مسلم-كتاب الإيمان-باب بيان أنه سبحانه لم يكلف إلا ما يطاق-حديث (١٢٦)، والنسائي في الكبرى-عمل اليوم والليلة-حديث (١١٠٥٩)، وأحمد في المسند (١/٢٣٣)

﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب ٥)، وثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة، وعمرو بن العاص[(١)] رضي الله عنهما مرفوعا أنه قال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر)[(٢)] فلم يؤثم المجتهد المخطئ؛ بل جعل له أجرا على اجتهاده، وجعل خطأه مغفورا له، ولكن المجتهد المصيب له أجران؛ فهو أفضل منه؛ ولهذا لما كان ولي الله يجوز أن يغلط؛ لم يجب على الناس الإيمان بجميع ما يقوله من هو ولي لله لئلا يكون نبيا؛ بل ولا يجوز لولي الله أن يعتمد على ما يلقى إليه في قلبه، إلا أن يكون موافقا للشرع، وعلى ما يقع له مما يراه إلهاما ومحادثة وخطابا من الحق؛ بل يجب عليه أن يعرض ذلك جميعه على ما جاء به محمد ﷺ، فإن وافقه قبله، وإن خالفه لم يقبله، وإن لم يعلم أموافق هو أم مخالف؟ توقف فيه، والناس في هذا الباب " ثلاثة أصناف " طرفان ووسط؛ فمنهم من إذا اعتقد في شخص أنه ولي لله؛ وافقه في كل ما يظن أنه حدث به قلبه عن ربه، وسلم إليه جميع ما يفعله، ومنهم من إذا رآه قد قال أو فعل ما ليس بموافق للشرع؛ أخرجه عن ولاية الله بالكلية، وإن كان مجتهدا مخطئا، وخيار الأمور أوساطها، وهو أن لا يجعل معصوما ولا مأثوما، إذا كان مجتهدا مخطئا فلا يتبع في كل ما يقوله، ولا يحكم عليه بالكفر والفسق مع اجتهاده، والواجب على الناس اتباع ما بعث الله به رسوله ﷺ، وأما إذا خالف قول بعض الفقهاء، ووافق قول آخرين لم يكن لأحد أن يلزمه بقول المخالف ويقول هذا خالف الشرع))[(٣)].

---

(١)عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم القرشي السهمي، يكنى أبا عبد الله، فاتح مصر وأميرها، أسلم قبل الفتح، وقيل بل أسلم بين الحديبية وخيبر، أمره رسول الله ﷺ على سرية نحو الشام –ذات السلاسل–، وكان من أمراء جيوش الجهاد بالشام، مات سنة ٤٣هـ. الاستيعاب (١١٨٤/٣)، الإصابة (٢/٥)

(٢) سبق تخريجه في ص[٢٨٦]

(٣)المجموع ٢٠١/١١-٢٠٤

ويؤكد الشيخ أن انتفاء الإثم عن المجتهد، والحكم بكونه مصيبا بهذا المعنى، مرهون بمدى التزامه بأداء الاجتهاد على وجهه الصحيح، واستفراغه جهده في بلوغ الحق الذي هو حكم الله في نفس الأمر، وإلا فمتى قصر مختارا في ذلك، سواء في وسائل الاجتهاد، أو آليته كما سبق بيانه، فإنه يلحقه الإثم، ويبقى في دائرة الخطأ بمعناها اللغوي الحقيقي، ويضرب لتأكيد ذلك جملة من الأمثلة فيقول: «بلال رضي الله عنه (لما باع الصاعين بالصاع أمره النبي ﷺ برده)[(١)]، ولم يرتب على ذلك حكم آكل الربا من التفسيق واللعن والتغليظ لعدم علمه بالتحريم، وكذلك عدي بن حاتم[(٢)] وجماعة من الصحابة لما اعتقدوا أن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ﴾ (البقرة ١٨٧)، معناه الحبال البيض والسود، فكان أحدهم يجعل عقالين أبيض وأسود، ويأكل حتى يتبين أحدهما من الآخر فقال النبي ﷺ لعدي: (إن وسادك إذا لعريض إنما هو بياض النهار وسواد الليل)[(٣)] فأشار إلى

---

(١)متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري ﵁، أخرجه البخاري-كتاب الوكالة-باب إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً فبيعه مردود- حديث (٢١٨٨)، ومسلم-كتاب المساقاة-باب بيع الطعام مثلاً بمثل-حديث (١٥٩٤) ولفظ مسلم: "جاء بلال بتمر برني فقال له رسول الله ﷺ من أين هذا؟ فقال بلال تمر كان عندنا رديء فبعت منه صاعين بصاع لمطعم النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ عند ذلك أوه عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم اشتر به"

(٢)عدي بن حاتم بن عبدالله بن سعد الطائي، ولد الجواد المشهور، يكنى أبا طريف، قدم إلى النبي ﷺ سنة تسع وقيل عشر، وكان سيداً شريفاً في قومه، خطيباً حاضر الجواب فاضلاً كريماً. انظر: الاستيعاب (١٠٥٧/٣) - الإصابة (٢٢٨/٤)

(٣)متفق عليه من حديث عدي بن أبي حاتم ﵁، أخرجه البخاري-كتاب التفسير-باب وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم-حديث (٤٢٤٠)، ومسلم-كتاب الصيام-باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر-حديث (١٠٩٠)

عدم فقهه لمعنى الكلام، ولم يرتب على هذا الفعل ذم من أفطر في رمضان وإن كان من أعظم الكبائر، بخلاف الذين أفتوا المشجوج في البرد بوجوب الغسل فاغتسل فمات ؛ فإنه قال : (قتلوه _قتلهم الله هلا سألوا إذا لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال)[1] فإن هؤلاء أخطئوا بغير اجتهاد ؛ إذ لم يكونوا من أهل العلم))[2] .

وإن كان مع ذلك يقر بأن المدى الذي ينبغي أن ينتهي عنده الاجتهاد، ويحكم بعده ببلوغ المجتهد منتهاه لا يكاد ينضبط ؛ ولذلك ينبغي أن يبقى المجتهد دائما في وجل من تعرضه لهذا الوعيد، المترتب على تقصيره في القيام من الاجتهاد، بالقدر الذي يكفل له السلامة من الإثم، والحصول على أجر الاجتهاد، الأمر الذي ينبغي أن يجعله حريصا على التزام التقوى، والتزود من الأعمال الصالحة بما يمحو عنه ما عسى أن يعتريه من قصور في هذا الباب، كما يقول الشيخ: ((قد يخاف على بعض العلماء أن يكون الرجل قاصرا في درك تلك المسألة: فيقول مع عدم أسباب القول، وإن كان له فيها نظر واجتهاد، أو يقصر في الاستدلال فيقول قبل أن يبلغ النظر نهايته، مع كونه متمسكا بحجة، أو يغلب عليه عادة أو غرض يمنعه من استيفاء النظر، لينظر فيما يعارض ما عنده، وإن كان لم يقل إلا بالاجتهاد والاستدلال ؛ فإن الحد الذي يجب أن ينتهي إليه الاجتهاد قد لا ينضبط للمجتهد ؛ ولهذا كان العلماء يخافون مثل هذا، خشية ألا يكون الاجتهاد المعتبر قد وجد في تلك المسألة المخصوصة، فهذه ذنوب ؛ لكن لحوق عقوبة الذنب بصاحبه إنما تنال لمن لم يتب، وقد يمحوها الاستغفار والإحسان والبلاء والشفاعة والرحمة، ولم يدخل في هذا من يغلبه الهوى ويصرعه حتى ينصر ما يعلم أنه باطل، أو من يجزم بصواب قول أو خطئه من غير معرفة منه بدلائل ذلك القول نفيا وإثباتا، فإن هذين في النار كما قال النبي ﷺ : (القضاة ثلاثة: قاضيان في النار وقاض في الجنة فأما الذي في الجنة فرجل علم الحق فقضى به وأما اللذان في النار فرجل قضى

---

(1) سبق تخريجه في ص[1204]

(2)المجموع ٢٠/٢٥٣-٢٥٤

للناس على جهل ورجل علم الحق وقضى بخلافه)[(١)] ، والمفتون كذلك))[(٢)] .

وفي سبيل وضوح المدى الذي يحكم به على المجتهد بالتقصير أو عدمه، في ظل صعوبة انضباط منتهى الاجتهاد، يضع الشيخ حدين يمثلان طرفي القضية بين منتهى التقصير، وغاية الجهد؛ ليبقى ما بين الطرفين مجالا للنظر بحسب الوقائع والأحوال، وهذان الطرفان يمثلان قسما من محل الاجتهاد الذي سبق، و هما:

الأول: القطعيات والضروريات الشرعية التي لا تكاد تخفى على أحد، فهذه لا يعذر مجتهد بالخطأ فيها، لوضوحها وتواترها، ولهذا يحكم على من أخطأ فيها بالتقصير، ويترتب عليه بموجب هذا التقصير الإثم، وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله: ((إن الأحكام الشرعية التي نصبت عليها أدلة قطعية معلومة مثل الكتاب والسنة المتواترة والإجماع الظاهر؛ كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصيام وتحريم الزنا والخمر والربا : إذا بلغت هذه الأدلة للمكلف بلاغا يمكنه من اتباعها فخالفها تفريطا في جنب الله وتعديا لحدود الله : فلا ريب أنه مخطئ آثم وأن هذا الفعل سبب لعقوبة الله في الدنيا والآخرة فإن الله أقام حجته على خلقه بالرسل الذين بعثهم إليهم مبشرين ومنذرين ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ (النساء ١٦٥)، قال تعالى عن أهل النار: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ

---

(١)حديث بريدة بن الحصيب ﷺ، أخرجه أبو داود-كتاب الأقضية-باب في القاضي يخطئ-حديث (٣٥٧٣)، والترمذي-كتاب الأحكام- باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي-حديث (١٣٢٢)، والنسائي-كتاب القضاء-ذكر ما أعد الله تعالى للحاكم الجاهل-حديث (٥٩٢٢)، وابن ماجه-كتاب الأحكام-باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق-حديث (٢٣١٥)، وصححه الألباني في الإرواء (٨/٢٣٥) برقم (٢٦١٤)

(٢)المجموع ٢٠/٢٥٥-٢٥٦

﴿...﴾ (الملك ٨-٩) وقال تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (الزمر ٧١))[1].

الثاني: الظنيات والأمور الخفية التي لا يكاد يعرفها إلا أصحاب الاختصاص، وأهل العلم بالشأن، فهذه يعذر المجتهد بخطئه فيها، ولا يحكم عليه -لخفائها عنه- بالتقصير، فيبقى بذلك في حدود الإصابة ذات الأجر، كما يقرر الشيخ حين يقول: ((وأما إذا كان في الفعل والحادثة والمسألة العملية نص لا يتمكن المكلف من معرفته ومعرفة دلالته ؛ مثل أن يكون الحديث النبوي الوارد فيها عند شخص لم يعلم به المجتهد ولم يشعر بما يدله عليه ؛ أو تكون دلالته خفية لا يقدر المجتهد على فهمها ؛ أو لم يكن فيها نص بحال فهذا مورد نزاع))[2]، وقد سبق بيان ما يختاره ابن تيمية والجمهور في هذا النزاع من اعتبار المجتهد مصيبا، متى بذل وسعه، وإن أخطأ الحق في نفس الأمر.

ويفرق الشيخ بين النوعين من هذه الوجهة، عندما يشير إلى أن المجتهد قد يقع في الخطأ، ويكون معذورا لوقوع ذلك في ما خفي من أحكام الشرع، بعدما استفرغ جهده في البحث؛ في إشارة إلى تلازم من نوع ما بين خفاء الحكم، وبين استفراغ الجهد، وبلوغ منتهاه، يقول ابن تيمية: ((ما أمر به الرسول ﷺ فهو عدل لا ظلم فيه، فمن نهى عنه فقد نهى عن العدل، ومن أمر بضده فقد أمر بالظلم؛ فإن ضد العدل الظلم، فلا يكون ما يخالفه إلا جهلا وظلما، ظنا وما تهوى الأنفس، وهو لا يخرج عن قسمين، أحسنهما أن يكون كان شرعا لبعض الأنبياء ثم نسخ، وأدناهما أن يكون ما شرع قط، بل يكون من المبدل، فكل ما

---

(١)المجموع ١٩/١٤٢-١٤٣

(٢)المجموع ١٩/١٤٣

خالف حكم الله ورسوله ﷺ ، فإما شرع منسوخ وإما شرع مبدل ما شرعه الله ؛ بل شرعه شارع بغير إذن من الله كما قال: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى ٢١)، لكن هذا وهذا قد يقعان في خفي الأمور ودقيقها، باجتهاد من أصحابها استفرغوا فيه وسعهم في طلب الحق، ويكون لهم من الصواب والاتباع ما يغمر ذلك، كما وقع مثل ذلك من بعض الصحابة في مسائل الطلاق والفرائض ونحو ذلك؛ ولم يكن منهم مثل هذا في جلي الأمور وجليلها؛ لأن بيان هذا من الرسول ﷺ كان ظاهرا بينهم، فلا يخالفه إلا من يخالف الرسول ﷺ ، وهم معتصمون بحبل الله، يحكمون الرسول ﷺ فيما شجر بينهم، لا يتقدمون بين يدي الله ورسوله ﷺ ، فضلا عن تعمد مخالفة الله ورسوله ﷺ، فلما طال الزمان خفي على كثير من الناس ما كان ظاهرا لهم، ودق على كثير من الناس ما كان جليا لهم، فكثر من المتأخرين مخالفة الكتاب والسنة، ما لم يكن مثل هذا في السلف، وإن كانوا مع هذا مجتهدين معذورين يغفر الله لهم خطاياهم ويثيبهم على اجتهادهم»[(١)].

ويؤكد ابن تيمية أن لا فرق بالنسبة للمجتهد في خطئه المغفور بين أفرع التشريع المختلفة، من أصول و فروع، وإلهيات وشرعيات، أو أمور خبرية وعملية، باختلاف المصطلحات الأصولية في ذلك على ما سبق التنبيه عليه، بناء على أن الاجتهاديات لا تختلف في نظر الشيخ -خلافا لبعض الأصوليين- إلا بحسب خفائها ووضوحها، أو قطعيتها وظنيتها، وليس بأي اعتبار آخر من تلك الاعتبارات، وهذا ما يبينه حين يقول مستشهدا بعدة نصوص ووقائع: «والخطأ المغفور في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخبرية والعلمية، كما قد بسط في غير موضع، كمن اعتقد ثبوت شيء لدلالة آية أو حديث، وكان لذلك ما يعارضه ويبين المراد ولم يعرفه، مثل من اعتقد أن الذبيح إسحاق لحديث اعتقد ثبوته، أو اعتقد أن الله لا يُرى؛ لقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ (الأنعام ١٠٣)، ولقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ (الشورى ٥١)، كما احتجت عائشة بهاتين

---

(١) المجموع ١٣/٦٤-٦٥

الآيتين على انتفاء الرؤية في حق النبي ﷺ، وإنما يدلان بطريق العموم، وكما نقل عن بعض التابعين أن الله لا يُرى، وفسروا قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (القيامة ٢٢-٢٣)، بأنها تنتظر ثواب ربها[١]، كما نقل عن مجاهد وأبي صالح[٢]، أو من اعتقد أن الميت لا يعذب ببكاء الحي؛ لاعتقاده أن قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام ١٦٤) يدل على ذلك؛ وأن ذلك يقدم على رواية الراوي؛ لأن السمع يغلط، كما اعتقد ذلك طائفة من السلف والخلف، أو اعتقد أن الميت لا يسمع خطاب الحي؛ لاعتقاده أن قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ (النمل ٨٠) يدل على ذلك، أو اعتقد أن الله لا يعجب كما اعتقد ذلك شريح؛ لاعتقاده أن العجب إنما يكون من جهل السبب والله منزه عن الجهل، أو اعتقد أن عليا أفضل الصحابة؛ لاعتقاده صحة حديث الطير؛ وأن النبي ﷺ قال: (اللهم ائتني بأحب الخلق إليك؛ يأكل معي من هذا الطائر)[٣]، أو اعتقد أن من جس

---

(١)أخرجه ابن جرير في تفسيره ٢٨/١٩٢- ١٩٣ قال " حدثنا أبو كريب قال ثنا عمر بن عبيد عن منصور عن مجاهد (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) قال : تنتظر منه الثواب -و- " حدثني أبو الخطاب الحساني قال ثنا مالك عن سفيان قال ثنا إسماعيل بن أبي خالد عن أبي صالح في قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) قال : تنتظر الثواب" وابن أبي شيبة في المصنف ٧/٢٠٥ حدثنا أبو معاوية عن إسماعيل عن أبي صالح (وجوه يومئذ ناضرة)قال حسنة (إلى ربها ناظرة)قال تنتظر الثواب من ربها

(٢)باذام ويقال باذان، أبو صالح، مولى أم هانئ بنت أبي طالب، روى عن علي وابن عباس وأبي هريرة ومولاته، وعنه إسماعيل بن أبي خالد وإسماعيل السُّدي وغيرهما، قال أبو حاتم : حديثه لا يحتج به . وقال النسائي : ليس بثقة . وقال ابن معين : ليس به بأس وإذا روى عنه الكلبي فليس بشيء . انظر : تهذيب الكمال (٤/٦) - الجرح والتعديل للرازي (٢/٤٣١) - تهذيب التهذيب (١/٢٦٣) - الكامل في الضعفاء لابن عدي (٢/٥٠١)

(٣)أخرجه الحاكم في المستدرك (٣/١٤٢)-كتاب معرفة الصحابة-حديث (٤٦٥٠)، والطبراني في الأوسط

للعدو وأعلمهم بغزو النبي ﷺ فهو منافق، كما اعتقد ذلك عمر في حاطب، وقال: دعني أضرب عنق هذا المنافق، أو اعتقد أن من غضب لبعض المنافقين غضبة فهو منافق؛ كما اعتقد ذلك أسيد بن حضير في سعد بن عبادة[1] وقال: إنك منافق تجادل عن المنافقين، أو اعتقد أن بعض الكلمات أو الآيات أنها ليست من القرآن؛ لأن ذلك لم يثبت عنده بالنقل الثابت، كما نقل عن غير واحد من السلف أنهم أنكروا ألفاظا من القرآن، كإنكار بعضهم: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ (الإسراء ٢٣)، وقال: إنما هي ووصى ربك، وإنكار بعضهم قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (آل عمران ٨١)، وقال: إنما هو ميثاق بني إسرائيل، وكذلك هي في قراءة عبد الله ، وإنكار بعضهم ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ (الرعد ٣١) إنما هي أولم يتبين الذين آمنوا، وكما أنكر عمر على هشام بن الحكم[2] لما رآه يقرأ سورة الفرقان

(٢٠٦/٢)، وذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية بطرق متعددة كلها ضعيفة، انظر العلل المتناهية (٢٢٥/١) وما بعدها، وقال الذهبي في تلخيصه للمستدرك (١٤٢/٣) : "ولقد كنت زمناً طويلاً أظن أن حديث الطير لم يجسر الحاكم أن يودعه في مستدركه فلما علقت هذا الكتاب رأيت الهول من الموضوعات التي فيه فإذا حديث الطير بالنسبة إليها سماء"

(١)سعد بن عبادة بن ديلم بن حارثة بن الخزرج الأنصاري، سيد الخزرج، شهد العقبة وبدراً وأحداً والخندق، وكان أحد النقباء الاثني عشر، وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والإسلام، وكانت راية رسول ﷺ يوم الفتح بيده ثم إلى ابنه، مات في خلافة عمر ١٤هـ . الاستيعاب (٥٩٤/٢)، الإصابة (٨٠/٣) .

(٢)هشام بن الحكم، أبو محمد الشيباني، مولاهم الكوفي ثم البغدادي، من أصحاب أبي عبدالله جعفر بن محمد، قال الذهبي : وكان في هذا الحين المتكلم البارع هشام بن الحكم الكوفي الرافضي المشبه المُعثر وله نظر وجدل وتواليف كثيرة .أ.هـ له من الكتب (كتاب الإمامة) و (كتاب الرد على الزنادقة) و (كتاب المعتزلة) قال ابن النديم : وتوفي بعد نكبة البرامكة بمديدة مستتراً .أ.هـ . انظر : السير (٥٤٣/١٠) –

على غير ما قرأها، وكما أنكر طائفة من السلف على بعض القراء بحروف لم يعرفوها، حتى جمعهم عثمان على المصحف الإمام، وكما أنكر طائفة من السلف والخلف أن الله يريد المعاصي؛ لاعتقادهم أن معناه أن الله يحب ذلك ويرضاه ويأمر به، وأنكر طائفة من السلف والخلف أن الله يريد المعاصي؛ لكونهم ظنوا أن الإرادة لا تكون إلا بمعنى المشيئة لخلقها، وقد علموا أن الله خالق كل شيء؛ وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، والقرآن قد جاء بلفظ الإرادة بهذا المعنى وبهذا المعنى، لكن كل طائفة عرفت أحد المعنيين وأنكرت الآخر، وكالذي قال لأهله: إذا أنا مت فأحرقوني: ثم ذروني في اليم فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذابا لا يعذبه أحدا من العالمين[1]، وكما قد ذكره طائفة من السلف في قوله: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ۝﴾ (البلد ٥)، وفي قول الحواريين: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ (المائدة ١١٢)، وكالصحابة الذين سألوا النبي ﷺ هل نرى ربنا

الفهرست (٣٠٧)

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة – أخرجه البخاري (٧٠٦٧) كتاب التوحيد – باب قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله – عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال "قال رجل لم يعمل خيرا قط فإذا مات فحرقوه واذروا نصفه في البر ونصفه في البحر فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبنه عذابا لا يعذبه أحدا من العالمين فأمر الله البحر فجمع ما فيه وأمر البر فجمع ما فيه ثم قال لم فعلت قال من خشيتك وأنت أعلم فغفر له " ومسلم (٢٧٥٦) كتاب التوبة – باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه – عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال "قال رجل لم يعمل حسنة قط لأهله إذا مات فحرقوه ثم أذروا نصفه في البر ونصفه في البحر فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبنه عذابا لا يعذبه أحدا من العالمين فلما مات الرجل فعلوا ما أمرهم فأمر الله البر فجمع ما فيه وأمر البحر فجمع ما فيه ثم قال لم فعلت هذا قال من خشيتك يا رب وأنت أعلم فغفر الله له"

يوم القيامة؟[١] فلم يكونوا يعلمون أنهم يرونه؛ وكثير من الناس لا يعلم ذلك؛ إما لأنه لم تبلغه الأحاديث وإما لأنه ظن أنه كذب وغلط))[٢].

وأما من حيث أثر حكم المجتهد، فيؤكد الشيخ أن لا فرق في نفاذ حكمه بين كونه مصيبا للحق في نفس الأمر أو مخطئا له، بل العبرة في تحقق الاجتهاد بشروطه ومسوغاته المذكورة، وهذا ما يقرره الشيخ مستشهدا بالحديث، وبانيا على ما سبق تقريره، من أن دقائق الشرع وأحكامه الخفية، هي أوسع أبواب الاجتهاد التي هي مظنة الخطأ المعفو عنه، فيقول: ((ولما كان هذا يخفى كثيرا قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: (إذا حاصرت أهل حصن فسألوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فإنك لا تدري ما حكم الله فيهم ولكن أنزلهم على حكمك، ، وحكم أصحابك)[٣]، والحاكم الذي ينزل أهل الحصن على حكمه عليه أن يحكم باجتهاده؛ فلما أمر سعدا بما هو الأرضى لله والأحب إليه؛ حكم بحكمه، ولو حكم بغير ذلك لنفذ حكمه؛ فإنه حكم باجتهاده، وإن لم يكن ذلك هو حكم الله في الباطن))[٤].

كما يعتبر المجتهد غير مسئول عن تبعة خطئه الاجتهادي، إلا على سبيل الضمان الوضعي، كقيم المتلفات، وأروش الجنايات، التي يضمنها المخطئ من غير تأثيم، وهذا ما يقرره الشيخ قياسا على ما يراه الجمهور بالنسبة لما يتلفه البغاة على أهل العدل بتأويل سائغ،

---

(١)أخرجه البخاري برقم(٧٧٣) في كتاب صفة الصلاة، باب فضل السجود، ومسلم برقم(١٨٢٩) في كتاب الإيمان باب معرفة طريق الرؤية، من حديث أبي هريرة (أن ناسا قالوا: يا رسول الله ﷺ هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها حجاب؟ قالوا: لا يا رسول الله، فإنكم ترونه كذلك...)

(٢)المجموع ٢/٣٣-٣٦

(٣) سبق تخريجه في ص[١٢٥٤]

(٤)المجموع ١٠/٤٧٠-٤٧١

فيقول: ((وإن كان مجتهدا مخطئا فهذا قد عفا الله عنه خطأه فإذا كان قد حصل بسبب اجتهاده الخطأ أذى للآمر الناهي بغير حق فهو كالحاكم إذا اجتهد فأخطأ وكان في ذلك ما هو أذى للمسلم أو كالشاهد أو كالمفتي. فإذا كان الخطأ لم يتبين لذلك المجتهد المخطئ كان هذا مما ابتلى الله به هذا الآمر الناهي. قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ﴿٢٠﴾﴾ (الفرقان ٢٠)، فهذا مما يرتفع عنه الإثم في نفس الأمر وكذلك الجزاء على وجه العقوبة؛ ولكن قد يقال: قد يسقط الجزاء على وجه القصاص الذي يجب في العمد ويثبت الضمان الذي يجب في الخطأ كما تجب الدية في الخطأ وكما يجب ضمان الأموال التي يتلفها الصبي والمجنون في ماله وإن وجبت الدية على عاقلة القاتل خطأ؛ معاونة له فلا بد من استيفاء حق المظلوم خطأ؛ فكذلك هذا الذي ظلم خطأ؛ لكن يقال: يفرق بين ما كان الحق فيه لله وحق الآدمي تبع له، وما كان حقا لآدمي محضا أو غالبا، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد من هذا الباب، موافق لقول الجمهور الذين لا يوجبون على أهل البغي ضمان ما أتلفوه لأهل العدل بالتأويل، وإن كان ذلك خطأ منهم، ليس كفرا ولا فسقا، وإذا قدر عليهم أهل العدل لم يتبعوا مدبرهم، ولم يجهزوا على جريحهم، ولم يسبوا حريمهم، ولم يغنموا أموالهم، فلا يقاتلونهم على ما أتلفوه من النفوس والأموال، إذا أتلفوا مثل ذلك أو تملكوا عليهم، فتبين أن القصاص ساقط في هذا الموضع؛ لأن هذا من باب الجهاد الذي يجب فيه الأجر على الله، وهذا مما يتعلق بحق العبد الآمر الناهي))[(١)].

ولكنه يقرر في نفس الوقت أن المجتهد الذي أدى أو قد يؤدي اجتهاده إلى ضرر ثابت، يعاقب منعا لضرره، ويدفع بقدر المستطاع، وإن كان معذورا فيما توصل إليه باجتهاده، أو حمله عليه تقليده الذي اضطر إليه، قياسا على نفس مسألة البغاة المشار إليها، وفي ذلك يقول: ((كذلك يعاقب من دعا إلى بدعة تضر الناس في دينهم، وإن كان قد يكون معذورا فيها في نفس الأمر لاجتهاد أو تقليد، وكذلك يجوز قتال " لبغاة": وهم الخارجون على

---

(١) المجموع ١٥/ ١٧٢-١٧٣

الإمام أو غير الإمام بتأويل سائغ، مع كونهم عدولا، ومع كوننا ننفذ أحكام قضائهم، ونسوغ ما قبضوه من جزية أو خراج أو غير ذلك؛ إذ الصحابة لا خلاف في بقائهم على العدالة، وذلك أن التفسيق انتفى للتأويل السائغ، وأما القتال: فليؤدوا ما تركوه من الواجب، وينتهوا عما ارتكبوه من المحرم، وإن كانوا متأولين، وكذلك نقيم الحد على من شرب النبيذ المختلف فيه، وإن كانوا قوما صالحين، فتدبر كيف عوقب أقوام في الدنيا على ترك واجب أو فعل محرم بين في الدين أو الدنيا، وإن كانوا معذورين فيه؛ لدفع ضرر فعلهم في الدنيا، كما يقام الحد على من تاب بعد رفعه إلى الإمام، وإن كان قد تاب توبة نصوحا، وكما يغزو هذا البيت جيش من الناس، فبينما هم ببيداء من الأرض إذ خسف بهم، وفيهم المكره فيحشرون على نياتهم، وكما يقاتل جيوش الكفار وفيهم المكره، كأهل بدر لما كان فيهم العباس وغيره، وكما لو تترس الكفار بمسلمين، ولم يندفع ضرر الكفار إلا بقتالهم، فالعقوبات المشروعة والمقدورة قد تتناول في الدنيا من لا يستحقها في الآخرة، وتكون في حقه من جملة المصائب، كما قيل في بعضهم: القاتل مجاهد والمقتول شهيد»[(١)].

حكم المجتهد بين النقض والإمضاء

هنا نصل إلى هدفنا الأساس في هذه القاعدة، التي تدور برمتها حول هذه القضية، وما سبق كان بمثابة التمهيد لموضوعها الرئيس هذا، متى ينقض قول المجتهد، ومتى يمضى؟ ومن الذي له حق نقضه أو إمضائه؟

وللأصوليين كالعادة مواقفهم المتعددة حول هذه المسألة، ولابن تيمية كذلك رأيه الذي يمثل هدف الهدف في رحلتنا، ولهذا سنسلط بعض الضوء على الجانبين -إن شاء الله- متخذين من كل ما سبق أساسا نبني عليه فيما يلي:

لا ينقض حكم المجتهد إذا لم يخالف قطعيا

تدبرت ما أمكنني من آراء الأصوليين في هذه المسألة فوجدتها تدور حول عنصر أساس

(١)المجموع ١٠/٣٧٥-٣٧٦

هو (حكم الحاكم)، ويعتبرون أن امتناع نقض الاجتهاد أو إمكانه، يتوقف بدرجة كبيرة على صدور هذا الاجتهاد من حاكم أو مفت، وعلى ما فيه من معنى القضاء والفتوى، بما تحمله الأولى من الإلزام، وتتميز به الثانية من التخيير؛ ولهذا وجدتهم يتفقون بل يجمعون على أن حكم الحاكم فيما ساغ فيه الاجتهاد لا ينقض ما لم يخالف دليلا قطعيا؛ صيانة للأحكام القضائية من الاضطراب الذي يفقدها الإلزام وهو أخص خصائصها.

يقول ابن النجار: «لا ينقض حكم حاكم في مسألة اجتهادية عند الأئمة الأربعة ومن وافقهم، للتساوي في الحكم بالظن، وإلا نقض بمخالفة قاطع في مذهب الأئمة الأربعة ... وذكره الآمدي اتفاقا؛ لأنه عمل الصحابة ، وللتسلسل، فتفوت مصلحة نصب الحاكم؛ إذ لو جاز النقض لجاز نقض النقض ، وهكذا، فتفوت مصلحة حكم الحاكم، وهو قطع المنازعة لعدم الوثوق حينئذ بالحكم، وهو معنى قول الفقهاء في الفروع: لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد»[١].

ورغم أنهم يعتبرون معظم تطبيقات هذه القاعدة فقهية وليست أصولية، كما أشار ابن النجار، حتى قال الغزالي: «وهذه مسائل فقهية، أعني نقض الحكم في هذه الصور، وليست من الأصول في شيء»[٢]، إلا أنها من حيث التأصيل تعتبر أصولية كذلك لارتباطها بتعارض الأدلة، والترجيح بينها، ولأنها في صميم عمل المجتهد ودوره في استعمال أدوات علم الأصول، وتلك كلها قضايا أصولية.

ومن هنا ندرك أن الأصوليين يفرقون في تناولهم لمباحث هذه القاعدة بين عدة أمور، ويعتبرونها جوانب ذات أثر في تطبيقات القاعدة الفروعية، وذلك وفق ما يلي:

التفريق بين القضاء والفتوى

لا شك أن القضاء غير الفتوى، وقد عرفنا بعض ذلك في التمهيد، وأخص ما يفرق

---

(١)شرح الكوكب المنير ٤/٥٠٣-٥٠٤

(٢)المستصفى ٢/٣٨٤

بينهما كما أشرنا هو (الإلزام) فالقضاء ملزم بخلاف الفتوى.

ولهذا اتفقت كلمة الأصوليين على مقتضى هذه القاعدة إذا كان المجتهد حاكم أو قاض، يحمل حكمه صفة الإلزام، ولهذا قال القرافي فيما يشبه القاعدة: ((وكل حكم اتصل به قضاء استقر إلا أن يكون ذلك القضاء مما ينقض في نفسه))[١]، في إشارة إلى أن علة استقرار الحكم الاجتهادي وعدم قبوله للنقض هو كونه حكما قضائيا ملزما؛ ولهذا علل القرافي قوله السابق بأن: ((حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يعين ذلك الحكم الذي حكم به الحاكم، فإن الحاكم نائب الله تعالى في مسائل الخلاف، فإذا أنشأ حكما في مسائل الاجتهاد كان ذلك كالنص الوارد في خصوص تلك الواقعة من تلك القاعدة العامة، والدليل الخاص مقدم على الدليل العام في الصورة التي تناولها الخاص كما تقرر في أصول الفقه))[٢].

ونص على هذا الاتفاق الآمدي حيث قال: ((اتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم))[٣]، كما نص عليه ابن الحاجب مضيفا امتناع النقض من الحاكم نفسه أو من غيره، كما قال: ((لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من غيره باتفاق، للتسلسل، فتفوت مصلحة الحكم))[٤].

وأما الفتوى فمعظم الأصوليين على أن الأمر فيها بخلاف ذلك، فأكثرهم يرى أن المفتي إذا ظهر له خطأ فتواه فله التراجع عنها، ونقض ما بني عليها، ويمثلون لذلك بمن أفتى بالزواج بلا ولي على مذهب الحنفية، وبعد أن تزوج بموجب هذه الفتوى ظهر له خطأ اجتهاده، فقالوا تحرم عليه الزوجة في هذه الحال، وفرقوا بين كون ذلك الزواج واقعا قبل قضاء القاضي به أو بعده، ففي الأول قالوا ينقض، ومنعوا في الثاني طردا لذلك المعنى السابق

---

(١)تنقيح الفصول ص ٤٤١

(٢)تنقيح الفصول ص ٤٤١

(٣)الإحكام للآمدي ٢/ ٤٢٩

(٤)بيان المختصر ٣/٣٢٦

من لزوم حكم القضاء بخلاف فتوى المفتي[1].

وقد شرح القرافي وجه هذا التفريق بين فتيا المجتهد وحكمه، حتى كان الأول قابلا للنقض دون الثاني، فقال رحمه الله تعالى: ((الفرق بين الحالتين أنه في الفتيا يخبر عن مقتضى الدليل الراجح عنده، فهو كالمترجم عن الله تعالى فيما وجده في الأدلة، كترجمان الحاكم يخبر الناس بما يجده في كلام الحاكم أو خطه، وهو في الحكم ينشئ إلزاما أو إطلاقا للمحكوم عليه، بحسب ما يظهر له من الدليل الراجح والسبب الواقع في تلك القضية الواقعة، فهو إذا أخبر الناس أخبرهم بما حكم به هو؛ لأن الله عز وجل فوض إليه ذلك، بما ورثه عن رسول الله ﷺ مما في قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ (المائدة ٤٩)، وإذا أخبر الناس بالفتيا أخبرهم عن حكم الله الذي فهمه عن الله عز وجل في أدلة الشريعة، فهو في مقام الحكم كنائب الحاكم يحكم بنفسه، وينشئ الإلزام والإطلاق بحسب ما يقع له من الأسباب والحجاج، لأن مستنيبه جعل له ذلك، بخلاف الترجمان الذي جعل متبعا لا منشئا))[2].

وبناء على هذا قالوا لا يصح حكم الحاكم بخلاف اجتهاده مطلقا، حتى لو كان في ذلك الحكم مقلدا لغيره؛ لأنه متعبد بالعمل بموجب ظنه، وهو اتفاق بين الأصوليين كما قال الآمدي: ((ولو حكم على خلاف اجتهاده مقلدا لمجتهد آخر فقد اتفقوا على امتناعه، وإبطال حكمه))[3].

التفريق بين حكم المجتهد لنفسه ولغيره

يتناول الأصوليون هذه المسألة تحت مسمى (تغير الاجتهاد)، ويعنون بذلك ما يفعله

---

(١) انظر: المستصفى ٣٨٢/٢، البحر المحيط ٢٦٦/٦، المحصول ٥٢٣/٢، تنقيح الفصول ص٤٤١، تيسير التحرير ٢٣٥/٤، الإحكام للآمدي ٤٢٩/٢

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي الإمام ص٩٩

(٣) الإحكام للآمدي ٤٢٩/٢، وانظر أيضا: المستصفى ٣٨٣/٢، شرح الكوكب المنير ٥٠٦/٤، تيسير التحرير ٢٣٤/٤، فواتح الرحموت ٣٩٥/٢

المجتهد فيما لو تغير اجتهاده في مسألة ما، كأن يرى حراما ما كان يراه حلالا، أو العكس، ويفرقون في ذلك بين أن يراه في شأن نفسه، أو يراه بالنسبة لحكم أفتى به غيره ممن يقلده، وتختلف أراؤهم في هذه الجزئية بالذات، في سياق المسألة المشار إليها أعلاه، وهي مسألة الزواج بلا ولي، أو نحوها من مسائل الخلاف، على مذهبين:

الأول: أنه ينقض الحكم في حق الجميع المستفتي و المجتهد، وهذا رأي أكثر الأصوليين من الشافعية والمتكلمين كالآمدي والغزالي والرازي[١]، ومن المالكية كالقرافي[٢]، والحنفية كالكمال ابن الهمام[٣]، والحنابلة كابن حمدان[٤].

الثاني: أنه ينقض الحكم بالنسبة للمجتهد في نفسه دون المستفتي؛ لأن فتوى المجتهد بالنسبة له كحكم الحاكم، وحكم الحاكم غير قابل للنقض كما سبق، وهذا رأي جماهير الحنابلة كأبي الخطاب والموفق ابن قدامة والطوفي[٥]، يقول ابن قدامة: «أما إذا نكح المقلد بفتوى مجتهد ثم تغير اجتهاد المجتهد فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟ الظاهر أنه لا يجب؛ لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم فلا ينقض ذلك، كما لا ينقض ما حكم به الحاكم»[٦].

وفي عبارة ابن قدامة هذه ما يشعر إلى هذا الخلاف الأصولي واختياره لهذا الرأي بناء على التعليل الذي ذكره، وقد أشار الغزالي كذلك إلى هذا الخلاف وبين اختياره للقول

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤٢٩/٢، المستصفى ٣٨٣/٢، المحصول ٥٢٣/٢

(٢) انظر: تنقيح الفصول ص٤٤١

(٣)انظر: تيسير التحرير ٢٣٦/٤، فواتح الرحموت ٣٩٦/٢

(٤)انظر: صفة الفتوى ص٣٠

(٥)انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣٩٤/٤، روضة الناظر مع شرحها ٤٤٨/٢، شرح مختصر الروضة ٦٤٩/٣، الكوكب المنير ٥١١/٤،

(٦)روضة الناظر مع شرحها ٤٤٨/٢-٤٤٩

الأول، ووجه هذا الاختيار؛ فقال: ((أما إذا نكح المقلد بفتوى مفت، وأمسك زوجته بعد دور الطلاق، وقد نجز الطلاق بعد الدور، ثم تغير اجتهاد المفتي، فهل على المقلد تسريح زوجته؟ هذا ربما يتردد فيه، والصحيح أنه يجب تسريحها، كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة أثناء الصلاة؛ فإنه يتحول إلى الجهة الأخرى، كما لو تغير اجتهاده في نفسه))[(١)].

موقف ابن تيمية

وأما ابن تيمية فعبارته -التي وقفت عليها- تدل على أنه يطرد مقتضى هذه القاعدة في سائر الاجتهادات، ولا يفرق في ذلك بين الأحكام والفتاوى، حيث يقول مشيرا إلى ذات المسألة التي أورد عليها الأصوليون خلافهم السابق: ((أما إذا كان نكح باجتهاد وتبين له الفساد باجتهاد؛ فهذا مبني على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، لا في الحكم ولا في الفتيا أيضا))[(٢)].

ويعتبر ابن تيمية أن من ضمن معاني (تسليم الحال للمجتهد) عدم نقض اجتهاده أو إنكار فتواه، متى كان معذورا في اجتهاده بتوفر شروط الاجتهاد في عمله، ما لم يخالف قاطعا على ما سيأتي، وهذا يوضحه الشيخ فيقول: ((وكذلك إذا أريد بتسليم حاله وإقراره أنه يقر على حكمه فلا ينقض، أو على فتياه فلا تنكر، أو على جواز اتباعه لمن هو من أهل تقليده واتباعه، بأن للقاصرين أن يقلدوا ويتبعوا من يسوغ تقليده واتباعه من العلماء والمشايخ فيما لم يظهر لهم أنه خطأ، لكن بعض هذا يدخل في القسم الثاني الذي لم يعلم مخالفته للشريعة، وتسليم الحال في مثل هذا إذا عرف أنه معذور، أو عرف أنه صادق في طريقه، وأن هذا الأمر قد يكون اجتهادا منه، فهذه "ثلاثة مواضع" يسلم إليه فيها حاله، لعدم تمكنه من العلم، وخفاء الحق عليه فيها على وجه يعذر به))[(٣)].

---

(١)المستصفى ٢/ ٣٨٢

(٢)المجموع ٢٢/ ١١

(٣)المجموع ١٠/ ٣٨١

وهنا نلمس لدى الشيخ تفريقا طفيفا بين الحكم والفتوى في مجال النقض، حيث يعتبر أن الحكم غير قابل للنقض، بينما الفتوى لا يسوغ إنكارها، وذلك فرق لا يعود إلى طبيعة النقض والإنكار، بقدر ما يعود إلى نفس الحكم والفتوى، فالحكم بما يحمل من طبيعته الإلزامية لا يناسبه إلا النقض، بينما يكون المستفتي بالخيار في الأخذ بالفتوى أو عدمه، فلا يناسبه إلا امتناع الإنكار لا النقض، حيث لم تنعقد الفتوى على وجه قابل للنقض، بخلاف الحكم الذي يعد عقدا ملزما، ومن هنا ندرك أن الشيخ لا يفرق بين الاثنين -من حيث النقض وعدمه- إلا بالقدر الذي تفرضه طبيعة كل منهما، والأثر في الحالين -بالنسبة للحكم والفتوى- واحد، حيث لا يسوغ نقض حكم المجتهد بمعنى تغييره، كما لا يمكن إنكار فتواه، بمعنى منع غيره من تقليده فيها إذا اختار ذلك، ولهذا يعتبر الشيخ أن عدم جواز نقض حكم المجتهد أو إنكار فتواه التي لم تخالف قاطعا، أمر متفق عليه بين الفقهاء، بهذا المعنى، وهذا ما يشرحه باستفاضة ووضوح فيقول:

«ولو قضى أو أفتى بقول سائغ يخرج عن أقوال الأئمة الأربعة، في مسائل الأيمان والطلاق وغيرهما، مما ثبت فيه النزاع بين علماء المسلمين، ولم يخالف كتابا ولا سنة ولا معنى ذلك؛ بل كان القاضي به والمفتي به يستدل عليه بالأدلة الشرعية - كالاستدلال بالكتاب والسنة - فإن هذا يسوغ له أن يحكم به ويفتي به، ولا يجوز باتفاق الأئمة الأربعة نقض حكمه إذا حكم، ولا منعه من الحكم به، ولا من الفتيا به، ولا منع أحد من تقليده، ومن قال: إنه يسوغ المنع من ذلك؛ فقد خالف إجماع الأئمة الأربعة؛ بل خالف إجماع المسلمين مع مخالفته لله ورسوله ﷺ؛ فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ (النساء ٥٩) فأمر الله المؤمنين بالرد فيما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ﷺ وهو الرد إلى الكتاب والسنة، فمن قال: إنه ليس لأحد أن يرد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة؛ بل على المسلمين اتباع قولنا دون القول الآخر، من غير أن يقيم دليلا شرعيا - كالاستدلال بالكتاب

والسنة - على صحة قوله، فقد خالف الكتاب والسنة، وإجماع المسلمين، وتجب استتابة مثل هذا، وعقوبته كما يعاقب أمثاله، فإذا كانت المسألة مما تنازع فيه علماء المسلمين وتمسك بأحد القولين؛ لم يحتج على قوله بالأدلة الشرعية -كالكتاب والسنة- وليس مع صاحب القول الآخر من الأدلة الشرعية ما يبطل به قوله؛ لم يكن لهذا الذي ليس معه حجة تدل على صحة قوله أن يمنع ذلك الذي يحتج بالأدلة الشرعية بإجماع المسلمين؛ بل جوز أن يمنع المسلمون من القول الموافق للكتاب والسنة، وأوجب على الناس اتباع القول الذي يناقضه، بلا حجة شرعية توجب عليهم اتباع هذا القول، وتحرم عليهم اتباع ذلك القول؛ فإنه قد انسلخ من الدين تجب استتابته وعقوبته كأمثاله، وغايته أن يكون جاهلا، فيعذر بالجهل أولا، حتى يتبين له أقوال أهل العلم، ودلائل الكتاب والسنة، فإن أصر بعد ذلك على مشاقة الرسول ﷺ من بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين، فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل))[1].

ويعتبر الشيخ -بالإضافة إلى ذلك- أن كون المجتهد والمقلد معذورين شرعا، أساس قوي صحيح لعدم وجوب انتقاض فعلهما المبني على اجتهاد سائغ يكون محلا للعذر شرعا، وذلك -فيما نرى- من الأسس التي تقوم عليها وجهة نظره هذه، إذ يقول رحمه الله: ((وأما المسلم: إذا ترك الواجب قبل بلوغ الحجة، أو متأولا، مثل من ترك الوضوء من لحوم الإبل، أو مس الذكر، أو صلى في أعطان الإبل، أو ترك الصلاة جهلا بوجوبها عليه بعد إسلامه، ونحو ذلك، فهل يجب عليه قضاء هذه الواجبات؟ على قولين في المذهب: تارة تكون رواية منصوصة، وتارة تكون وجها، وأصلها أن حكم الخطاب بفروع الشريعة هل يثبت حكمه في حق المسلم قبل بلوغه، على وجهين ذكرهما القاضي أبو يعلى في مصنف مفرد، وفيها وجه ثالث اختاره طائفة من الأصحاب، وهو الفرق بين الخطاب الناسخ، والخطاب المبتدأ؛ فلا يثبت النسخ إلا بعد بلوغ الناسخ، بخلاف الخطاب المبتدأ، وقد قرروه بالدلائل الكثيرة أنه لا يجب القضاء في هذه الصور كلها، وأنه لا يثبت حكم الخطاب إلا بعد البلاغ جملة وتفصيلا

---

(١) المجموع ٣٣/١٣٣ - ١٣٥

؛ ولهذا لم يأمر النبي ﷺ بالقضاء لأبي ذر لما مكث مدة لا يصلي مع الجنابة بالتيمم، ولا أمر عمر بن الخطاب في قضية عمار بن ياسر، ولا أمر بإعادة الصوم من أكل حتى يتبين له العقال الأبيض من الأسود، ونظائره متعددة في الشريعة، بل إذا عفي للكافر بعد الإسلام عما تركه من الواجبات لعدم الاعتقاد، وإن كان الله قد فرضها عليه، وهو معذب على تركها، فلأن يعفو للمسلم عما تركه من الواجبات لعدم اعتقاد الوجوب، وهو غير معذبه على الترك لاجتهاده، أو تقليده، أو جهله الذي يعذر به أولى وأحرى، وكما أن الإسلام يجب ما كان قبله، فالتوبة تجب ما كان قبلها، لاسيما توبة المعذور الذي بلغه النص، أو فهمه بعد أن لم يكن تمكن من سمعه وفهمه، وهذا ظاهر جدا إلى الغاية، وكذلك ما فعله من العقود والقبوض التي لم يبلغه تحريمها لجهل يعذر به، أو تأويل؛ فعلى إحدى القولين حكمه فيها هذا الحكم وأولى، فإذا عامل معاملة يعتقد جوازها بتأويل: من ربا، أو ميسر، أو ثمن خمر، أو نكاح فاسد، أو غير ذلك، ثم تبين له الحق وتاب، أو تحاكم إلينا، أو استفتانا، فإنه يقر على ما قبضه بهذه العقود، ويقر على النكاح الذي مضى مفسده، مثل أن يكون قد تزوج بلا ولي أو بلا شهود معتقدا جواز ذلك، أو نكح الخامسة في عدة الرابعة، أو نكاح تحليل مختلف فيه، أو غير ذلك، فإنه وإن تبين له فيما بعد فساد النكاح، فإنه يقر عليه، أما إذا كان نكح باجتهاد وتبين له الفساد باجتهاد فهذا مبني على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، لا في الحكم ولا في الفتيا أيضا، فهذا مأخذ آخر، وإنما الغرض هنا أنه لو تيقن التحريم بالنص القاطع، كتيقن من كان كافرا صحة الإسلام، فإنا نقره على ما مضى من عقد النكاح، ومن المقبوض في العقد الفاسد، إذا لم يكن المفسد قائما، كما يقر الكفار بعد الإسلام على مناكحتهم التي كانت محرمة في الإسلام وأولى، فإن فعل الواجبات وترك المحرمات باب واحد، كما تقدم في الكافر، وهذا بين؛ فإن العفو والإقرار للمسلم المتأول بعد الرجوع عن تأويله، أولى من العفو والإقرار عن الكافر المتأول، لكن في هذا خلاف في المذهب وغيره، وشبهة المخالف نظره إلى أن هذا منهي عنه، والنهي يقتضي الفساد، وجعل المسلمين جنسا واحدا، ولم يفرق بين المتأول وغيره، ونظير هذه المسألة: ما أتلفه أهل البغي المتأولون على أهل العدل من النفوس والأموال، هل يضمنون؟ على روايتين، إحداهما: يضمنونه، جعلا

لهم كالمحاربين، وكقتال العصبية الذي لا تأويل فيه، وهذا نظير من يجعل العقود والقبوض المتأول فيها بمنزلة ما لا تأويل فيه، والثانية: لا يضمنونه، وعلى هذا اتفق السلف، كما قال الزهري: (وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون، فأجمعوا أن كل دم أو مال أو فرج أصيب بتأويل القرآن فلا ضمان فيه)، وفي لفظ: (ألحقوهم في ذلك بأهل الجاهلية)[(١)]؛ ولهذا (لم يضمن النبي ﷺ أسامة[(٢)] دم الذي قتله بعد ما قال: لا إله إلا الله)[(٣)]؛ لأنه قتله متأولا: أي أنهم وإن استحلوا المحرم؛ لكن لما كانوا جاهلين متأولين، كانوا بمنزلة أهل الجاهلية في عدم الضمان، وإن فارقوهم في عفو الله ورحمته؛ لأن هذه الأمة عفي لها عن الخطأ والنسيان، بخلاف الكافر؛ فإنه لا يغفر له الكفر الذي أخطأ فيه))[(٤)].

---

(١)أثر الزهري، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٧٤/٨)، وابن حزم في المحلى (١٠٥/١١)، وعبدالرزاق في مصنفه (١٢١/١٠)، ولم أقف على لفظ "ألحقوهم في ذلك بأهل الجاهلية"

(٢)أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، الحب بن الحب، أبو زيد وقيل أبو محمد، أمه أم أيمن حاضنة النبي ﷺ، ولد في الإسلام، ومات النبي ﷺ وله عشرون سنة، وكان النبي ﷺ قد أمره على جيش عظيم فمات النبي ﷺ قبل أن يتوجه، فأنفذه أبو بكر، مات أسامة في أواخر خلافة معاوية بالمدينة بالجرف سنة ٥٤هـ على الصحيح. الاستيعاب (٧٧/١) الإصابة (٢٩/١)

(٣)متفق عليه من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما، أخرجه البخاري-كتاب المغازي-باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحرقات من جهينة-حديث (٤٠٢١) ومسلم-كتاب الإيمان-باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله-حديث (٩٦)، ولفظ البخاري: "بعثنا رسول الله ﷺ إلى الحرقة فصبحنا القوم فهزمناهم ولحقت أنا ورجل من الأنصار رجلا منهم فلما غشيناه قال لا إله إلا الله فكف الأنصاري عنه فطعنته برمحي حتى قتلته فلما قدمنا بلغ النبي ﷺ فقال يا أسامة أقتلته بعد ما قال لا إله إلا الله قلت كان متعوذا فما زال يكررها حتى تمنيت أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم"

(٤)المجموع٢٢/١٠-١٤

وهنا نلتقط فرقا آخر يراه الشيخ في مقام نقض حكم المجتهد وفتواه لا يرجع كذلك إلى طبيعة كل منهما، ولكنه يرجع إلى كون المجتهد أو المقلد قد عمل بموجب الفتوى أو لم يعمل، وبين كون المقتضي لفساد الاجتهاد مازال قائما أم لا؟ ففي الحال الأولى يرى الشيخ أن مقتضى الاجتهاد الأول يبقى ولا يزول بتغير الاجتهاد، بمعنى أنه لا يطالب المجتهد أو المقلد بضمان ما أتلفه، أو إزالة ما أقامه بمقتضى الاجتهاد السائغ لعذره، وأما إذا تغير الاجتهاد قبل أن يعمل بموجب الاجتهاد الأول، فإنه لا يسوغ له العمل باجتهاد قد ظهر فساده، ولا يعذر حينئذ؛ ولكن هل يلزم المجتهد الذي تغير اجتهاده إبلاغ مقلده بهذا التغيير، قبل عمله بالاجتهاد الأول، أم لا يلزمه ذلك؟ خلاف بين الأصوليين؛ وهذا ما يشير إليه الشيخ مبينا اختياره السابق عندما ينقل في "المسودة" قول أبي الخطاب في ذلك معلقا عليه فيقول: ((قال أبو الخطاب: وإن أفتى باجتهاده ثم تغير اجتهاده؛ فان كان المستفتى قد عمل بما أفتاه لم يلزم المفتى أن يعرفه بتغير اجتهاده، ولم يلزم المستفتي نقض ما عمله، وان كان لم يعمل بها لزمه ذلك إن أمكنه؛ لأن العامي يعمل بذلك الحكم؛ لأنه قول ذلك المفتي، ومعلوم أنه ليس هو قوله في ذلك الحال، فإن لم يفعل ومات المفتي، فهل يجوز للمستفتى العمل بما أفتاه؟ فيه احتمالان: أحدهما لا يجوز؛ لأنه لا يدرى أنه لو كان حيا كان قائلا بذلك الحكم، وطريقة الاجتهاد فيه أم لا، قلت: على هذا فلو كان حيا لم يجز أن يعمل بالفتيا ثانيا حتى يستفتيه مرة ثانية، وهذا بعيد وهو قول القاضي كما تقدم، ويحتمل أن يجوز؛ لأن الظاهر أنه قوله حتى مات وموته قد أزال عنه التكليف))[(١)].

ويوافق الشيخ جماهير الأصوليين على أن المجتهد لا يصح حكمه بخلاف اجتهاده، وإن خالفهم في جواز تقليده في حكمه غير إمام مذهبه، وهذا ما نلمسه بوضوح في فتواه التالية: ((وسئل رحمه الله تعالى: عن رجل تزوج يتيمة صغيرة، وعقد عقدها الشافعي المذهب، ولم تدرك إلا بعد العقد بشهرين؛ فهل هذا العقد جائز أم لا ؟ فأجاب: .... للفقهاء في ذلك ثلاثة أقوال: "أحدها " لا يجوز وهو قول الشافعي ومالك؛ والإمام أحمد في رواية، " والثاني " يجوز

---

(١)المسودة ص٥٤٣

النكاح بلا إذنها ولها الخيار إذا بلغت، وهو مذهب أبي حنيفة ورواية عن أحمد، و" الثالث " أنها تزوج بإذنها، ولا خيار لها إذا بلغت، وهذا هو المشهور من مذهب أحمد، فهذه التي لم تبلغ يجوز نكاحها في مذهب أبي حنيفة وأحمد وغيرهما، ولو زوجها حاكم يرى ذلك؛ فهل يكون في تزويجه حكما لا يمكن نقضه؟ أو يفتقر إلى حاكم غيره يحكم بصحة ذلك؟ على وجهين في مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما: أصحهما الأول، لكن الحاكم المزوج هنا شافعي؛ فإن كان قد قلد قول من يصحح هذا النكاح، وراعى سائر شروطه، وكان ممن له ذلك؛ جاز، وإن كان قد أقدم على ما يعتقد تحريمه كان فعله غير جائز، وإن كان قد ظنها بالغا فزوجها؛ فكانت غير بالغ؛ لم يكن في الحقيقة قد زوجها، ولا يكون النكاح صحيحا، والله أعلم))[١].

ويرى الشيخ -بناء على ما تقدم- أن المقلد لا يبطل عمله الذي أداه بموجب فتوى مجتهد حتى لو ظهر له خطأ المجتهد؛ لنفس السبب وهو كونه معذورا؛ ولأن حكم المجتهد السائغ وفتواه لا يجب نقضهما ولا تغييرهما متى مضى العمل بهما، وهذا ما يشرحه في سياق بيانه لحكم صلاة المأموم خلف إمام يعتبره مخطئا في اجتهاده، حين يقول: ((الصورة الثانية: أن يتيقن المأموم أن الإمام فعل ما لا يسوغ عنده: مثل أن يمس ذكره أو النساء لشهوة، أو يحتجم أو يفتصد أو يتقيأ، ثم يصلي بلا وضوء؛ فهذه الصورة فيها نزاع مشهور، فأحد القولين لا تصح صلاة المأموم؛ لأنه يعتقد بطلان صلاة إمامه، كما قال ذلك من قاله من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، والقول الثاني: تصح صلاة المأموم، وهو قول جمهور السلف، وهو مذهب مالك، وهو القول الآخر في مذهب الشافعي وأحمد؛ بل وأبي حنيفة، وأكثر نصوص أحمد على هذا، وهذا هو الصواب؛ لما ثبت في الصحيح وغيره عن النبي ﷺ أنه قال: (يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطئوا فلكم وعليهم)[٢]؛ فقد بين ﷺ أن

---

(١) المجموع ٣٢ /٥٠-٥١

(٢) حديث أبي هريرة ، أخرجه البخاري-كتاب الجماعة والإمامة-باب إذا لم يتم الإمام وأتم من خلفه-

خطأ الإمام لا يتعدى إلى المأموم؛ ولأن المأموم يعتقد أن ما فعله الإمام سائغ له، وأنه لا إثم عليه فيما فعل؛ فإنه مجتهد أو مقلد مجتهد، وهو يعلم أن هذا قد غفر الله له خطأه، فهو يعتقد صحة صلاته، وأنه لا يأثم إذا لم يعدها، بل لو حكم بمثل هذا لم يجز له نقض حكمه بل كان ينفذه، وإذا كان الإمام قد فعل باجتهاده فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها، والمأموم قد فعل ما وجب عليه، كانت صلاة كل منهما صحيحة، وكان كل منهما قد أدى ما يجب عليه، وقد حصلت موافقة الإمام في الأفعال الظاهرة، وقول القائل: إن المأموم يعتقد بطلان صلاة الإمام خطأ منه؛ فإن المأموم يعتقد أن الإمام فعل ما وجب عليه، وأن الله قد غفر له ما أخطأ فيه، وأن لا تبطل صلاته لأجل ذلك، ولو أخطأ الإمام والمأموم فسلم الإمام خطأ، واعتقد المأموم جواز متابعته فسلم، كما سلم المسلمون خلف النبي ﷺ لما سلم من اثنتين سهوا، مع علمهم بأنه إنما صلى ركعتين، وكما لو صلى خمسا سهوا فصلوا خلفه خمسا، كما صلى الصحابة خلف النبي ﷺ لما صلى بهم خمسا، فتابعوه مع علمهم بأنه صلى خمسا؛ لاعتقادهم جواز ذلك؛ فإنه تصح صلاة المأموم في هذه الحال، فكيف إذا كان المخطئ هو الإمام وحده، وقد اتفقوا كلهم على أن الإمام لو سلم خطأ؛ لم تبطل صلاة المأموم إذا لم يتابعه، ولو صلى خمسا لم تبطل صلاة المأموم إذا لم يتابعه؛ فدل ذلك على أن ما فعله الإمام خطأ، لا يلزم فيه بطلان صلاة المأموم»[(١)].

ينقض حكم المجتهد إجماعا متى خالف قطعيا

من خلال ما سبق يظهر لنا أن حكم المجتهد -سواء كان قضاء أو فتوى- ينقض ولا يسوغ العمل به، متى ثبت أنه مخالف لدليل قطعي من نص أو إجماع، وهذه -كما مر معنا-

---

حديث (٦٦٢)، وأخرجه النسائي في الصغرى-كتاب الصلاة-باب من كره الإمامة واستحب الأذان-حديث (٥٦١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢/٣٩٦)-كتاب الصلاة-باب إمامة الجند، وأبو يعلى في مسنده (١٠/٢٢٠)

(١)المجموع ٢٣/٣٧٦-٣٧٨

مسألة إجماع لدى الفقهاء والأصوليين من حيث الجملة، وإن اختلفوا في بعض تفصيلاتها، بناء على اختلافهم في هذه القطعيات، وتفاوت نظرتهم إلى قوة أو ضعف الأدلة التي يعتبر الحكم الاجتهادي مخالفا لقاطع إذا خالفها.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الإجماع الإجمالي في المسألة حين قال: «اتفق العلماء أن حكم الحاكم العادل إذا خالف نصا أو إجماعا لم يعلمه فهو منقوض ... وإن قدر أن حاكما حكم بصورة ذلك ولزومه؛ فغايته أن يكون عالما عادلا؛ فلا ينفذ ما خالف فيه نصا أو إجماعا باتفاق المسلمين»[1]، وقال في موضع آخر: «الحاكم متى خالف نصا أو إجماعا نقض حكمه باتفاق الأئمة وحكم هؤلاء خالف النص والإجماع من وجوه كثيرة، فهو مستحق للنقض بالإجماع»[2].

كما أشار إليه كثير من الأصوليين، كالأصفهاني في شرحه لمختصر ابن الحاجب، حيث يقول مضيفا بعض تفصيلات هذه القطعيات: «وينقض بالاتفاق حكم الحاكم إذا خالف دليلا قاطعا نصا أو إجماعا أو قياسا جليا»[3]، و يؤكد الآمدي نفس الأمر مبينا معنى القياس الجلي الذي ينقض الاجتهاد الذي يخالفه، فيقول: «وإنما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفا لدليل قاطع، من نص أو إجماع أو قياس جلي، و هو: ما كانت العلة فيه منصوصة، أو كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع»[4].

وأما القرافي فقد جاءت عبارته أكثر دقة وشمولا في بيان هذا الأمر، وتحديد تلك القطعيات، حيث قال: «والحكم الذي ينقض في نفسه، ولا يمنع النقض، هو ما خالف أحد

---

(١) المجموع ٣٩/٣١

(٢) المجموع ٣٠٢/٢٣

(٣) بيان المختصر ٣٢٧/٣

(٤) الإحكام للآمدي ٤٢٩/٢

أمور أربعة: الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي)) [١].

وقد ذكر ابن النجار تفصيلات أكثر للخلاف الأصولي حول ماهية هذه الأمور التي ينقض الاجتهاد بمخالفتها، ومبينا للمذهب الذي يتبناه أصحابه الحنابلة، حيث قال: ((وينقض الحكم وجوبا بمخالفة نص الكتاب... أو نص سنة ولو كانت آحاد خلافا لقول القاضي، أو مخالفة إجماع قطعي لا ظني في الأصح ... ولا ينقض بمخالفة قياس ولو جليا على الصحيح من المذهب وقطع به الأكثر، وقيل ينقض إذا خالف قياسا جليا، وفاقا لمالك والشافعي وابن حمدان في "الرعايتين"، وزاد مالك ينقض بمخالفة القواعد الشرعة)) [٢].

وهذا الموقف الأصولي المتفق من حيث الجملة، ينبني على ما سبق بيانه من محل الاجتهاد، حيث ظهر أن الاجتهاد لا يسوغ إلا في المسائل الظنية وغير القطعية، ولا يجوز في الأمور المعلومة من الدين بالضرورة، والتي هي ليست محل خلاف، وبالتالي فمتى كان الاجتهاد في شيء من تلك المسائل غير محل الاجتهاد؛ فلا بد أن يكون منقوضا، وغير معتبر؛ لوجوده في غير محله، وعمله في غير مجاله؛ ولهذا اعتبر الأصوليون الاجتهاد الحاصل في أي من هذه الأمور اجتهادا غير صحيح ولذلك يمكن نقضه؛ ولهذا جاء في "تيسير التحرير": ((لا ينقض حكم اجتهادي صحيح إذا لم يخالف ما ذكر من الكتاب والسنة والإجماع؛ لأنه إذا خالف ما ذكر لا يكون صحيحا)) [٣].

وأما ابن تيمية فلم يزد في بيانه لما ينقض به الاجتهاد على عبارة (نص أو إجماع)، وهو ما أكد عليه في مواضع متعددة كقوله: ((كل تصرف متنازع فيه إذا حكم الحاكم بصحته لم يكن لغيره نقضه إذا لم يخالف نصا ولا إجماعا)) [٤]، وقوله: ((..فإذا حكم حاكم ثان فيما

---

(١) تنقيح الفصول ص٤٤١

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/٥٠٧

(٣) تيسير التحرير ٤/٢٣٤

(٤) المجموع ٥٨/٣٠

لم يحكم فيه الأول، بما لا يناقض حكمه، لم يكن نقضا لحكمه؛ فلا ينقض هذا الثاني إلا بمخالفة نص أو إجماع»[١] ، ولكن تتبع بحوث الشيخ يكشف لنا أنه يعتبر القياس الصحيح من ضمن هذه الأمور التي ينقض الاجتهاد إذا خالفها، حيث نجده يومئ في عبارة عابرة إلى تفصيل لمعنى النص الذي يعنيه في هذا المقام، ويضيف له ما يفهم منه (القياس)، وذلك حين يقول: «ولو قضى أو أفتى بقول سائغ، يخرج عن أقوال الأئمة الأربعة، في مسائل الأيمان والطلاق، وغيرهما مما ثبت فيه النزاع بين علماء المسلمين، ولم يخالف كتابا ولا سنة، ولا معنى ذلك، بل كان القاضي به، والمفتي به يستدل عليه بالأدلة الشرعية - كالاستدلال بالكتاب والسنة -؛ فإن هذا يسوغ له أن يحكم به ويفتي به، ولا يجوز باتفاق الأئمة الأربعة نقض حكمه إذا حكم، ولا منعه من الحكم به، ولا من الفتيا به، ولا منع أحد من تقليده»[٢] ، وهو ذات المعنى الذي نجده عنده أيضا في سياق مشابه حين يقول مشيرا إلى شيء من تلك المسائل ذات الطابع الاجتهادي: «ليس له منع الناس من مثل ذلك، ولا من نظائره مما يسوغ فيه الاجتهاد، وليس معه بالمنع نص من كتاب ولا سنة ولا إجماع، ولا ما هو في معنى ذلك»[٣] .

حيث بين لنا هنا بقوله: (ولم يخالف كتابا ولا سنة، ولا معنى ذلك) إلى أنه يعتبر النص كل ما ثبت من هذين المصدرين، وما كان في معناهما مما يلحق بهما بموجب (قياس صحيح) ويؤكد لنا هذا التوجه لدى الشيخ اعتباره (القياس الصحيح) في معنى النص، وفي ذلك يقول: «والأصول التي لا تناقض فيها ما أثبت بنص أو إجماع، وما سوى ذلك فالتناقض موجود فيه، وليس هو حجة على أحد، والقياس الصحيح الذي لا يتناقض هو موافق للنص والإجماع؛ بل ولا بد أن يكون النص قد دل على الحكم؛ كما قد بسط في

---

(١) المجموع ٣١/١٨٧

(٢) المجموع ٣٣/١٣٣

(٣) المجموع ٣٠/٧٩

موضع آخر، وهذا معنى العصمة؛ فإن كلام المعصوم لا يتناقض ولا نزاع بين المسلمين أن الرسول ﷺ معصوم فيما بلغه عن الله تعالى فهو معصوم فيما شرعه للأمة بإجماع المسلمين»[١]، ويعلل ذلك باعتبار الأدلة السمعية والعقلية غير قابلة للتعارض متى كان مخرجها واحدا، ودرجتها في القطعية والظنية واحدة، فيقول: «ما ثبت بالأدلة القطعية لا يتعارض ولا يتناقض أصلا؛ فلا يتعارض دليلان يقينيان أصلا، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو كان أحدهما عقليا والآخر سمعيا، ومن ظن أنهما يتعارضان كان ذلك خطأ منه؛ لاعتقاده في أحدهما أنه يقيني ولا يكون كذلك، ولا سيما إذا كانا جميعا غير يقينيين»[٢].

وبهذا نستطيع أن نقرر بأن ابن تيمية يتفق في تفصيلات هذه النواقض الاجتهادية -إن صح التعبير- مع الجمهور، من حيث يخالف المشهور عن أصحابه الحنابلة فيما ذكره ابن النجار أعلاه، فيعتبر الاجتهاد منقوضا متى خالف نصا من كتاب أو سنة، أو ما في معناهما من قياس صحيح، وهو ما يسميه أكثر الأصوليين قياسا جليا، وهو -كما ذكر الآمدي- المنصوص على علته، أو ما ثبت انتفاء الفارق فيه بين أصله وفرعه، وهو موافق لرأي ابن تيمية أيضا في هذا الصدد كما سبق بيانه في القياس، كما يعتبره منقوضا أيضا بمخالفته الإجماع، وبما أن الشيخ -كما عرفنا- لا يعتبر الإجماع القطعي إلا ما كان في عصر الصحابة، فإننا نستطيع أن نقرر بأنه لا يرى انتقاض الاجتهاد إلا بمثل ذلك الإجماع، وفروعه السابقة والتي تأتي تؤكد ذلك، والله أعلم.

أدلة القاعدة

سبق لنا في الشرح أن تعرضنا لجوانب كثيرة يمكن أن تكون أدلة على مضمون هذه القاعدة، وقد سيقت لذلك لدى القائلين بها، وذلك شأننا دائما في شرح هذه القواعد، حيث تفرض علينا طبيعة الشرح أن نلم بكل جوانب القاعدة، التي منها الفروع والأدلة، غير أننا

---

(١) المجموع ٢٨/٣٣

(٢) المجموع ١٢/ ٢١٢-٢١٣

لضرورة التنظيم والمنهجية، لابد أن نفرد لهذه الأدلة هذه المساحة الخاصة؛ لنجمع فيها شتات ما تناثر في غيرها، فنقول وبالله التوفيق:

استدل الأصوليون على عدم جواز نقض الحكم الاجتهادي بحكم اجتهادي آخر بأدلة منها:

١. أنه لا أحد من المجتهدين أولى بالاتباع من غيره ما دام ليس مع أحدهما دليل قاطع، فالاتباع المطلق من خصائص الله تعالى ورسوله ﷺ، فالكل متبع له ﷺ، وكل متبع له يسوغ له الحكم بموجب هذا الاتباع، ويسوغ لغيره تقليده، ولا يجوز الإنكار عليه في ذلك إجماعا، كما يقول ابن تيمية: ((ولو قضى أو أفتى بقول سائغ يخرج عن أقوال الأئمة الأربعة، في مسائل الأيمان والطلاق وغيرهما، مما ثبت فيه النزاع بين علماء المسلمين، ولم يخالف كتابا ولا سنة ولا معنى ذلك؛ بل كان القاضي به والمفتي به يستدل عليه بالأدلة الشرعية – كالاستدلال بالكتاب والسنة – فإن هذا يسوغ له أن يحكم به ويفتي به، ولا يجوز باتفاق الأئمة الأربعة نقض حكمه إذا حكم، ولا منعه من الحكم به، ولا من الفتيا به، ولا منع أحد من تقليده، ومن قال: إنه يسوغ المنع من ذلك؛ فقد خالف إجماع الأئمة الأربعة؛ بل خالف إجماع المسلمين مع مخالفته لله ورسوله ﷺ؛ فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ (النساء ٥٩) فأمر الله المؤمنين بالرد فيما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ﷺ وهو الرد إلى الكتاب والسنة، فمن قال: إنه ليس لأحد أن يرد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة؛ بل على المسلمين اتباع قولنا دون القول الآخر، من غير أن يقيم دليلا شرعيا – كالاستدلال بالكتاب والسنة –

على صحة قوله، فقد خالف الكتاب والسنة، وإجماع المسلمين، وتجب استتابة مثل هذا، وعقوبته كما يعاقب أمثاله، فإذا كانت المسألة مما تنازع فيه علماء المسلمين وتمسك بأحد القولين؛ لم يحتج على قوله بالأدلة الشرعية -كالكتاب والسنة- وليس مع صاحب القول الآخر من الأدلة الشرعية ما يبطل به قوله؛ لم يكن لهذا الذي ليس معه حجة تدل على صحة قوله أن يمنع ذلك الذي يحتج بالأدلة الشرعية بإجماع المسلمين؛ بل جوز أن يمنع المسلمون من القول الموافق للكتاب والسنة، وأوجب على الناس اتباع القول الذي يناقضه، بلا حجة شرعية توجب عليهم اتباع هذا القول، وتحرم عليهم اتباع ذلك القول؛ فإنه قد انسلخ من الدين تجب استتابته وعقوبته كأمثاله، وغايته أن يكون جاهلا، فيعذر بالجهل أولا، حتى يتبين له أقوال أهل العلم، ودلائل الكتاب والسنة، فإن أصر بعد ذلك على مشاقة الرسول ﷺ من بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين، فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل))[1].

٢. أن نقض الحكم الاجتهادي يؤدي إلى الدور والتسلسل الذي يفوت الحكمة من نصب القضاة من فض النزاعات، يقول الآمدي معللا: ((.. فإنه لو جاز نقض حكمه إما بتغيير اجتهاده، أو بحكم حاكم آخر، لأمكن نقض الحكم بالنقض، ونقض نقض النقض، إلى غير نهاية، ويلزم من ذلك اضطراب الأحكام، وعدم الوثوق بحكم الحاكم، وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها))[2].

٣. أن كلاهما ظنيان ولا مزية لظن على ظن، يقول الغزالي في منعه نقض الحكم الاجتهادي بقياس ظني: ((.. وإن أرادوا به قياس مظنونا مع كونه جليا فلا وجه له إذ لا فرق بين ظن وظن، فإذا انتفى القاطع فالظن يختلف

(١) المجموع ٣٣/١٣٣ - ١٣٥

(٢) الإحكام للآمدي ٢/٤٢٩

بالإضافة ، وما يختلف بالإضافة فلا سبيل إلى تتبعه»[١].

٤. أن حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية يعتبر بمثابة النص الخاص في خصوص تلك الواقعة ، والخاص مقدم على العام، وهذا ما يشرحه القرافي بقوله: «حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يعين ذلك الحكم الذي حكم به الحاكم؛ فإن الحاكم نائب عن الله تعالى في مسائل الخلاف، فإذا أنشأ حكما في مسائل الاجتهاد كان ذلك كالنص الوارد في خصوص تلك الواقعة من تلك القاعدة العامة، والدليل الخاص مقدم على العام في الصورة التي تناولها الخاص كما تقرر في أصول الفقه»[٢].

من فروع وتطبيقات القاعدة

فرع الشيخ على هذه القاعدة -كما فعل غيره - فروعا كثيرة تلائم حجمها الأصولي والفقهي، وقد مضى طرف من ذلك، وهنا مزيد نركز فيه على جانب المعاملات:

١. إذا تصرف الوكيل المأذون له من قبل الحاكم في تصرف مختلف فيه صح، ولم يجز نقضه؛ لأن تصرفه مبني على حكم الحاكم، وحكم الحاكم في المسائل الاجتهادية لا يجوز نقضه، كما يقول ابن تيمية: «إذا فسخ الوكيل المأذون له في فسخ النكاح بعد تمكين الحاكم له من الفسخ صح فسخه ولم يحتج بعد ذلك إلى حكمه بصحة الفسخ في مذهب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ... والفسخ للإعسار جائز في مذهب الثلاثة، والحاكم ليس هو فاسخا وإنما هو الآذن في الفسخ والحاكم بجوازه، كما لو حكم لرجل بميراث وأذن له في التصرف، أو حكم لرجل بأنه ولي في النكاح وأذن له في عقده، أو حكم لمشتر بأن له فسخ البيع لعيب ونحوه؛ ففي كل موضع حكم لشخص

---

(١)المستصفى ٢/٣٨٣

(٢)تنقيح الفصول ص٤٤١، وانظر أيضا: الإحكلم في تمييز الفتاوى والأحكام ص٨٠-٨١، ٩٨

باستحقاق العقد أو الفسخ، صح بلا نزاع في مثل هذا . . . كل تصرف متنازع فيه إذا حكم الحاكم بصحته لم يكن لغيره نقضه إذا لم يخالف نصا ولا إجماعا ، فلو كان المعتبر هنا الحكم بعده لم يحتج إلى حكم الحاكم ابتداء؛ بل كل مستحق له أن يفسخه، ثم حكم الحاكم يمنع غيره من إبطال الفسخ كما لو عقد عقدا مختلفا فيه وحكم الحاكم بصحته . وهذا بين لمن عرف ما قاله الفقهاء في هذا»[(١)].

٢. إذا تصرف الوكيل المعزول قبل علمه بالعزل فتصرفه صحيح عند من يرى اشتراط علم الوكيل بالعزل قبل إبطال تصرفه عن موكله، ولو رفع لمن لا يرى اشتراط ذلك لم يكن له نقض تصرفه المبني على حكم من يرى الاشتراط، كما يشرح الشيخ: «الحاكم الذي حكم بصحة البيع والوقف، إن كان ممن لا يرى عزل الوكيل قبل العلم، وقد بلغه ذلك -أي كون الوكيل كان معزولا قبل التصرف-؛ كان حكمه نافذا لا يجوز نقضه بحال؛ بل الحكم الناقض له مردود، وإن كان لم يعلم ذلك، أو مذهبه عدم الحكم بالصحة إذا ثبت؛ كان وجود حكمه كعدمه، والحاكم الثاني إذا لم يعلم بأن العزل قبل العلم، أو علم بذلك وهو لا يراه، أو رآه وهو لا يرى نقض الحكم المتقدم ... كان وجود حكمه كعدمه»[(٢)].

٣. يجوز للحاكم المجتهد من أي مذهب تولي النظر في الأوقاف، ويعتبر حكمه فيها نافذا لا يجوز لغيره نقضه، طالما كان في حدود الاجتهاد والنظر السائغ، وهذا ما يشير إليه الشيخ حين يقول: «وهذه الأمور التي فيها اجتهاد إذا فعلها ولي الأمر نفذت، وإذا كان كذلك فالحاكم على أي مذهب كان، إذا كانت ولايته تتناول النظر في هذا الوقف؛ كان تفويضه سائغا، ولم يجز

(١)المجموع ٣٠/٥٧-٥٨

(٢)المجموع ٣٠/٦١-٦٢

لحاكم آخر نقض مثل هذا، لا سيما إذا كان في التفويض إليه من المصلحة في المال ومستحقه ما ليس في غيره))[(١)].

٤. إذا حكم قاضيان في مسألة واحدة بحكمين مختلفين من جهتين مختلفتين، فلا يعد أحدهما ناقضا للآخر، ما دام لم يتواردا على المسألة من جانب واحد، وذلك كما لو وقف شخص على أولاده ثم على أولادهم، فمات أحد أهل الطبقة الأولى ثم حكم حاكم بانتقال الوقف إلى أهل طبقته دون أولاد المتوفى من الطبقة الثانية، بناء على التشريك بترتيب المجموع على المجموع، ثم بعد موت بقية أهل تلك الطبقة حكم حاكم آخر بانتقال الوقف إلى أهل كل طبقة بترتيب الأفراد على الأفراد بحيث ينتقل نصيب كل متوفى إلى أولاده من أهل الطبقة التالية، فهنا اختلف حكم الحاكم الثاني عن الأول، ولكن لا يعد أحدهما مخالفا للآخر لتواردهما على المسألة الاجتهادية من جانبين مختلفين، أحدهما جاء حكمه في الطبقة الأولى بناء على أن لفظ الواقف يحتمل ترتيب المجموع على المجموع، والثاني جاء حكمه في الطبقة التالية بناء على أن لفظ الواقف يحتمل ترتيب الأفراد على الأفراد، وهذا ما يشير إليه الشيخ بقوله: ((فإذا حكم حاكم ثان فيما لم يحكم فيه الأول، بما لا يناقض حكمه؛ لم يكن نقضا لحكمه؛ فلا ينقض هذا الثاني إلا بمخالفة نص أو إجماع))[(٢)].

٥. إذا حكم الحاكم في مسألة خلافية كالخلع مقابل الإبراء من النفقة أو غيرها من الحقوق، لم يكن لغيره ممن لا يرى ذلك أن ينقض حكمه بناء على هذه القاعدة، كما يقرر الشيخ في هذه الفتوى: ((إذا خالعها على أن تبرئه من حقوقها وتأخذ الولد بكفالته ولا تطالبه بنفقة، صح ذلك عند جماهير

---

(١) المجموع ٣١/٧٤

(٢) المجموع ٣١/١٨٦-١٨٧

العلماء: كمالك وأحمد في المشهور من مذهبه وغيرهما؛ فإنه عند الجمهور يصح الخلع بالمعدوم الذي ينتظر وجوده كما تحمل أمتها وشجرها، وأما نفقة حملها ورضاع ولدها ونفقته، فقد انعقد سبب وجوده وجوازه؛ وكذلك إذا قالت له: طلقني وأنا أبرأتك من حقوقي، وأنا آخذ الولد بكفالته، وأنا أبرأتك من نفقته، ونحو ذلك مما يدل على المقصود، وإذا خالع بينهما على ذلك من يرى صحة مثل هذا الخلع - كالحاكم المالكي - لم يجز لغيره أن ينقضه وإن رآه فاسدا، ولا يجوز له أن يفرض له عليه بعد هذا نفقة للولد، فإن فعل الحاكم الأول كذلك حكم في أصح قولي العلماء، والحاكم متى عقد عقدا ساغ فيه الاجتهاد، أو فسخ فسخا جاز فيه الاجتهاد؛ لم يكن لغيره نقضه))[١].

٦. من أفتى بأن طلاق الثلاث بلفظ واحد يقع واحدة، بناء على اجتهاد، أو أفتى بأن الحلف بالطلاق والعتاق والنذر ونحوها من أيمان المسلمين لا يلزم بها المحلوف، لم يكن لغيره ممن يخالفه في ذلك الإنكار عليه، ولا نقض حكمه بذلك إذا حكم به؛ لأنها مسائل اجتهادية كلها، لا يسوغ نقض الحكم فيها، ولا إلغاء الفتوى بها، كما يرى الشيخ حين يقول: ((أجمع الأئمة الأربعة وأتباعهم وسائر الأئمة مثلهم على أنه من قضى بأنه لا يقع الطلاق في مثل هذه الصورة لم يجز نقض حكمه، ومن أفتى به ممن هو من أهل الفتيا ساغ له ذلك، ولم يجز الإنكار عليه باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم من أئمة المسلمين ولا على من قلده. ولو قضى أو أفتى بقول سائغ يخرج عن أقوال الأئمة الأربعة في مسائل الأيمان والطلاق وغيرهما مما ثبت فيه النزاع بين علماء المسلمين ولم يخالف كتابا ولا سنة ولا معنى ذلك؛ بل كان القاضي به والمفتي به يستدل عليه بالأدلة الشرعية - كالاستدلال بالكتاب والسنة - فإن

---

(١) المجموع ٣٢/٣٥٣-٣٥٤

هذا يسوغ له أن يحكم به ويفتي به . ولا يجوز باتفاق الأئمة الأربعة نقض حكمه إذا حكم ولا منعه من الحكم به ولا من الفتيا به ولا منع أحد من تقليده))[١].

(١)المجموع ٣٣/١٣٣-١٣٤

القاعدة الثالثة والثلاثون

المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها[1]

شرح القاعدة

تقرر في القاعدة السابقة نوع المسائل الاجتهادية، وطبيعة هذه المسائل، من حيث إمكانية الأخذ بها، وعدم تخطئة الآخذ بأحد الأقوال الاجتهادية، واعتباره مصيبا على كل حال -وإن أخطأ في الحقيقة- بعدم تعرضه للاثم ولا اللوم، وبناء على ذلك قام حكم القاعدة على عدم نقض الحكم الاجتهادي قضاءا كان أو فتوى، وانطلاقا من ذلك يؤسس الشيخ لمفهوم هذه القاعدة التي بين أيدينا، فهي تعتبر امتدادا لتلك ومكملة لها، ورغم أن القاعدتين السابقة وهذه تشتركان -وفق النظرة التيمية على الأقل- في تناول الجانبين القضائي والإفتائي في حكم المجتهد، إلا أن الأولى في الأول أمكن، بينما الثانية في الثاني أخص، أي أن القاعدة الأولى تتركز على الحكم القضائي وعدم قابليته للنقض؛ ولهذا جاء تناول الأصوليين لها من هذا المنطلق؛ بينما الثانية تهتم بالحكم الإفتائي وعدم جواز الإنكار عليه؛ ولهذا جاء ذكرها عند الشيخ في سياق الحديث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولعل التداخل القوي بين القاعدتين يفسر لنا عدم ورود قاعدتنا هذه -بهذا اللفظ، أو المعنى الخاص- لدى غير ابن تيمية من الأصوليين والفقهاء، وإن كان ذات المعنى الذي تضمنته ورادا عندهم إما ضمن القاعدة الأولى، أو عند الحديث عن قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فيتولى بحماس شديد بحث هذه القاعدة

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع٣٠/٨٠، ٤٠٧

بخصوصها، رغم ورود كثير من روافدها في القاعدة السابقة كما سبقت الإشارة، وذلك ربما لأسباب تعود إلى الظروف التي مر بها الشيخ، وتعرض فيها لمواقف أنكر عليه فيها بعض علماء عصره شيئا من اجتهاداته وفتاواه، رغم ما يراه من أنها مسائل اجتهادية، لا ينبغي أن تكون عرضة للإنكار، وفق ما استقر في علوم الفقه وأصوله، وأدلة الشرع ونصوصه، فكان لزاما أن يرد على مثل هذه الدعوات، ويتصدى لهذه المواقف بمثل هذه البحوث والدراسات التي جاءت هذه القاعدة ثمرة من ثمارها.

ورغم أن هذه القاعدة -كسابقتها- لا تخلوا من الطابع الفقهي، بل إنه عليها أغلب؛ حتى كانت أكثر تفريعاتها فقهية وليست أصولية؛ إلا أن مسوغات إيراد أختها تظل حاضرة فيها أيضا، ويضاف إليها كون موضوع الاجتهاد والتقليد برمته موضوعا أصوليا، فكذا قواعده أصولية من هذه الجهة، وإن كانت تطبيقاته فقهية، وذلك في الحقيقة هو شأن الأصول كله، لولا أن معظم قواعده تمر تفريعاتها عبر الأدلة التفصيلية وتطبيقاتها؛ ومن هنا فرق بين العلمين أكثر من صنف في علمي القواعد الفقهية والأصولية، إلا أن طبيعة الرافد الذي تمثله القواعد الأصولية لتفريعات الفقه، يجب أن تبقى أساسا معتبرا لتصنيف هذه القواعد التي يعترف الجميع بالتداخل الشديد فيها، وهذا المعنى لا يغيب مطلقا في كل قواعدنا في هذا البحث، وهو في قواعد الاجتهاد والتقليد أشد حضورا، حيث أن وضوح معنى هذين المصطلحين وبيان وظيفتهما وطبيعتهما أمر لا يستغني عنه علم الأصول مطلقا، استكمالا لدوره في تقديم المادة المكونة لعلم الفقه، وهذا ما تتولاه بكل دقة هذه القواعد، والله أعلم.

ومن هنا ننطلق مع هذه القاعدة معتمدين -بشكل شبه كلي- على ما أورده ابن تيمية عنها؛ لكفاية ذلك في تسليط الضوء الذي نريده حولها، فضلا على أن القاعدة -كما أسلفت- تكاد تكون من القواعد التي انفرد بها الشيخ، فنقول وبالله التوفيق:

المعنى الإجمالي للقاعدة

في هذه القاعدة يتولى الشيخ بيان طبيعة المسائل الاجتهادية، من حيث عدم قابليتها للإنكار بالقوة، ولا حمل الناس بالتزام قول واحد فيها، وإنما شأنها أن تكون عرضة للنقاش العلمي بالحجة والبيان، ومحاولة إظهار الحق بالدليل، ويبقى الخيار بعد ذلك لكل مجتهد

ومقلديه، أن يتبعوا القول الذي ظهر لهم رجحانه، وهذا ما يشرحه الشيخ في السياق الذي أورد فيه القاعدة، عندما سئل عن مسألة من تلك المسائل الاجتهادية، حين يقول:

«ليس له منع الناس من مثل ذلك، ولا من نظائره مما يسوغ فيه الاجتهاد، وليس معه بالمنع نص من كتاب ولا سنة ولا إجماع، ولا ما هو في معنى ذلك؛ لا سيما وأكثر العلماء على جواز مثل ذلك، وهو مما يعمل به عامة المسلمين في عامة الأمصار، وهذا كما أن الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل، ولا للعالم والمفتي أن يلزم الناس باتباعه في مثل هذه المسائل؛ ولهذا لما استشار الرشيد [(١)] مالكا أن يحمل الناس على "موطئه" في مثل هذه المسائل منعه من ذلك، وقال: إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار، وقد أخذ كل قوم من العلم ما بلغهم، وصنف رجل كتابا في الاختلاف، فقال أحمد: لا تسمه " كتاب الاختلاف " ولكن سمه "كتاب السنة "، ولهذا كان بعض العلماء يقول: "إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة"، وكان عمر بن عبد العزيز يقول: "ما يسرني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل؛ كان ضالا، وإذا اختلفوا فأخذ رجل بقول هذا، ورجل بقول هذا كان في الأمر سعة"[(٢)]، وكذلك قال غير

(١)هارون بن محمد (المهدي) بن المنصور العباسي، أبو جعفر، خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق وأشهرهم، ولد بالري سنة ١٤٩هـ، ونشأ ببغداد، بويع بالخلافة بعد وفاة أخيه الهادي سنة ١٧٠هـ فقام بأعبائها وازدهرت الدولة في أيامه . قال الذهبي : وكان من أنبل الخلفاء وأحشم الملوك ذا حج وجهاد وغزو وشجاعة ورأي .أ.هـ، توفي غازياً في سناباذ من قرى طوس سنة ١٩٣هـ . انظر : مرآة الجنان (٣٤٠/١) – البداية والنهاية لابن كثير (١٧٧/١٠) – السير (٢٨٦/٩) – الأعلام للزركلي (٦٢/٨)

(٢)أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى ٣٨٢/٥ قال : " أخبرنا قبيصة بن عقبة قال حدثنا سفيان عن إسماعيل بن عبد الملك عن عون عن عمر بن عبد العزيز قال ما يسرني باختلاف أصحاب النبي ﷺ حمر النعم" – وأخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه ١١٦/٢-١١٧ من عدة طرق فقال "وقال عمر بن

مالك من الأئمة: ليس للفقيه أن يحمل الناس على مذهبه، ولهذا قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد، وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها؛ ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية؛ فمن تبين له صحة أحد القولين تبعه، ومن قلد أهل القول الآخر فلا إنكار عليه، ونظائر هذه المسائل كثيرة، مثل: تنازع الناس في بيع الباقلا الأخضر في قشرته، وفي بيع المقاثي جملة واحدة ،وبيع المعاطاة، والسلم الحال، واستعمال الماء الكثير بعد وقوع النجاسة فيه إذا لم تغيره، والتوضؤ من مس الذكر والنساء، وخروج النجاسات من غير السبيلين، والقهقهة، وترك الوضوء من ذلك، والقراءة بالبسملة سرا أو جهرا، وترك ذلك، وتنجيس بول ما يؤكل لحمه وروثه، أو القول بطهارة ذلك، وبيع الأعيان الغائبة بالصفة، وترك ذلك، والتيمم بضربة أو ضربتين، إلى الكوعين أو المرفقين، والتيمم لكل صلاة، أو لوقت كل صلاة، أو الاكتفاء بتيمم واحد، وقبول شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض، أو المنع من

عبد العزيز فيما أخبرنا عبد الملك بن محمد الواعظ أخبرنا دعلج بن أحمد نا يوسف القاضي نا عمرو بن مرزوق نا عمران القطان عن مطر الوراق عن عمر بن عبد العزيز قال ما يسرني أن أصحاب محمد لم يختلفوا وأخبرنا محمد بن أحمد بن رزق أخبرنا عثمان بن أحمد الدقاق نا حنبل بن إسحق حدثني أبو عبد الله نا معاذ بن هشام قال حدثني أبي عن قتادة أن عمر بن عبد العزيز كان يقول ما سرني لو أن أصحاب محمد لم يختلفوا لأنهم لو لم يختلفوا لم يكن رخصة أخبرنا علي بن أحمد بن عمر المقري أخبرنا محمد بن عبد الله الشافعي نا معاذ بن المثنى نا مسدد قال نا عيسى بن يونس نا إسماعيل بن عبد الملك عن عون بن عبد الله بن عتبة قال قال لي عمر بن عبد العزيز ما يسرني باختلاف أصحاب محمد حمر النعم لانا أن أخذنا بقول هؤلاء أصبنا وان أخذنا بقول هؤلاء أصبنا" — وابن حجر في المطالب العالية ١٢/٦٠٠ قال: " قال مسدد حدثنا عيسى بن يونس حدثنا إسماعيل بن عبد الملك عن عون بن عبد الله ابن عتبة قال قال لي عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ما يسرني باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ حمر النعم لأنا إن أخذنا بقول هؤلاء أصبنا وإن أخذنا بقول هؤلاء أصبنا"وقال: "صحيح مقطوع"

قبول شهادتهم، ومن هذا الباب الشركة بالعروض، وشركة الوجوه، والمساقاة على جميع أنواع الشجر، والمزارعة على الأرض البيضاء»[1]، وهنا نلمس بوضوح من كلام الشيخ العلاقة الوثيقة بين هذه القاعدة والقاعدة السابقة، كما نجد الأساس الذي على ضوئه تعتبر المسألة غير قابلة للإنكار، وهو نفس الأساس الذي يمتنع به انتقاض الحكم الاجتهادي كما سبق شرحه في القاعدة السابقة، ومن هنا جاءت العلاقة المتينة بين القاعدتين.

ولكن أهم ما يميز هذه القاعدة هو اهتمامها بالجانب الإجرائي التطبيقي في مثل هذه المسائل المختلف فيها، فوق اهتمامها بعدم قابليتها للإنكار، وهذا ما يتعرض له الشيخ عندما يشرح الطريقة الصحيحة للتعامل بين المختلفين في مثل هذه المسائل الاجتهادية، والآثار السيئة المترتبة على مخالفة هذه الطريقة التي يسميها (المجادلة المحمودة)، مستكملا بذلك شرح وجهة نظره في الموضوع، فيقول: «المجادلة المحمودة: إنما هي إبداء المدارك التي هي مستند الأقوال والأعمال، وأما إظهار غير ذلك: فنوع من النفاق في العلم والعمل، وهذه "قاعدة" دلت عليها السنة والإجماع مع الكتاب، قال الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى ٢١)، فمن ندب إلى شيء يتقرب به إلى الله، أو أوجبه بقوله أو فعله، من غير أن يشرعه الله؛ فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، ومن اتبعه في ذلك؛ فقد اتخذ شريكا لله، شرع في الدين ما لم يأذن به الله، وقد يغفر له لأجل تأويل؛ إذا كان مجتهدا، الاجتهاد الذي يعفى معه عن المخطئ؛ لكن لا يجوز اتباعه في ذلك، كما قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة ٣١)؛ فمن أطاع أحدا في دين لم يأذن الله به، من تحليل أو تحريم، أو استحباب أو إيجاب؛ فقد لحقه من هذا الذم نصيب، كما يلحق الآمر الناهي، ثم قد يكون كل منهما معفوا عنه، فيتخلف الذم لفوات شرطه أو وجود مانعه، وإن كان المقتضي له قائما، ويلحق الذم من تبين له الحق فتركه؛ أو قصر في طلبه فلم يتبين له، أو أعرض عن طلبه لهوى أو كسل ونحو ذلك،

---

(١) المجموع ٣٠/٧٩-٨١

وأيضا: فإن الله عاب على المشركين شيئين: "أحدهما": أنهم أشركوا به ما لم ينزل به سلطانا، "الثاني": تحريمهم ما لم يحرمه الله كما بينه ﷺ في حديث عياض[١] عن مسلم))[٢].

كما يبين أن من صور الإنكار المرفوضة في مثل هذه المسائل مجرد الهجران، فكيف بما هو فوق ذلك، من العسف بالقوة، إلى التحزب أو التفرق بناء على مثل ذلك، كما يقول الشيخ موضحا: ((مسائل الاجتهاد من عمل فيها بقول بعض العلماء؛ لم ينكر عليه، ولم يهجر، ومن عمل بأحد القولين لم ينكر عليه، وإذا كان في المسألة قولان: فإن كان الإنسان يظهر له رجحان أحد القولين عمل به، وإلا قلد بعض العلماء الذين يعتمد عليهم في بيان أرجح القولين))[٣].

ولا يفرق ابن تيمية في مضمون هذه القاعدة بين السلطة السياسية والسلطة العلمية، أو القضاء والفتوى، فلا يملك أي واحد من السلطتين حمل من يخالفه ممن يملك ذات السلطة على اتباعه في رأيه الاجتهادي السائغ، كما لا يملك أن يمنع من يلتزم باتباع أحد الجانبين من فعل ذلك، إلا بالحجة والإقناع النظري، وهذا ما يشير إليه حين يقول: ((ومما يدخل في هذه الأمور الاجتهادية علما وعملا، أن ما قاله العالم أو الأمير، أو فعله باجتهاد أو تقليد؛ فإذا لم ير العالم الآخر، والأمير الآخر مثل رأي الأول؛ فإنه لا يأمر به، أو لا يأمر إلا بما يراه مصلحة، ولا ينهى عنه؛ إذ ليس له أن ينهى غيره عن اتباع اجتهاده، ولا أن يوجب عليه اتباعه؛ فهذه الأمور في حقه من الأعمال المعفوة، لا يأمر بها ولا ينهى عنها، بل هي بين الإباحة والعفو، وهذا باب واسع جدا فتدبره))[٤].

ويبلغ ابن تيمية أقصى مدى في القول بمضمون هذه القاعدة، وإثبات مقتضاها، عندما

---

(١) سبق تخريجه في ص [٨٦٣]

(٢) المجموع ٤/١٩٤-١٩٥

(٣) المجموع ٢٠/٢٠٧

(٤) المجموع ٢٠/٦١

يعتبر أن الملزم برأي معين من الآراء الاجتهادية السائغة، بحيث يعسف الناس عليه عسفا، ويعتقد وجوب ذلك، وعدم جواز غير ما يراه في تلك المسائل، يصل لدرجة الكفر الذي يستتاب صاحبه فإن تاب وإلا قتل، كما يوضح عندما يتعرض لمسألة أيمان الطلاق والعتق وكونها قابلة للتكفير، ولا يلزم موجبها، بخلاف ما يراه كثيرون من أهل العلم، فيقول: ((. ومن قال: إنه يسوغ المنع من ذلك فقد خالف إجماع الأئمة الأربعة ؛ بل خالف إجماع المسلمين مع مخالفته لله ورسوله ﷺ؛ فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ (النساء ٥٩)، فأمر الله المؤمنين بالرد فيما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ﷺ، وهو الرد إلى الكتاب والسنة، فمن قال: إنه ليس لأحد أن يرد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة، بل على المسلمين اتباع قولنا دون القول الآخر، من غير أن يقيم دليلا شرعيا - كالاستدلال بالكتاب والسنة - على صحة قوله ؛ فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع المسلمين، وتجب استتابة مثل هذا، وعقوبته كما يعاقب أمثاله، فإذا كانت المسألة مما تنازع فيه علماء المسلمين وتمسك بأحد القولين ؛ لم يحتج على قوله بالأدلة الشرعية - كالكتاب والسنة - وليس مع صاحب القول الآخر من الأدلة الشرعية ما يبطل به قوله ؛ لم يكن لهذا الذي ليس معه حجة تدل على صحة قوله أن يمنع ذلك الذي يحتج بالأدلة الشرعية بإجماع المسلمين ؛ بل جوز أن يمنع المسلمون من القول الموافق للكتاب والسنة، وأوجب على الناس اتباع القول الذي يناقضه، بلا حجة شرعية توجب عليهم اتباع هذا القول، وتحرم عليهم اتباع ذلك القول ؛ فإنه قد انسلخ من الدين، تجب استتابته وعقوبته كأمثاله، وغايته أن يكون جاهلا ؛ فيعذر بالجهل أولا حتى يتبين له أقوال أهل العلم، ودلائل الكتاب والسنة ؛ فإن أصر بعد ذلك على مشاقة الرسول ﷺ، من بعد ما تبين له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين ؛ فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل))[(1)] .

---

(1) المجموع ٣٣/١٣٤-١٣٥

الأسس التي تنبني عليها القاعدة عند ابن تيمية

من خلال ما سبق يمكننا أن نستنبط جملة من الأسس التي يمكن أن نعتبرها خلفية فكرية يقوم عليها بناء هذه القاعدة لدى ابن تيمية، وفيما يلي نستعرض هذه الأسس كما وجدناها عند الشيخ مدعومة بما يمكن من حجة وبيان:

أولا: أن المتابعة المطلقة من خصائص النبي ﷺ

أول ما يقوم عليه بناء القاعدة لدى الشيخ هو اتفاق مضمونها مع واحدة من أهم قضايا الدين ومسلماته الضرورية، وهي أن الاتباع والتسليم المطلق ليس من حق أحد، إلا لله تعالى ولرسله المبلغين لشرعه، وما عدا ذلك فكل أحد معرض للمساءلة والأخذ والرد، مهما كانت مرتبته أو وظيفته، وبموجبه فكل واحد معرض لأن يصيب أو يخطئ، ويحتمل أن الحق في قوله أو في ضده، وما لم يتضح بالبرهان القاطع حكم الله في المسألة، فهي قابلة لكل وجه دل عليه دليل، فليس من حق أحد -بعد أن لم يحسم صاحب الحق المطلق الأمر- أن يعتبر قوله ملزما للجميع، حتى لا يدعي منزلة صاحب ذلك الحق.

وهذا ما يشرحه الشيخ مبتدأ ببيان صاحب الحق الأول، ووجه انتقال هذا الحق منه إلى رسله الذين يتميزون بالعصمة في بيان أمره سبحانه، والفرق بينهم وبين غيرهم في ذلك، فيقول: «وفي الحقيقة فالواجب في الأصل إنما هو طاعة الله، لكن لا سبيل إلى العلم بأموره وبخبره كله، إلا من جهة الرسل، والمبلغ عنه إما مبلغ أمره وكلماته؛ فتجب طاعته وتصديقه في جميع ما أمر وأخبر، وإما ما سوى ذلك؛ فإنما يطاع في حال دون حال، كالأمراء الذين تجب طاعتهم في محل ولايتهم ما لم يأمروا بمعصية الله، والعلماء الذين تجب طاعتهم على المستفتي والمأمور، فيما أوجبوه عليه مبلغين عن الله، أو مجتهدين اجتهادا تجب طاعتهم فيه على المقلد، ويدخل في ذلك مشايخ الدين، ورؤساء الدنيا، حيث أمر بطاعتهم كاتباع أئمة الصلاة فيها، واتباع أئمة الحج فيه، واتباع أمراء الغزو فيه، واتباع الحكام في أحكامهم، واتباع المشايخ المهتدين في هديهم ونحو ذلك، والمقصود بهذا الأصل أن من نصب إماما؛ فأوجب طاعته مطلقا، اعتقادا أو حالا؛ فقد ضل في ذلك، كأئمة الضلال الرافضة الإمامية؛

حيث جعلوا في كل وقت إماما معصوما، تجب طاعته، فإنه لا معصوم بعد الرسول ﷺ ولا تجب طاعة أحد بعده في كل شيء ... وكذلك من دعا لاتباع شيخ من مشايخ الدين في كل طريق من غير تخصيص ولا استثناء وأفرده عن نظرائه كالشيخ عدي[١] ؛ والشيخ أحمد[٢] ؛ والشيخ عبد القادر[٣] ؛ والشيخ حيوة[٤] ؛ ونحوهم، وكذلك من دعا إلى اتباع إمام من أئمة

---

(١)عدي بن مسافر بن إسماعيل بن موسى الهكاري مسكناً، العبد الصالح المشهور الذي تنسب إليه الطائفة العدوية، ساح سنين كثيرة وصحب المشايخ وجاهد أنواعاً من المجاهدات، أصله من بعلبك وتوجه إلى جبل الهكارية وانقطع فيه يعبد الله تعالى، توفي سنة ٥٥٧هـ . انظر : السير (٣٤٢/٢٠) – وفيات الأعيان (١٢١/٢) – شذرات الذهب (١٧٩/٤)

(٢)أحمد بن علي بن يحي، أبو العباس، الرفاعي المغربي البطائحي، قال الذهبي: "هو الإمام القدوة العابد الزاهد شيخ العارفين"، ولد بواسط سنة ٥١٢هـ، وهو مؤسس الطريقة الرفاعية البطائحية، وكان له مريدون وأصحاب لهم أحوال عجيبة، وشعوذات مريبة، تصدى لهم بسببها ابن تيمية وناظرهم، وله معهم قصة معروفة، توفي الشيخ أحمد بقرية البطائح بالعراق سنة ٥٧٨هـ، وله بها قبر يزار. انظر: السير (٧٧/٢١) — طبقات السبكي (٢٣/٦) الأعلام للزركلي (١٧٤/١)

(٣)عبدالقادربن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست الحسني الجيلي، أبو محمد الجيلاني نسبة إلى جيل وهي بلاد متفرقة وراء طبرستان، ولد بها سنة ٤٧١هـ،وقدم بغداد شابا، فتفقه على أبي المخرمي، واتصل بشيوخ العلم والتصوف، وبرع في أساليب الوعظ، وتفقه وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر وتصدر للتدريس والإفتاء ببغداد سنة ٥٢٨هـ وتوفي بها سنة ٥٦١هـ . انظر: السير (٤٣٩/٢٠) – الشذرات (١٩٨/٤) الأعلام للزركلي (٤٧/٤)

(٤)هو حيوة — وقيل حياة— بن قيس بن رجّال بن سلطان الأنصاري الحراني، قال عنه الذهبي: "صاحب أحوال وكرامات، وتأله وإخلاص، وتعفف وانقباض"، وهو من كبار الصوفية، له مريدون وأتباع، قال اليافعي: "إليه انتهت رئاسة هذا الأمر —يعني التصوف—علما وحالا وزهدا وإجلالا"، وذكروا له

العلم، في كل ما قاله وأمر به ونهى عنه مطلقا، كالأئمة الأربعة، وكذلك من أمر بطاعة الملوك والأمراء والقضاة والولاة في كل ما يأمرون وينهون عنه، من غير تخصيص ولا استثناء لكن هؤلاء لا يدعون العصمة لمتبوعيهم إلا غالية أتباع المشايخ كالشيخ عدي وسعد المديني بن حمويه[1] ونحوهما ؛ فإنهم يدعون فيهم نحوا مما تدعيه الغالية في أئمة بني هاشم من العصمة ثم من الترجيح على النبوة ثم من دعوى الإلهية . وأما كثير من أتباع أئمة العلم ومشايخ الدين فحالهم وهواهم يضاهي حال من يوجب اتباع متبوعه لكنه لا يقول ذلك بلسانه ولا يعتقده علما فحاله يخالف اعتقاده بمنزلة العصاة أهل الشهوات وهؤلاء أصلح ممن يرى وجوب ذلك ويعتقده . وكذلك أتباع الملوك والرؤساء هم كما أخبر الله عنهم بقوله : ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾﴾ (الأحزاب ٦٧) فهم مطيعون حالا وعملا وانقيادا وأكثرهم من غير عقيدة دينية وفيهم من يقرن بذلك عقيدة دينية ... وكذا من نصب القياس أو العقل أو الذوق مطلقا من أهل الفلسفة والكلام والتصوف أو قدمه بين يدي الرسول ﷺ من أهل الكلام والرأي والفلسفة والتصوف ؛ فإنه بمنزلة من نصب شخصا . فالاتباع المطلق دائر مع الرسول ﷺ وجودا وعدما))[2] .

كما ينبه إلى أن انتفاء الإثم وقيام العذر بتقليد واتباع غير الرسول ﷺ مرهون بسببه،

أحوالا عجيبة، ونسبوا إليه كرامات غريبة، من أعجبها قولهم: إنه من ضمن أربعة نفر يتصرفون في قبورهم تصرف الأحياء !!، سكن حران وتوفي بها سنة ٥٨١هـ. انظر: السير (٢١/١٨١) — مرآة الجنان (٣/٣١٧) — الشذرات (٤/٢٦٩)

(١)هو سعد الدين بن حمويه الجويني، محمد بن مؤيد بن عبدالله بن علي الصوفي، وقد تصحف في المطبوعة إلى (سعد المديني) وهو خطأ، صاحب طريقة صوفية، وله أصحاب ومريدون، وله كلام على طريقة الاتحاد، سكن سفح قاسيون مدة، وله زاوية هناك تعرف باسمه، ثم رجع إلى خراسان فتوفي هناك سنة ٦٥٠هـ.انظر: العبر(٥/٢٠٦) مرآة الجنان(٤/١٢١) تاريخ الإسلام(٤٧/٤٥٤)

(٢)المجموع ١٩/٦٩-٧١

وإلا فمن ظهر له حكم الله وعرفه لم يسعه أيا كان تركه لغيره، ويدخل في ذلك من ترك قول الرسول ﷺ لقول متبوعه مع علمه بخطئه، أو قلد شخصا دون آخر لمجرد هوى، أو عن جهل، فإنما الفيصل في الأمر -كما عرفنا مرارا- كون المسألة محل النظر اجتهادية، وذلك يتوقف في درجة أساس على عدم قطعية قول فيها، أو عدم ظهور حكم الله، وإلا فمتى كان أحد القولين ثابتا عن الله بوجه قطعي، أو كان حكمه فيها ظاهرا للشخص، فلا يبقى حينئذ معذورا بتركه، بل قد يدخل بمخالفته في إطار الشرك، كما يشرح الشيخ حين يقول: «ذلك المحرم للحلال والمحلل للحرام، إن كان مجتهدا قصده اتباع الرسول ﷺ، لكن خفي عليه الحق في نفس الأمر، وقد اتقى الله ما استطاع؛ فهذا لا يؤاخذه الله بخطئه، بل يثيبه على اجتهاده الذي أطاع به ربه، ولكن من علم أن هذا خطأ فيما جاء به الرسول ﷺ، ثم اتبعه على خطئه، وعدل عن قول الرسول ﷺ، فهذا له نصيب من هذا الشرك، الذي ذمه الله، لا سيما إن اتبع في ذلك هواه، ونصره باللسان واليد، مع علمه بأنه مخالف للرسول ﷺ؛ فهذا شرك يستحق صاحبه العقوبة عليه، ولهذا اتفق العلماء على أنه إذا عرف الحق لا يجوز له تقليد أحد في خلافه، وإنما تنازعوا في جواز التقليد للقادر على الاستدلال، وإن كان عاجزا عن إظهار الحق الذي يعلمه؛ فهذا يكون كمن عرف أن دين الإسلام حق وهو بين النصارى، فإذا فعل ما يقدر عليه من الحق؛ لا يؤاخذ بما عجز عنه، وهؤلاء كالنجاشي[1] وغيره، وقد أنزل الله في هؤلاء آيات من كتابه، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ﴾ (آل عمران ١٩٩)، وقوله: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ (الأعراف ١٥٩)، وقوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ

(١)واسمه أصحمة، ملك الحبشة، معدود في الصحابة ﷺ، وكان ممن حسن إسلامه ولم يهاجر ولا له رؤية، فهو تابعي من وجه صاحب من وجه، وقد توفي في حياة النبي ﷺ فصلى عليه صلاة الغائب سنة ٩هـ. انظر: السير (١/٤٢٨) – الإصابة (١/١١٢)

إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ (المائدة ٨٣)، وأما إن كان المتبع للمجتهد عاجزا عن معرفة الحق على التفصيل، وقد فعل ما يقدر عليه مثله من الاجتهاد في التقليد ؛ فهذا لا يؤاخذ إن أخطأ كما في القبلة، وأما إن قلد شخصا دون نظيره بمجرد هواه، ونصره بيده ولسانه من غير علم أن معه الحق ؛ فهذا من أهل الجاهلية، وإن كان متبوعه مصيبا ؛ لم يكن عمله صالحا، وإن كان متبوعه مخطئا ؛ كان آثما، كمن قال في القرآن برأيه فإن أصاب فقد أخطأ، وإن أخطأ فليتبوأ مقعده من النار))[١].

كما يبين الشيخ اعتبار هذا الأساس -أعني قصر الاتباع المطلق عليه ﷺ - شعارا لأهل السنة والجماعة، يفرق بينهم وبين غيرهم من الفرق التي تجعل من الأشخاص متبوعين بمثل درجته ﷺ أو فوقها في بعض الأحيان، كما أشار أعلاه، وهذا ما يوضحه مبينا اختصاص هذه المنزلة به ﷺ، دون غيره، ومعللا لذلك، فيقول: ((.. فإن أهل الحق والسنة لا يكون متبوعهم إلا رسول الله ﷺ، الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ؛ فهو الذي يجب تصديقه في كل ما أخبر، وطاعته في كل ما أمر، وليست هذه المنزلة لغيره من الأئمة، بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، فمن جعل شخصا من الأشخاص -غير رسول الله ﷺ - من أحبه ووافقه كان من أهل السنة والجماعة، ومن خالفه كان من أهل البدعة والفرقة - كما يوجد ذلك في الطوائف من اتباع أئمة في الكلام في الدين وغير ذلك - كان من أهل البدع والضلال والتفرق، وبهذا يتبين أن أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة ؛ الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله ﷺ، وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله، وأعظمهم تمييزا بين صحيحها وسقيمها، وأئمتهم فقهاء فيها [وأهل] معرفة بمعانيها واتباعا لها : تصديقا وعملا وحبا وموالاة لمن والاها ومعاداة لمن عاداها الذين يردون المقالات المجملة إلى ما جاء به من الكتاب والحكمة))[٢].

---

(١)المجموع ٦/ ٧١-٧٢

(٢)المجموع ٣/ ٣٤٥-٣٥٧

وبناء على هذا الأساس يقرر الشيخ أن ما يختاره آحاد الصحابة -رغم منزلتهم العالية- من آرائهم الاجتهادية، التي لم يوافقهم غيرهم عليها، لا تعتبر من الشرع العام الذي تلزم به الأمة، بل هو من جنس هذه المسائل الاجتهادية، التي يكون الخيار فيها مفتوحا لمن أراد الأخذ به أو تركه، فكيف بغيرهم ممن هو دونهم في المنزلة والفضل، كما يقول مشيرا إلى بعض ذلك في حشد من الأمثلة: ((ومثل هذا لا تثبت به شريعة، كسائر ما ينقل عن آحاد الصحابة، في جنس العبادات أو الإباحات أو الإيجابات أو التحريمات، إذا لم يوافقه غيره من الصحابة عليه - وكان ما يثبت عن النبي ﷺ يخالفه لا يوافقه - لم يكن فعله سنة يجب على المسلمين اتباعها، بل غايته أن يكون ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد، ومما تنازعت فيه الأمة، فيجب رده إلى الله والرسول ﷺ؛ ولهذا نظائر كثيرة: مثل ما كان ابن عمر يدخل الماء في عينيه في الوضوء(١)، ويأخذ لأذنيه ماء جديدا(٢)، وكان أبو هريرة يغسل يديه إلى العضدين في الوضوء، ويقول: من استطاع أن يطيل غرته فليفعل(٣)، وروي عنه أنه كان يمسح عنقه ويقول هو موضع الغل(٤)، فإن هذا وإن استحبه طائفة من العلماء اتباعا لهما، فقد خالفهم

---

(١)أثر ابن عمر، أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١/٢٥٩) (٩٩١)، وابن أبي شيبة في مصنفه(١/٩٦) برقم (١٠٦٩)، والبيهقي في سننه (١/٨٠٧) بلفظ: "كان إذا اغتسل أدخل الماء في عينه، فأدخل يده في سرته" قال عنه الألباني في تمام المنة ص١٣٥: "صحيح".

(٢)أخرجه مالك في الموطأ برقم(٦٩) في كتاب الطهارة باب ما جاء في مسح الأذنين، وعبد الرزاق في المصنف(١/١٢) برقم (٢٩-٣٠)، والبيهقي في سننه (١/٦٦) بلفظ: "كان يعيد أصبعيه في الماء فيمسح بهما أذنيه"

(٣)متفق عليه من حديث نعيم المجمر عن أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب الوضوء-باب فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء-حديث (١٣٦)، ومسلم-كتاب الطهارة-باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء-حديث (٢٣٦)

(٤)أثر أبي هريرة، ذكره ابن قدامة في المغني (١/١٥١) عن المروزي تلميذ الإمام أحمد أنه قال: "رأيت أبا

في ذلك آخرون، وقالوا: سائر الصحابة لم يكونوا يتوضئون هكذا، والوضوء الثابت عنه ﷺ الذي في الصحيحين وغيرهما من غير وجه، ليس فيه أخذ ماء جديد للأذنين، ولا غسل ما زاد على المرفقين والكعبين، ولا مسح العنق ... فإن هذا لما لم يكن مما يفعله سائر الصحابة، ولم يكن النبي ﷺ شرعه لأمته؛ لم يمكن أن يقال هذا سنة مستحبة، بل غايته أن يقال: هذا مما ساغ فيه اجتهاد الصحابة، أو مما لا ينكر على فاعله؛ لأنه مما يسوغ فيه الاجتهاد، لا لأنه سنة مستحبة سنها النبي ﷺ لأمته، أو يقال في التعريف: إنه لا بأس به أحيانا لعارض إذا لم يجعل سنة راتبة، وهكذا يقول أئمة العلم في هذا وأمثاله: تارة يكرهونه، وتارة يسوغون فيه الاجتهاد، وتارة يرخصون فيه إذا لم يتخذ سنة، ولا يقول عالم بالسنة: إن هذه سنة مشروعة للمسلمين، فإن ذلك إنما يقال فيما شرعه رسول الله ﷺ؛ إذ ليس لغيره أن يسن ولا أن يشرع؛ وما سنه خلفاؤه الراشدون فإنما سنوه بأمره فهو من سننه، ولا يكون في الدين واجبا إلا ما أوجبه، ولا حراما إلا ما حرمه، ولا مستحبا إلا ما استحبه، ولا مكروها إلا ما كرهه، ولا مباحا إلا ما أباحه، وهكذا في الإباحات، كما استباح أبو طلحة أكل البرد وهو صائم[(١)]، واستباح حذيفة السحور بعد ظهور الضوء المنتشر[(١)]، حتى قيل هو النهار إلا أن

عبد الله مسح رأسه، ولم أره يمسح على عنقه، فقلت له: ألا تمسح على عنقك؟ قال: إنه لم يرو عن النبيﷺ، فقلت: أليس قد روي عن أبي هريرة، قال: هو موضع الغل؟ قال: نعم، ولكن هكذا يمسح النبي ﷺ، لم يفعله، وقال أيضا: هو زيادة" وقال عنه ابن تيمية: "حكاه الإمام أحمد عن أبي هريرة" (انظر: شرح العمدة ١/١٩٤)، ولم أقف عليه في المصادر الحديثية منسوبا إلى أبي هريرة، غير أن هناك خبر مرفوع ينسب إلى ابن عمر في معناه، ولفظه: "كان ابن عمر إذا توضأ مسح عنقه، ويقول قال رسول الله ﷺ: من توضأ ومسح عنقه لم يغل يوم القيامة" وهو حديث اتفق العلماء على ضعفه بل وضعه، وقال عنه النووي: "هذا موضوع ليس من كلام النبي ﷺ" انظر: السلسلة الضعيفة للألباني حديث رقم ٦٩، ٧٤٤، والله أعلم

(١)أثر أبي طلحة، أخرجه البزار برقم (١٠٢١)، وأبو يعلى في مسنده (٣/١٥) برقم (١٤٢٤) عن أنس

الشمس لم تطلع، وغيرهما من الصحابة لم يقل بذلك؛ فوجب الرد إلى الكتاب والسنة، وكذلك الكراهة والتحريم مثل: كراهة عمر وابنه للطيب قبل الطواف بالبيت[٢]، وكراهة من كره من الصحابة فسخ الحج إلى التمتع أو التمتع مطلقا، أو رأى تقدير مسافة القصر بحد حده وأنه لا يقصر بدون ذلك؛ أو رأى أنه ليس للمسافر أن يصوم في السفر، ومن ذلك قول سلمان[٣]: إن الريق نجس[٤] وقول ابن عمر: إن الكتابية لا يجوز نكاحها[١]، وتوريث معاذ

بن مالك قال مطرت السماء بردا فقال لنا أبو طلحة ونحن غلمان ناولني يا أنس من ذاك البرد فجعل يأكل وهو صائم فقلت ألست صائما قال بلى إن ذا ليس بطعام ولا شراب وإنما هو بركة من السماء نطهر به بطوننا قال أنس فأتيت النبي ﷺ فأخبرته فقال خذ عن عمك، وأحمد (٣/٢٧٩)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٣/١٧١-١٧٢) وقال: "رواه أبو يعلى وفيه علي بن زيد وفيه كلام وقد وثق وبقية رجاله رجال الصحيح" وقال: "رواه البزار موقوفاً وزاد فذكرت ذلك لسعيد بن المسيب فكره وقال: إنه يقطع الظمأ"، وابن حجر في المطالب العالية (١/٢٧٧)

(١)أثر حذيفة، أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢/٢٧٦)، والنسائي في الكبرى برقم (٢٤٦٢-٢٤٦٤) عن زر قال قلنا لحذيفة أي ساعة تسحرت مع رسول الله ﷺ قال هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع، وابن كثير في تفسيره (١/٢٢٣)

(٢)أثر عمر وابنه، أخرجه النسائي في الكبرى-كتاب الحج-موضع الطيب-حديث (٣٦٨٤) عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه قال سألت بن عمر عن الطيب عند الإحرام قال لأن أطلى بالقطران أحب إلي من ذلك، وابن عبدالبر في التمهيد (٢/٢٥٥)، وذكره ابن قدامة في المغني (٥/٧٩)

(٣)سلمان الفارسي، أبو عبد الله، كان يسمي نفسه سلمان الإسلام، أصله من رام هرمز، وقيل من أصبهان، وأول مشاهده الخندق، وهو الذي أشار بحفره، ولم يفته بعد ذلك مشهد مع رسول الله ﷺ، مات سنة ٣٦هـ وقيل غير ذلك.الاستيعاب (٢/٦٣٤) الإصابة(٣/١٦٣).

(٤)أثر سلمان، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١/١٤)-كتاب الطهارة-باب إزالة النجاسة بالماء دون

ومعاوية للمسلم من الكافر[٢]، ومنع عمر وابن مسعود للجنب أن يتيمم[٣]، وقول علي وزيد وابن عمر في المفوضة: إنه لا مهر لها إذا مات الزوج[٤]، وقول علي وابن عباس في

سائر المائعات، عن عمرو بن عطية عن سلمان قال: "إذا حك أحدكم جلده فلا يمسحه بريقه فإنه ليس بطاهر، وذكره الحافظ في الفتح (١/٣٥٣)

(١)أثر ابن عمر، أخرجه البخاري-كتاب الطلاق-باب { ولا تنكحوا المشركات }-حديث (٤٩٨١) عن نافع أن بن عمر كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال إن الله حرم المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراك شيئا أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى وهو عبد من عباد الله، والسيوطي في الدر المنثور (١/٦١٥) وابن حزم في المحلى (٩/٤٤٥)

(٢)أثر معاذ، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦/٢٥٤)-كتاب الفرائض-باب ميراث المرتد قال أتى معاذ بن جبل في رجل قد مات على غير الإسلام وترك ابنه مسلما فورثه منه معاذ وقال سمعت رسول الله ﷺ يقول الإسلام يزيد ولا ينقص، وأشار إلى أثر معاوية في ذلك، وابن عبدالبر في الاستذكار (٥/٣٦٨)

(٣)أثر عمر وابن مسعود، أخرجه ابن المنذر في الأوسط (٢/١٥) عبد الرحمن بن أبزي قال جاء رجل إلى عمر فقال إنا نمكث الشهر والشهرين لا نجد الماء فقال عمر أما أنا فلم أكن أصلي حتى أجد الماء، وعن أبي عبيدة عن ابن مسعود أنه قال لو أجنبت ثم لم أجد الماء شهرا ما صليت، وابن عبدالبر في التمهيد (١٩/٢٧٠)، وابن حزم في المحلى (٢/١٥٠)

(٤)أثر ابن عمر وغيره، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/٢٤٦)-كتاب الصداق-باب من قال لا صداق لها، بلفظ "كانت تحت ابن لعبدالله بن عمر فمات ولم يدخل بها ولم يسم لها صداقاً فأبتغت أمها صداقها فقال ابن عمر ليس لها صداق ولو كان لها صداق لم نمنعكموه ولم نظلمها فأبت أن تقبل ذلك فجعلوا بينهم زيد بن ثابت فقضى أن لا صداق لها ولها الميراث" أ-هـ روي عن علي نحوه

المتوفى عنها الحامل: إنها تعتد أبعد الأجلين[١]، وقول ابن عمر وغيره: إن المحرم إذا مات بطل إحرامه، وفعل به ما يفعل بالحلال[٢]، وقول ابن عمر وغيره: لا يجوز الاشتراط في الحج[٣]، وقول ابن عباس وغيره في المتوفى عنها: ليس عليها لزوم المنزل[٤]، وقول عمر

(١)أثر علي وابن عباس، أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣/٥٥٤-٥٥٥) عن طاوس عن بن عباس في الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها آخر الأجلين، وعن عبد الرحمن بن مغفل قال شهدت عليا وسأله رجل عن امرأة توفي عنها زوجها وهي حامل قال تتربصن أبعد الأجلين، وعبدالرزاق في مصنفه (٦/٤٧٤-٤٧٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧/٤٢٩-٤٣٠)

(٢)أثر ابن عمر رواه مالك برقم(٧٢٤) في كتاب الحج باب تخمير المحرم وجهه، عن نافع عنه: أنه كفن ابنه واقد بن عبد الله ومات بالجحفة محرما، وخمر رأسه، وقال: لولا أنا حرم لطيبناه"، وذكره ابن حزم في المحلى (٥/١٥١)، وابن عبد البر في الاستذكار (٤/١٧)، وروى ابن أبي شيبة في مصنفه (٤/٣٩٠) عن عائشة قالت: "إذا مات المحرم ذهب إحرام صاحبكم" وعن الحسن أنه قال: "إذا مات المحرم فقد ذهب إحرامه"، وقال الترمذي في باب ما جاء أن المحرم يموت ٤/٤٥: "قال بعض أهل العلم إذا مات المحرم انقطع إحرامه، ويصنع به كما يصنع بغير المحرم"

(٣)أثر ابن عمر، أخرجه الترمذي-كتاب الحج-باب ما جاء في الاشتراط في الحج-حديث (٩٤٢) عن الزهري عن سالم عن أبيه "أنه كان ينكر الاشتراط في الحج ويقول: أليس حسبكم سنة نبيكم ﷺ"، والنسائي-كتاب الحج-باب الاشتراط في الحج-حديث (٣٧٤٦-٣٧٤٩)، وأحمد في المسند (٢/٣٣)، وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح"، قال ابن حجر في الفتح (٤/٩): "صح القول بالاشتراط عن عمر وعثمان وعلي وعمار وابن مسعود وعائشة وأم سلمة وغيرهم من الصحابة، ولم يصح إنكاره عن أحد من الصحابة إلا عن ابن عمر، ووافقه جماعة من التابعين، ومن بعدهم من الحنفية والمالكية"

(٤)أثر ابن عباس، أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/٣٠٩)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢/٤٣٦)، وابن أبي

وابن مسعود: إن المبتوتة لها السكنى والنفقة[١]، وأمثال ذلك مما تنازع فيه الصحابة؛ فإنه يجب فيه الرد إلى الله والرسول ﷺ، ونظائر هذا كثيرة فلا يكون شريعة للأمة إلا ما شرعه رسول الله ﷺ))[٢].

ثانيا: أن اختلاف الأمة السائغ رحمة

من الأسس الهامة التي يقوم عليه رأي ابن تيمية في هذه القاعدة أن الاختلاف النوعي السائغ بين العلماء من المقاصد الشرعية المعتبرة، توسيعا على الأمة، فيعد حمل الناس على قول واحد في مسألة اجتهادية مصادمة لهذا المقصد الشرعي العظيم، وتضييقا لما وسعه الشرع الحنيف، فيجب أن يبقى هذا الباب مفتوحا، مراعاة لذلك، كما يشرح الشيخ من خلال بعض الأمثلة حين يقول: ((وما كان منها من الاجتهاديات المتنازع فيها، التي أقرها الله ورسوله ﷺ، كاجتهاد الصحابة في تأخير العصر عن وقتها يوم قريظة، أو فعلها في وقتها، فلم يعنف النبي ﷺ واحدة من الطائفتين[٣]، وكما قطع بعضهم نخل بني النضير، وبعضهم لم

شيبة في المصنف (١٥٦/٤) وعبدالرزاق في المصنف (٢٤/٧) عن عطاء عن بن عباس وعن أبي الزبير عن جابر قالا: "تعتد المتوفى عنها زوجها حيث شاءت"

(١)أثر عمر ﷺ، أخرجه مسلم-كتاب الطلاق-باب المطلقة البائن لا نفقة لها-حديث (١٤٨٠)، والترمذي-كتاب الطلاق-باب ما جاء في المطلقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة-حديث (١١٩١) عن الشعبي قال قالت فاطمة بنت قيس: "طلقني زوجي ثلاثا على عهد النبي ﷺ، قال رسول الله ﷺ لا سكنى لك ولا نفقة، قال مغيرة فذكرته لإبراهيم، فقال قال عمر لا ندع كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت، وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة"، وروى ابن أبي شيبة في المصنف (١٣٦/٤) عن إبراهيم عن عمر وعبد الله قالا: "لها النفقة والسكنى"

(٢)المجموع ٢٧٨/١-٢٨٣ (بتصرف)

(٣) سبق تخريجه في ص[١٢٤٧]

يقطع فأقر الله الأمرين، وكما ذكر الله عن داود وسليمان: أنهما حكما في الحرث، ففهم الحكومة أحدهما، وأثنى على كل منهما بالعلم والحكم به، وكما قال ﷺ: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر)[1]؛ فما وسعه الله ورسوله ﷺ وسع، وما عفا الله عنه ورسوله ﷺ عفا عنه، وما اتفق عليه المسلمون من إيجاب، أو تحريم أو استحباب أو إباحة، أو عفو بعضهم لبعض عما أخطأ فيه، وإقرار بعضهم لبعض فيما اجتهدوا به؛ فهو مما أمر الله به ورسوله ﷺ؛ فإن الله ورسوله ﷺ أمر بالجماعة، ونهى عن الفرقة، ودل على أن الأمة لا تجتمع على ضلالة على ما هو مسطور في مواضعه))[2].

وفي السياق الذي أورد فيه الشيخ القاعدة أشار إلى هذا الأساس مستشهدا ببعض النصوص والوقائع فيما نقلته عنه أعلاه، وذلك حين قال مشيرا إلى مضمون هذه القاعدة: ((ولهذا لما استشار الرشيد مالكا أن يحمل الناس على "موطئه" في مثل هذه المسائل منعه من ذلك، وقال: "إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار، وقد أخذ كل قوم من العلم ما بلغهم"، وصنف رجل كتابا في الاختلاف، فقال أحمد: لا تسمه " كتاب الاختلاف " ولكن سمه "كتاب السنة "، ولهذا كان بعض العلماء يقول: "إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة"، وكان عمر بن عبد العزيز يقول: "ما يسرني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل؛ كان ضالا، وإذا اختلفوا فأخذ رجل بقول هذا، ورجل بقول هذا كان في الأمر سعة"[3]))[4].

ثم يشرح الشيخ الأثر الإيجابي لالتزام هذا الأساس -أي مراعاة التوسيع الذي في هذا النوع من الاختلاف- والأثر السلبي لعدم التزامه، مستشهدا بعدة وقائع كذلك، فيقول:

---

(١) سبق تخريجه في ص[٢٨٦]

(٢)المجموع ٣/٣٤٤

(٣) سبق تخريجه في ص[١٢٩٧]

(٤)المجموع ٣٠/٧٩-٨١

«وهكذا مسائل النزاع التي تنازع فيها الأمة في الأصول والفروع، إذا لم ترد إلى الله والرسول ﷺ؛ لم يتبين فيها الحق، بل يصير فيها المتنازعون على غير بينة من أمرهم؛ فإن رحمهم الله؛ أقر بعضهم بعضا، ولم يبغ بعضهم على بعض، كما كان الصحابة في خلافة عمر وعثمان، يتنازعون في بعض مسائل الاجتهاد؛ فيقر بعضهم بعضا، ولا يعتدي عليه، وإن لم يرحموا وقع بينهم الاختلاف المذموم؛ فبغى بعضهم على بعض، إما بالقول مثل تكفيره وتفسيقه، وإما بالفعل مثل حبسه وضربه وقتله، وهذه حال أهل البدع والظلم كالخوارج وأمثالهم، يظلمون الأمة ويعتدون عليهم، إذا نازعوهم في بعض مسائل الدين، وكذلك سائر أهل الأهواء؛ فإنهم يبتدعون بدعة ويكفرون من خالفهم فيها، كما تفعل الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم، والذين امتحنوا الناس بخلق القرآن كانوا من هؤلاء؛ ابتدعوا بدعة وكفروا من خالفهم فيها، واستحلوا منع حقه وعقوبته؛ فالناس إذا خفي عليهم بعض ما بعث الله به الرسول ﷺ، إما عادلون وإما ظالمون؛ فالعادل فيهم: الذي يعمل بما وصل إليه من آثار الأنبياء، ولا يظلم غيره، والظالم: الذي يعتدي على غيره، وهؤلاء ظالمون مع علمهم بأنهم يظلمون، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾ (البينة ٤)، وإلا فلو سلكوا ما علموه من العدل؛ أقر بعضهم بعضا، كالمقلدين لأئمة الفقه، الذين يعرفون من أنفسهم أنهم عاجزون عن معرفة حكم الله ورسوله ﷺ في تلك المسائل؛ فجعلوا أئمتهم نوابا عن الرسول ﷺ، وقالوا هذه غاية ما قدرنا عليه، فالعادل منهم لا يظلم الآخر، ولا يعتدي عليه بقول ولا فعل، مثل أن يدعي أن قول متبوعه هو الصحيح بلا حجة يبديها، ويذم من يخالفه مع أنه معذور»[(١)].

ثالثا: أن المسائل الاجتهادية من الشرع المؤول

سبق أن عرفنا أن ابن تيمية يقسم الشرع من هذه الوجهة الاجتهادية إلى أنواع ثلاثة، يضعها -من حيث درجة الإلزام- في مراتب ثلاثة بنفس الترتيب، فيعتبر المرتبة الأولى واجبة

---

(١) المجموع ١٧/٣١١-٣١٢

الالتزام، وهي الشرع المنزل الذي لا يسوغ الخروج عليه، ويجب على الكل العمل به، ويعتبر الثالثة محرمة الاتباع، ولا يسوغ لأحد العمل بمقتضاها، وهي ما سماه بالشرع المبدل، وحدده بما يفتريه الناس من عند أنفسهم من تشريعات مكذوبة لا أصل لها من كتاب ولا سنة، بينما يضع المسائل الاجتهادية في مرتبة وسطى بين المرتبتين؛ فهي ليست واجبة الالتزام كالأولى، ولا محرمة الاتباع كالثالثة، ولكنها في مستوى الجواز، حيث يسوغ فيها لكل من توصل إليها اجتهاده أو تقليده العمل بمقتضاها، ولا يسوغ حينئذ لأحد الإنكار عليه ولا منعه، كما لا يسوغ لأحد الإنكار على من فعل ما يجوز في الشرع، ولا حمله على تركه بقوة السلطان، وهذه المرتبة هي ما سماه بالشرع المؤول، كما يشرح قائلا: «لفظ الشرع قد صار له في عرف الناس "ثلاث معان": الشرع المنزل والشرع المؤول والشرع المبدل؛ فأما الشرع المنزل: فهو ما ثبت عن الرسول ﷺ من الكتاب والسنة، وهذا الشرع يجب على الأولين والآخرين اتباعه، وأفضل أولياء الله أكملهم اتباعا له، ومن لم يلتزم هذا الشرع، أو طعن فيه، أو جوز لأحد الخروج عنه؛ فإنه يستتاب؛ فإن تاب؛ وإلا قتل، وأما المؤول فهو ما اجتهد فيه العلماء من الأحكام؛ فهذا من قلد فيه إماما من الأئمة ساغ ذلك له، ولا يجب على الناس التزام قول إمام معين، وأما الشرع المبدل فهو الأحاديث المكذوبة، والتفاسير المقلوبة، والبدع المضلة التي أدخلت في الشرع وليست منه، والحكم بغير ما أنزل الله، فهذا ونحوه لا يحل لأحد اتباعه»(1).

ويعتبر الشيخ من هذا القسم الاجتهادي ما يتوصل إليه العلماء باجتهادهم، أو يستشعره الصوفية بإلهاماتهم المنضبطة بالشرع على الوجه الذي سبق بيانه، ويعتبر الجميع محكومين بقانون الشرع المؤول -حسب هذا الاصطلاح- من الخضوع لما جاء في الشرع المنزل، وجواز الأخذ بكل قول منه في هذا النطاق، كما يوضح: «وقد يراد بلفظ الشريعة: ما يقوله فقهاء الشريعة باجتهادهم، وبالحقيقة ما يذوقه ويجده الصوفية بقلوبهم، ولا ريب أن كلا من هؤلاء مجتهدون: تارة مصيبون وتارة مخطئون، وليس لواحد منهما تعمد مخالفة الرسول ﷺ،

(1) المجموع ١١/٥٠٦

ثم إن اتفق اجتهاد الطائفتين؛ وإلا فليس على واحدة أن تقلد الأخرى، إلا أن تأتي بحجة شرعية توجب موافقتها))[١].

ويشرح الأمر من وجهة أخرى من خلال بيان كون العلاقة القائمة بين كل واحد من الأنواع الثلاثة هي التي تحدد قيمته واعتباره، مبينا أن أخص ما تتميز به الاجتهاديات (الشرع المؤول) هي عدم القطع بمخالفتها للكتاب والسنة (الشرع المنزل)، وبالتالي يمكن الأخذ بها، ولا ينكر على من عمل بها، ولا يجوز الإلزام بها حتى لو قطع بصحتها عنده، وأهم ما يميز غيرها من المخالفات (الشرع المبدل) القطع بمخالفتها للشرع المنزل، فلا يجوز العمل بها بحال، حتى لو فرض كون القائل بها معذورا في ذلك لسبب من الأسباب، وكائنا من كان ذلك المخالف، يقول: ((... فما جاء به الكتاب والسنة من الخبر والأمر والنهي؛ وجب اتباعه، ولم يلتفت إلى من خالفه كائنا من كان، ولم يجز اتباع أحد في خلاف ذلك كائنا من كان، كما دل عليه الكتاب والسنة وإجماع الأمة من اتباع الرسول ﷺ وطاعته، وأن الرجل الذي صدر عنه ذلك يعطى عذره حيث عذرته الشريعة، بأن يكون مسلوب العقل، أو ساقط التمييز، أو مجتهدا مخطئا، اجتهادا قوليا أو عمليا، أو مغلوبا على ذلك الفعل أو الترك، بحيث لا يمكنه رد ما صدر عنه من الفعل المنكر بلا ذنب فعله، ولا يمكنه أداء ذلك الواجب بلا ذنب فعله، ويكون هذا الباب نوعه محفوظا؛ بحيث لا يتبع ما خالف الكتاب والسنة، ولا يجعل ذلك شرعة ولا منهاجا، بل لا سبيل إلى الله ولا شرعة، إلا ما جاء به محمد رسول الله ﷺ، وأما الأشخاص الذين خالفوا بعض ذلك على الوجوه المتقدمة، فيعذرون ولا يذمون ولا يعاقبون، فإن كل أحد من الناس قد يؤخذ من قوله وأفعاله ويترك إلا رسول الله ﷺ، وما من الأئمة إلا من له أقوال وأفعال لا يتبع عليها، مع أنه لا يذم عليها، وأما الأقوال والأفعال التي لم يعلم قطعا مخالفتها للكتاب والسنة، بل هي من موارد الاجتهاد التي تنازع فيها أهل العلم والإيمان، فهذه الأمور قد تكون قطعية عند بعض من بين الله له الحق فيها؛ لكنه لا يمكنه أن يلزم الناس بما بان له، ولم يبن لهم فيلتحق من وجه بالقسم الأول، ومن وجه

(١) المجموع ٣١٦/٨

بالقسم الثاني، وقد تكون اجتهادية عنده أيضا؛ فهذه تسلم لكل مجتهد ومن قلده طريقهم تسليما نوعيا، بحيث لا ينكر ذلك عليهم كما سلم في القسم الأول تسليما شخصيا»[(١)].

رابعا: أن التفرق في الاجتهاديات من خصائص المبتدعة

من أهم الأسس التي يقوم عليها بنيان هذه القاعدة عند ابن تيمية -كما بدا لي- هو تحاشي الوقوع في محذور شرعي خطير، وهو التفرق بين المسلمين بسبب الآراء الاجتهادية السائغة، وقيام الأحزاب المتناحرة بسبب اختيار كل فريق لرأي غير رأي الآخر، مع أن لكل واحد من الفريقين وجهه وحجته، ولذلك حذر الشارع الكريم من مثل هذا السلوك، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ (الأنعام ١٥٩)، معتبرا ذلك نوع من العذاب والعقوبة التي يتوعد بها المخالفين ، كما في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ (الأنعام ٦٥)، ولهذا يعتبر ابن تيمية هذا النوع من التصرف خروجا عن الدين الحق بصورة من الصور، وشعارا من شعارات المبتدعة، الذين يعتبرون خارج نطاق أهل السنة والجماعة، بما يتميزون به -أي أهل السنة- من شدة الاتباع لما جاء به الرسول ﷺ وطبقه أصحابه، في الاتفاق والاختلاف، حيث يظل اجتهادهم بين الخطأ والصواب لأنهم لا يبنون تحزباتهم وفرقهم على أساسه، بينما يخرج غيرهم من المبتدعة عن هذا المبدأ باعتبارهم الآراء الاجتهادية السائغة أصلا لهذه التحزبات والتكتلات، كما يشرح الشيخ قائلا: «ومما ينبغي أيضا أن يعرف أن الطوائف المنتسبة إلى متبوعين في أصول الدين والكلام: على درجات منهم من يكون قد خالف السنة في أصول عظيمة، ومنهم من يكون إنما خالف السنة في أمور دقيقة، ومن يكون قد رد على غيره من الطوائف الذين هم أبعد عن السنة منه، فيكون

(١) المجموع ١٠/٣٨٣-٣٨٤

محمودا فيما رده من الباطل وقاله من الحق؛ لكن يكون قد جاوز العدل في رده؛ بحيث جحد بعض الحق، وقال بعض الباطل؛ فيكون قد رد بدعة كبيرة ببدعة أخف منها؛ ورد بالباطل باطلا بباطل أخف منه، وهذه حال أكثر أهل الكلام المنتسبين إلى السنة والجماعة، ومثل هؤلاء إذا لم يجعلوا ما ابتدعوه قولا يفارقون به جماعة المسلمين؛ يوالون عليه ويعادون، كان من نوع الخطأ، والله سبحانه وتعالى يغفر للمؤمنين خطأهم في مثل ذلك، ولهذا وقع في مثل هذا كثير من سلف الأمة وأئمتها: لهم مقالات قالوها باجتهاد، وهي تخالف ما ثبت في الكتاب والسنة؛ بخلاف من والى موافقه، وعادى مخالفه، وفرق بين جماعة المسلمين، وكفر وفسق مخالفه دون موافقه، في مسائل الآراء والاجتهادات؛ واستحل قتال مخالفه دون موافقه؛ فهؤلاء من أهل التفرق والاختلافات؛ ولهذا كان أول من فارق جماعة المسلمين من أهل البدع "الخوارج" المارقون، وقد صح الحديث في الخوارج عن النبي ﷺ من عشرة أوجه خرجها مسلم في صحيحه؛ وخرج البخاري منها غير وجه، وقد قاتلهم أصحاب النبي ﷺ مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فلم يختلفوا في قتالهم كما اختلفوا في قتال الفتنة يوم الجمل وصفين ... فالخوارج لما فارقوا جماعة المسلمين وكفروهم واستحلوا قتالهم جاءت السنة بما جاء فيهم؛ كقول النبي ﷺ (يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم وقراءته مع قراءتهم يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية أينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن في قتلهم أجرا عند الله لمن قتلهم يوم القيامة)[(١)] »[(٢)].

---

(١)متفق عليه من حديث علي رضي الله عنه وغيره، أخرجه البخاري-كتاب فضائل القرآن-باب إثم من راءى بقراءة القرآن أو تآكل به أو فخر به-حديث (٤٧٧٠)، وكتاب استتابة المرتدين-باب قتل الخوارج والملحدين-حديث (٦٥٣١-٦٥٣٢-٦٥٣٣)، ومسلم-كتاب الزكاة-باب ذكر الخوارج وصفاتهم-حديث (١٠٦٣-١٠٦٤)، وكتاب الزكاة-باب التحريض على قتال الخوارج-حديث (١٠٦٦)

(٢)المجموع ٣/٣٤٨-٣٥٠

أدلة القاعدة

سبقت-كالعادة- بعض أوجه الاحتجاج على مدلول هذه القاعدة، وسنجمع طرفا من ذلك فيما يلي:

١. أن الالتزام المطلق لأي نظام أو قانون غير شرع الله تعالى، المبلغ إلينا عن طريق رسوله ﷺ يعتبر تشريعا في الدين بما لم يأذن به الله، وذلك نوع من الشرع بنص الكتاب، كما يشرح ابن تيمية قائلا: ((قال الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ (الشورى ٢١)، فمن ندب إلى شيء يتقرب به إلى الله، أو أوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله؛ فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، ومن اتبعه في ذلك؛ فقد اتخذ شريكا لله، شرع في الدين ما لم يأذن به الله، وقد يغفر له لأجل تأويل إذا كان مجتهدا، الاجتهاد الذي يعفى معه عن المخطئ؛ لكن لا يجوز اتباعه في ذلك، كما قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة ٣١)؛ فمن أطاع أحدا في دين لم يأذن الله به، من تحليل أو تحريم أو استحباب أو إيجاب: فقد لحقه من هذا الذم نصيب كما يلحق الآمر الناهي))[(١)].

٢. أن المرجع المطلق الوحيد لكل اختلاف ينبغي أن يكون كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وليس آراء الرجال ولا أقوالهم، ولهذا لا يصح اعتبار قول أحد من الناس مهما كان بحيث يكون في هذه المرتبة من المرجعية، وذلك ما تثبته القاعدة، كما يوضح الشيخ مستدلا، فيقول: ((فإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى

---

(١) الجموع ٤/ ١٩٤-١٩٥

ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ (النساء ٥٩)؛ فأمر الله المؤمنين بالرد فيما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ﷺ وهو الرد إلى الكتاب والسنة؛ فمن قال: إنه ليس لأحد أن يرد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة؛ بل على المسلمين اتباع قولنا دون القول الآخر من غير أن يقيم دليلا شرعيا -كالاستدلال بالكتاب والسنة - على صحة قوله فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع المسلمين وتجب استتابة مثل هذا وعقوبته كما يعاقب أمثاله))[1].

٣. أن المسلم غير مطالب إلا بتقوى الله بحسب اجتهاده، وفي حدود استطاعته، فإذا أداه اجتهاده إلى حكم فعمل به لم يعد مطلوبا منه أكثر من ذلك كما في الاجتهاد في تحري القبلة، فلا وجه لمطالبته بالتزام قول غير ذلك؛ إذ في ذلك تكليف له بما ليس في طاقته، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية بقوله: ((... ويعلم من ذلك أن على المؤمنين أن يتقوا الله بحسب اجتهادهم ووسعهم، كما قال الله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ (التغابن١٦)، وقال ﷺ: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)[2] وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة ٢٨٦)، وإن كثيرا من المؤمنين - المتقين أولياء الله - قد لا يحصل لهم من كمال العلم والإيمان ما حصل للصحابة، فيتقي الله ما استطاع، ويطيعه بحسب اجتهاده، فلا بد أن يصدر منه خطأ، إما في علومه وأقواله، وإما في أعماله وأحواله، ويثابون على طاعتهم ويغفر لهم خطاياهم؛ فإن الله تعالى قال: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن

(١)المجموع ٣٣/١٣٤

(٢) سبق تخريجه في ص[٦٩]

رُسُلِهِۦ ۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾ - إلى قوله- ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة ٢٨٥-٢٨٦)، قال الله تعالى: قد فعلت[١]))[٢].

٤. أن الاجتهاديات تعتبر من العفو الذي سكت عنه الشارع رحمة بالأمة غير نسيان، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ (المائدة ١٠١)، وقوله ﷺ : (ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإن نهيتكم عن شيء فاجتنبوه)[٣]، فتضييق النطاق فيها، وحمل الناس على اتباع قول منها، رغم تعدد الأدلة ،وتساوي الظن، يعتبر مصادمة لهذا المقصد الشرعي المهم، كما ينبه ابن تيمية حين يقول: ((وما كان منها من الاجتهاديات المتنازع فيها التي أقرها الله ورسوله ﷺ كاجتهاد الصحابة في تأخير العصر عن وقتها يوم قريظة أو فعلها في وقتها، فلم يعنف النبي ﷺ واحدة من الطائفتين[٤]، وكما قطع بعضهم نخل بني النضير وبعضهم لما يقطع فأقر الله الأمرين، وكما ذكر الله عن داود وسليمان: أنهما حكما في الحرث ففهم الحكومة أحدهما وأثنى على كل منهما بالعلم والحكم به . وكما قال ﷺ : (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا

---

(١) سبق تخريجه في ص[١٢٥٨]

(٢)المجموع ١١/١٤-١٥

(٣) سبق تخريجه في ص[٦٩]

(٤) سبق تخريجه في ص[١٢٤٧]

اجتهد فأخطأ فله أجر)[١]؛ فما وسعه الله ورسوله ﷺ وسع، وما عفا الله عنه ورسوله ﷺ عفا عنه، وما اتفق عليه المسلمون من إيجاب، أو تحريم أو استحباب أو إباحة أو عفو بعضهم لبعض عما أخطأ فيه وإقرار بعضهم لبعض فيما اجتهدوا به فهو مما أمر الله به ورسوله ﷺ ؛ فإن الله ورسوله ﷺ أمر بالجماعة ونهى عن الفرقة. ودل على أن الأمة لا تجتمع على ضلالة على ما هو مسطور في مواضعه))[٢].

٥. مما احتج به الشيخ على القاعدة الإجماع، كما يقول في إشارة إلى واحدة من تلك المسائل الاجتهادية: ((أجمع الأئمة الأربعة وأتباعهم، وسائر الأئمة مثلهم، على أنه من قضى بأنه لا يقع الطلاق في مثل هذه الصورة لم يجز نقض حكمه، ومن أفتى به ممن هو من أهل الفتيا ساغ له ذلك ولم يجز الإنكار عليه باتفاق الأئمة الأربعة، وغيرهم من أئمة المسلمين، ولا على من قلده ،ولو قضى أو أفتى بقول سائغ يخرج عن أقوال الأئمة الأربعة في مسائل الأيمان والطلاق وغيرهما مما ثبت فيه النزاع بين علماء المسلمين، ولم يخالف كتابا ولا سنة ولا معنى ذلك ؛ بل كان القاضي به والمفتي به يستدل عليه بالأدلة الشرعية - كالاستدلال بالكتاب والسنة - فإن هذا يسوغ له أن يحكم به ويفتي به ، ولا يجوز باتفاق الأئمة الأربعة نقض حكمه إذا حكم ولا منعه من الحكم به ولا من الفتيا به ولا منع أحد من تقليده ، ومن قال: إنه يسوغ المنع من ذلك فقد خالف إجماع الأئمة الأربعة ؛ بل خالف إجماع المسلمين))[٣].

٦. كما احتج الشيخ ببعض أقوال السلف مما يؤيد مضمون هذه القاعدة، فقال: ((ولهذا لما استشار الرشيد مالكا أن يحمل الناس على "موطئه" في مثل هذه المسائل

---

(١) سبق تخريجه في ص[٢٨٦]

(٢)المجموع ٣/ ٣٤٤

(٣)المجموع ١٣٣/٣٣ -١٣٤

منعه من ذلك، وقال: إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في الأمصار، وقد أخذ كل قوم من العلم ما بلغهم، وصنف رجل كتابا في الاختلاف، فقال أحمد: لا تسمه "كتاب الاختلاف" ولكن سمه "كتاب السنة"، ولهذا كان بعض العلماء يقول: "إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة"، وكان عمر بن عبد العزيز يقول: "ما يسرني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل؛ كان ضالا، وإذا اختلفوا فأخذ رجل بقول هذا، ورجل بقول هذا كان في الأمر سعة"[(١)]، وكذلك قال غير مالك من الأئمة: ليس للفقيه أن يحمل الناس على مذهبه، ولهذا قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد، وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها؛ ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية؛ فمن تبين له صحة أحد القولين تبعه، ومن قلد أهل القول الآخر فلا إنكار عليه»[(٢)].

من فروع وتطبيقات القاعدة

تتعدد فروع القاعدة بتعدد المسائل الاجتهادية الخلافية وكثرتها، فكل مسألة يسوغ فيها الاجتهاد، وتختلف فيها الآراء بحسب اختلاف الأدلة ووجهات النظر، لا يجوز لأحد المختلفين أن يلزم مخالفيه باتباعه فيها بالقوة المادية أيا كانت، وقد مر معنا بعض أمثلة على ذلك، وهذه أمثلة أخرى احتج فيها الشيخ بهذه القاعدة:

١. في بيان السلطات التي تملكها الحكومة في التصرف على العاقدين وغيرهم، ومنشأ هذه السلطة يقول: «الأمور المتعلقة بالإمام متعلقة بنوابه؛ فما كان إلى الحكام؛ فأمر الحاكم الذي هو نائب الإمام فيه كأمر الإمام، مثل تزويج الأيامى، والنظر في الوقوف، وإجرائها على شروط واقفيها، وعمارة المساجد ووقوفها؛ حيث يجوز

---

(١)١٢٩٧

(٢)المجموع ٣٠/٧٩-٨١

للإمام فعل ذلك فما جاز له التصرف فيه جاز لنائبه فيه ، وإذا كانت المسألة من مسائل الاجتهاد التي شاع فيها النزاع لم يكن لأحد أن ينكر على الإمام ولا على نائبه من حاكم وغيره، ولا ينقض ما فعله الإمام ونوابه من ذلك))[١].

٢. وفي تصرفات السلطة بين الشركاء خاصة يقول: ((وإذا طلب الشريك أن يؤجر العين المشركة ويقتسموا الأجرة، أو أن يتهايؤها بقسم المنفعة، وجب على الشركاء إجابته إلى أحد الأمرين، وليس لهم الغلو، وهو قول مالك وأحمد وأبي حنيفة، ويجب على الشريك أن يعمل مع شريكه في أصح قول العلماء، فإن أجابوه إلى المهايأة، وطلبوا تطويل الدور الذي يأخذ فيه نصيبه، وهو تقصيره؛ وجب إجابته دونهم؛ فإن المهايأة فيها تأخير حقوق بعض الشركاء، وكلما كان أقرب كان أولى؛ لأن الأصل استيفاء الشركاء جميعهم حقوقهم، والتأخير لأجل الحاجة؛ فكلما قل زمن التأخير كان أولى، وليس للشريك أن يقسم بنفسه شيئا، أو يأخذ نصيبه منه، وإذا امتنع بعض الشركاء من الزرع؛ جاز لبعضهم أن يزرع في مقدار نصيبه ويختص بما زرعه، وإذا اشترك الشركاء ونحوهم؛ فمقتضى عقد الشركاء المطلقة التسوية في العمل والأجر؛ فإن عمل بعضهم أكثر متبرعا ساووه في الأجر، وإن لم يتبرع طالبهم بما زاد في العمل الزائد بأجرة، وإن اتفقوا على شرط زيادة له جاز، وليس لولي الأمر أن يحمل الناس على مذهبه في منع معاملة لا يراها، ولا للعالم والمفتي أن يلزما الناس باتباعهما في مسائل الاجتهاد بين الأئمة، بل قال العلماء إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة ومثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد))[٢].

٣. وفي مسألة "شركة الأبدان" سئل في فتوى له: ((عمن ولي أمرا من أمور المسلمين ومذهبه لا يجوز " شركة الأبدان " فهل يجوز له منع الناس ؟ فأجاب: ليس له منع

---

(١)المجموع ٤٠٧/٣٠

(٢)مختصر الفتاوى ص٣٥٢

الناس من مثل ذلك ولا من نظائره مما يسوغ فيه الاجتهاد وليس معه بالمنع نص من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا ما هو في معنى ذلك ؛ لا سيما وأكثر العلماء على جواز مثل ذلك وهو مما يعمل به عامة المسلمين في عامة الأمصار . وهذا كما أن الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل ولا للعالم والمفتي أن يلزم الناس باتباعه في مثل هذه المسائل»[١] .

(١)المجموع ٣٠/٧٩

المطلب الثاني: قواعد التقليد

القاعدة الرابعة والثلاثون

يجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم(١)

شرح القاعدة

هذه أولى القواعد المذهبية التي ترد معنا في إطار هذه الدراسة، وموضوعها هو ما تصح أضافته إلى المذاهب من آراء وأقوال، والأسس المنظمة لذلك، ورغم أن علاقتها بالاجتهاد لا تخفى؛ كونها تتحدث عن آراء المجتهدين، وما ينبغي أن ينسب إليهم، حتى لا يُقوّل منهم أحد ما لم يقل، ولا يضاف إليه ما ليس له مذهبا، عمدا ولا خطئا، إلا أن ارتباطها بباب التقليد أوضح، إذ أن صلة التقليد بالمذاهب أقوى من صلة الاجتهاد بها، فأكثر أهل المذاهب مقلدون بصورة من الصور؛ لاتباعهم إمام المذهب، ودورانهم مع أقواله وآرائه؛ ولهذا اشتهر اعتبار التمذهب قسيما للاجتهاد؛ ومن ثم رأيت أن هذا الموضع على رأس مطلب التقليد أليق بهذه القاعدة، التي تعالج موضوعا مذهبيا بهذا الحجم والأهمية.

وواضح من نص القاعدة أنها تعتبر أصول المذهب مرجعا أساسيا للتحقق من صحة إضافة القول إليه، ولا شك أن ذلك أساس متين، له دور بالغ الأهمية -كما سنعرف إن شاء الله- في هذه القضية، إلا أن ثمة أسس أخرى تستخدم في ذات المجال، وردت في المعالجات الأصولية لهذه المسألة سواء عند ابن تيمية، أو عند غيره من الأصوليين والفقهاء، شرحوا من خلالها الأساس الذي تفسر بموجبه الآراء المذهبية، والاعتبارات التي يحكم بها على القول بأنه مذهب لفلان أو فلان؛ ولهذا فعلينا هنا أن نتعرض لطرف من ذلك عند الفريقين؛ فهم يتناولون موضوع هذه القاعدة من محاور عدة، وجوانب مختلفة، يمكننا أن نجملها في النقاط التالية:

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع ٣١/١٣٦

المرجع الأول في المذهب هو مراد صاحبه

سبق أن بسطنا القول في أهمية مراد المتكلم من كلامه، ومحورية هذا المراد في كل تفسير يجري لتصرفاته، قولية كانت أو فعلية، ومن هنا اتفق العلماء على أنه لا عبرة لأي تصرف مهما كان، إلا بناء على مقصود من صدر منه هذا التصرف، وأصل ذلك قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)[١].

وعلى هذا الأساس تتفق كلمتهم أيضا على أن مراد المنسوب إليه القول في المذهب هو الذي يحدد صحة ما ينسب إليه وعدم صحته، فمتى عرف هذا المراد بصورة من الصور، صحت نسبة المذهب إلى صاحبه، وكلما قوي الظن بمراد المتكلم قوي الاعتقاد بأن القول الموافق لاعتقاده قوله، والمذهب مذهبه، والعكس أيضا صحيح، فكلما ضعف الظن بذلك ضعفت النسبة كذلك، وكيفما كانت الوسيلة التي يتوصل بها لمعرفة هذا المراد تعينت إضافة المذهب إلى أصحابه بناء عليه، قال أبو الحسين البصري، وابن السمعاني: «اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده؛ فمتى ظننا أن اعتقاد الإنسان، أو عرفناه ضرورة ،أو بدليل مجمل أو مفصل؛ قلنا إنه مذهبه، ومتى لم نظن ذلك، ولم نعلمه؛ لم نقل إنه مذهبه»[٢]، وقال ابن تيمية: «مذهب كل واحد عرفا وعادة: ما اعتقده جزما أو ظنا بدليل،ويعلم ذلك من قوله وخطه وتأليفه، وينقل جزما أو ظنا»[٣].

ولأهمية معرفة مراد الإمام في نسبة المذهب إليه؛ نبه كثير ممن صنف في هذا الباب إلى ضرورة أن يعرف عنه ما يدل على هذا المراد، وأن تتحرى الدقة في نقل ذلك؛ حتى يكون ضمانا لصحة العزو إلى المذاهب، ولكيلا يحمل كلام المجتهد ما لا يحتمل، وفي ذلك يقول ابن حمدان في "صفة الفتوى": «باب في معرفة ألفاظ إمامنا أحمد، وسائر أقواله وأفعاله

---

(١) سبق تخريجه في ص[٢٨٣]

(٢) المعتمد ٢/٢١٣، قواطع الأدلة ٢/٣٣٧

(٣)المسودة ص٥٣٣

واجتهاداته، وأحواله في حركاته وسكناته، وعلى أي وجه يحملها الأصحاب؛ لما علم من دينه وتحريه في ذلك؛ إذ ربما حمل ذلك أحد على غير مراده؛ فإذا ذكرنا الغرض تساوى في معرفة المراد منه كل من ينظر فيه -إن شاء الله تعالى- ولأن مذهبه غالبا إنما أخذ من فتاويه وأجوبته وسائر أحواله، لا من تصنيف قصد به ذلك، وبالكلام في ذلك يعرف مراد أكثر الأئمة بأقوالهم وأفعالهم وسائر أحوالهم))[١].

اختلاف حالات المذاهب في العزو

يتفق الأصوليون بناء على هذا الأساس على أن أول ما يجب الرجوع إليه في معرفة المذهب، والتأكد من صحة ما ينسب إلى الأئمة المجتهدين من آراء، هو نصوصهم الصريحة في ذلك، وما في حكمها من دلالات وإيماءات، هذا من حيث الإجمال، وأما في التفصيل، فيفرقون في هذه المسألة بين حالتين، بناء على وضوح مراد صاحب المذهب أو عدم وضوحه:

الحالة الأولى: حالة وجود قول واحد في المذهب

عندما يكون لإمام المذهب أو من يعزى إليه القول، قول واحد لا يختلف ولا يتعدد، يبقى أهل الأصول جميعا في نطاق هذه النظرة الشمولية التي وصفناها، ولكن تناولاتهم التفصيلية للموضوع فيها بعض الاختلاف الذي يظهر لنا فيما يلي:

موقف الأصوليين

تدل البحوث الأصولية التي وقفت عليها أن الأسس التي يعتمد عليها في طرق العزو المذهبية في حالة اتفاق القول في المذهب، وعدم اختلاف الروايات عن الإمام، تتدرج وفق ما يلي:

أولا: طرق العزو المتفق عليها

يتفق الأصوليون على أن أول ما يستند إليه في معرفة مذهب كل أحد هو نصه الصريح

---

(١)صفة الفتوى ص٨٤-٨٥

على ذلك المذهب، ويلحقون بالنص ما كان في معناه مما له دلالة على كون ذلك القول مذهبا لمن يضاف إليه؛ وذلك أمر مستقر وثابت كون دلالة لفظ المتكلم على مراده هي أقوى ما يفسر به هذا المراد، ولا ينبغي لذلك أن يتقدم عليها غيرها في ترتيب مفسرات لفظه، وقد سبق أن بسطنا القول في ذلك؛ ولهذا يقول الطوفي: «نصوص الأئمة بالإضافة إلى مقلديهم، كنصوص الشارع بالإضافة إلى الأئمة»[(١)]؛ وقد جاءت عباراتهم ناطقة كلها بهذا، كما قال ابن قدامة: «إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنصه أو دلالة تجري مجرى نصه»[(٢)]، وقال أبو إسحاق الشيرازي مؤكدا هذا المعنى: «القول إنما يجوز أن يضاف إلى الإنسان إذا قاله، أو دل عليه بما يجري مجرى القول، فأما إذا لم يقله ولم يدل عليه فلا يجوز أن ينسب إليه»[(٣)].

وأضاف ابن حمدان سياق الكلام الذي لم يعارضه أقوى منه فاعتبره كذلك طريقا ملحقا بالنص لمعرفة المذهب، كما قال: «وما دل كلامه عليه وسياقه وقوته، فهو مذهبه، ما لم يعارضه أقوى منه، كقوله في العراة: فيها اختلاف إلا أن إمامهم يقوم في وسطهم، وعاب من قال: يقعد الإمام؛ فدل على أن مذهبه أن يصلي العريان قائما»[(٤)].

وتولى ابن النجار تفصيل هذه المفسرات وترتيبها مبتدءا بأقواها وهو (النص الصريح)، فقال: «ومذهب أحمد ونحوه من المجتهدين على الإطلاق ... ما قاله صريحا في الحكم بلفظ لا يحتمل غيره، أو بلفظ ظاهر في الحكم مع احتمال غيره، أو جرى مجرى ما قاله من تنبيه أو غيره، كقولهم: أومأ إليه، أو أشار إليه، أو دل كلامه عليه، أو توقف فيه، أو غير ذلك»[(٥)].

---

(١)شرح مختصر الروضة للطوفي ٣/٦٢٥-٦٢٦

(٢)الروضة مع شرحها ٢/٤٤٦

(٣)اللمع ٢/١٠٨٣

(٤)صفة الفتوى ص٩٥

(٥)اشرح الكوكب المنير ٤/٤٩٦

ثانيا: طرق العزو المختلف فيها

ذلك القدر من طرق التوصل إلى الآراء المذهبية المعتمدة هي محل وفاق-من حيث الجملة- لدى الجميع، ولكنهم يختلفون فيما بعد ذلك مما يمكن أن يضاف القول بموجبه إلى المذهب في هذا القسم، وذلك ما يشير إليه ابن النجار في سياق كلامه السابق حين يقول: ((وكذا فعله، يعني أنه إذا فعل فعلا قلنا مذهبه جواز مثل ذلك الفعل الذي فعله، وإلا لما كان الإمام فعله، وكذا مفهوم كلامه، يعني أنه لو كان لكلامه مفهوم، فإنا نحكم على ذلك المفهوم بما يخالف المنطوق إن كان مفهوم مخالفة، أو بما يوافقه، إن كان مفهوم موافقة، وفي فعله ومفهوم كلامه وجهان للأصحاب ... فإن علله أي علل ما ذكر من حكم بعلة فقوله هو ما وجدت فيه تلك العلة، ولو قلنا بتخصيص العلة على الأصح ... وقيل: لا يكون ذلك مذهبه، وكذا المقيس على كلامه، يعني أنه مذهبه على الأصح ... وقيل لا يكون مذهبه واختاره جماعة، قال ابن حامد: والأجود أن يفصل، فما كان من جواب له من أ صل يحتوي على مسائل خرج جوابه على بعضها؛ فإنه جائز أن ينسب إليه بقية مسائل ذلك الأصل من حيث القياس))[1].

وأما اعتبار القياس على أقوال الإمام مصدرا لمعرفة آرائه ومذهبه، وأساسا ينسب إليه القول بموجبه، فيعتبر الشيرازي من أبرز الرافضين لهذا المسلك، وقد أورد المسألة مستعرضا أدلة القائلين بالجواز ومناقشا لها، فقال: ((فأما ما يخرجه أصحابنا على قوله فلا يجوز أن ينسب إليه ويجعل قولا له، ومن أصحابنا من أجاز ذلك، وقال: حكمه حكم المنصوص عليه، والدليل عليه: أن قول الإنسان ما نص عليه أو دل عليه بما يجري مجرى النص، فأما إذا لم ينص عليه، ولم يدل عليه بما يجري مجرى النص فلا يحل أن يضاف إليه، ولهذا قال الشافعي: لا ينسب إلى ساكت قول، واحتج بأن ما اقتضاه قياس قوله جاز أن ينسب إليه كما نسب إلى الله تعالى ورسوله ﷺ ما دل عليه قياس قولهم، والجواب: أن ما يقتضيه قياس قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ لا يقال: إنه قول الله وقول رسوله ﷺ، وإنما يقال: هذا دين الله

---

(١)اشرح الكوكب المنير ٤/٤٩٦-٤٩٩ (بتصرف)

ورسوله عليه السلام، وهذه الإضافة في حق الشافعي وغيره من المجتهدين لا تصح؛ لأنهم ليسوا بأصحاب الأديان، فلا يجوز أن يقال: هذا دين الشافعي، وإنما تضاف إليهم الأقوال على معنى الأخبار، فلا يجوز أن يقال: هذا قوله، ولم ينص عليه، ولابد له أن يجري مجرى النص، واحتج أيضا بأن قال: لا خلاف أنه لو قال في شقص مشاع من دار للشفيع فيه: لا شفعة، كان ذلك جوابا له في البستان وغيره من العقار، وإن لم ينص عليه، وكذلك ههنا، والجواب: إنما فعلنا هناك، كما قلتم؛ لأن طريق الجمع بينهما متساوية، ولا فرق بين الدار والبستان؛ فلهذا قلنا: إن قوله في أحد الموضعين قول في الآخر، بخلاف مسألتنا فإنا نتكلم في مسألتين، فهذا فرق بينهما، وأجاب في إحداهما بجواب لا يجعل ذلك قولا في مسألة أخرى لم ينص فيها على شيء)) انتهى[(١)].

ولا يخفى على المتأمل قوة حجة من يرى صحة هذا الطريق، وضعف الأجوبة التي رد بها المانعون وعلى رأسهم الشيرازي، وخاصة جوابه الأخير، حيث إن انتفاء الفارق بين المسألة المنصوصة وغير المنصوصة هو أساس القياس، وهو ما يقول به المثبتون هنا، وقد أقر بنفسه أنه بهذا المعنى يعتبر قول الإمام في المسألتين اللتين لم يثبت بينهما فرق واحدا، وكذا جوابه بالتفريق بين استعمال القياس في نصوص الشارع، واستعماله في نصوص الأئمة، بأن ذلك دين وهذا ليس كذلك، فلا شك بأن معنى إلحاق الشبيه بشبيهه أمر لا يرتبط بكون هذا دينا لقائله أو قولا له، حيث ليس ثمة فرق مؤثر بين الاثنين في هذا الموضع، والله أعلم.

ويفصل ابن السمعاني طرق التوصل إلى مذهب الإمام، ووسيلة نسبة المذهب إليه - من وجهة النظر الشافعية- بناء على أن اعتقاده ومراده هو المرجع النهائي في ذلك، فيذكر كل ما سبق وفق الترتيب التالي:

((ويدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه:

منها: أن يحكم في المسألة بعينها بحكم معين.

ومنها: أن تأتى بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها فيقول الشافعي رحمه الله الكل

---

(١)شرح اللمع ١٠٨٤/٢-١٠٨٥

جائزا وغير جائز.

ومنها: أن يعلم أنه لا يفرق بين المسألتين، وينص على حكم أحدهما؛ فيعلم أن حكم الآخر عنده ذلك الحكم، مثل أن يقول: الشفعة لجار الدار؛ فنعلم أن جار الدكان مثل جار الدار.

ومنها: أن يعلل الحكم بعلة توجد في عدة مسائل؛ فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل، سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل، أما إذا لم يقل بتخصيص العلة فلا يشكل ذلك، وأما من قال بتخصيص العلة؛ فإنما يقول بتخصيص العلة، إذا دل على تخصيصها دلالة كالعموم، وكما أن الكلام العام يدل على مذهبه فكذلك تعليله، وأما إذا نص العالم في مسألة على حكم، وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شبها يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين؛ فإنه لا يجوز أن يقال قوله في هذه المسألة هو قوله في المسألة الأخرى؛ لأنه قد لا تخطر المسألة بباله، ولم ينبه على حكمها لفظا ولا معنى، ولا يمتنع لو خطر بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر» انتهى[1].

موقف ابن تيمية

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فيتفق مع بقية الأصوليين في هذا الجانب من طرق العزو إلى المذاهب، فيرى أن: «مذهب الإنسان ما قاله أو دل عليه بما يجري مجرى القول من تنبيه أو غيره، فإن عدم ذلك لم تجز إضافته إليه - وينسب هذا القول إلى أبي الخطاب[2]، كما ينسب إليه قوله-... مذهبه ما نص عليه أو نبه عليه، أو شملته علته التي علل بها»[3]، مشيرا إلى اختياره مضمون القولين، وبهذا يأخذ ابن تيمية الخط العام لدى الأصوليين من صحة نسبة المذهب إلى صاحبه بمقتضى نصه الصريح، أو ما يجري مجرى هذا النص من إيماء أو تنبيه.

---

(١)قواطع الأدلة ٢/٣٣٧

(٢)انظر: التمهيد ٤/٣٦٨-٣٦٩

(٣)المسودة ص٥٢٤

طرق العزو المتفق عليها والمختلف فيها عند الشيخ

ويتناول الشيخ المسألة في إحدى بحوثه بشيء من التفصيل، فيتعرض لجانبها الوفاقي المتمثل في (النص وما في معناه) على أنه مأخذ المذاهب بلا خلاف، ومفصلا القول في الجانب الخلافي الذي يمثله (فعل المجتهد) هل يؤخذ منه مذهبه أم لا؟ وفي ذلك يقول رحمه الله: «مذاهب الأئمة تؤخذ من أقوالهم، وأما أفعالهم فقد اختلف أصحابنا في فعل الإمام أحمد هل يؤخذ منه مذهبه؟ على وجهين:

أحدهما: لا؛ لجواز الذنب عليه؛ أو أن يعمل بخلاف معتقده، أو يكون عمله سهوا أو عادة أو تقليدا؛ أو لسبب ما غير الاعتقاد الذي يفتى به؛ فإن عمل المرء بعلمه في كل حادثة، وألا يعمل إلا بعلم يفتى به في كل حادثة؛ يفتقر إلى أن يكون له في ذلك رأي، وأن يذكره، وأن يكون مريدا له من غير صارف؛ إذ الفعل مع القدرة يقف على الداعي، والداعي هو الشعور وميل القلب.

والثاني: بل يؤخذ منه مذهبه؛ لما عرف من تقوى أبي عبد الله وورعه وزهده؛ فإنه كان من أبعد الناس عن تعمد الذنب، وإن لم ندع فيه العصمة لكن الظاهر والغالب أن عمله موافق لعلمه؛ فيكون الظاهر فيما عمله أنه مذهبه، وهكذا القول فيمن يغلب عليه التقوى والورع، وبعضهم أشد من بعض، فكل ما كان الرجل أتقى لله وأخشى له؛ كان ذلك أقوى فيه، وأبو عبد الله من أتقى الأمة وأعظمهم زهدا وورعا، بل هو في ذلك سابق ومقدم، كما تشهد به سيرته وسيرة غيره المعروفة عند الخاص والعام، وكذلك أصحاب الشافعي لما رأوا نصه أنه لا يجوز بيع الباقلاء الخضراء، ثم إنه اشتراها في مرضه؛ فاختلف أصحابه: هل يخرج له في ذلك مذهب؟ على وجهين، وقد ذكروا مثل هذا في إقامة جمعتين في مكان واحد لما دخل بغداد؛ فإذا قلنا: هو مذهب الإمام أحمد فهل يقال فيما فعله: إنه كان أفضل عنده من غيره؟ هذا أضعف من الأول فإن فعله يدل على جوازه فيما ليس من تعبداته، وإذا كان متعبدا به دل على أنه مستحب عنده أو واجب، أما كونه أفضل من غيره عنده فيفتقر إلى دليل منفصل، وكثيرا ما يعدل الرجل عن الأفضل إلى الفاضل؛ لما في الأفضل من الموانع، وما يفتقر إليه من الشروط؛ أو لعدم الباعث، وإذا كان فعله جائزا أو مستحبا أو أفضل؛ فإنه

لا عموم له في جميع الصور، بل لا يتعدى حكمه إلا إلى ما هو مثله؛ فإن هذا شأن جميع الأفعال لا عموم لها حتى فعل النبي ﷺ لا عموم له.

ثم يقال: فعل الأئمة وتركهم ينقسم كما تنقسم أفعال النبي ﷺ: تارة يفعله على وجه العبادة والتدين؛ فيدل على استحبابه عنده، وأما رجحانه ففيه نظر، وأما على غير وجه التعبد ففي دلالته الوجهان؛ فعلى هذا ما يذكر عن الأئمة من أنواع التعبدات والتزهدات والتورعات يقف على مقدمات: إحداها: هل يعتقد حسنها بحيث يقوله ويفتي به؛ أو فعله بلا اعتقاد لذلك بل تأسيا بغيره أو ناسيا؟ على الوجهين كالوجهين في المباح، والثانية: هل فيه إرادة لها توافق اعتقاده؟ فكثيرا ما يكون طبع الرجل يخالف اعتقاده، والثالثة: هل يرى ذلك أفضل من غيره؛ أو يفعل المفضول لأغراض أخرى مباحة؟ والأول أرجح، والرابعة: أن ذلك الرجحان هل هو مطلق؛ أو في بعض الأحوال؟ والله أعلم» انتهى[1].

العزو عن طريق القياس والأصول المذهبية عند الشيخ

وأما إضافة القول للمذهب بناء على القياس الذي لم ينص الإمام على علته فيه، أو بناء على مقتضى أصول هذا المذهب، فرغم أنه اكتفي في "المسودة" بمجرد نقل ما سبق من خلاف لدى الأصوليين في ذلك، ولم يصرح بموقفه منها، وإن كان بعدم تعليقه قد أومأ إلى موافقته كالعهد به[2]، إلا أن نص هذه القاعدة، وصنيع الشيخ في تفريعاته وتأصيلاته، كل ذلك يؤكد أنه من أقوى من ينتصر لهذا المسلك ويراه، فليس نادرا أبدا أن نجده يعزو إلى إمام من الأئمة -ولاسيما أحمد- قولا بناء على أنه قياس مذهبه، أو لجريانه على وفق أصوله وقواعده، ومن ذلك:

قوله: «وتنازع العلماء فيما إذا شرط الرجعة في العوض: هل يصح؟ على قولين: هما روايتان عن مالك، وبطلان الجمع مذهب أبي حنيفة والشافعي وهو قول متأخري

(١) المجموع ١٩/١٥٢-١٥٤

(٢) انظر: المسودة ص٥٢٤

أصحاب أحمد، ثم من هؤلاء من يوجب العوض ويرد الرجعة، ومنهم من يثبت الرجعة ويبطل العوض، وهما وجهان في مذهب أحمد والشافعي؛ وليس عن أحمد في ذلك نص، وقياس مذهب أحمد صحته بهذا الشرط، كما لو بذلت مالا على أن تملك أمرها، فإنه نص على جواز ذلك؛ ولأن الأصل عنده جواز الشرط في العقود، إلا أن يقوم على فسادها دليل شرعي، وليس الشرط الفاسد عنده ما يخالف مقتضى العقد عند الإطلاق؛ بل ما خالف مقصود الشارع، وناقض حكمه؛ كاشتراط الولاء لغير المعتق، واشتراط البائع للوطء مع أن الملك للمشتري، ونحو ذلك»[1]، وهنا نجد الشيخ يخرج القول في هذه المسألة قياسا على أخرى نص عليها أحمد، وهي مسألة بذل المرأة المال لزوجها ليملّكها أمرها، بناء على نفي الفارق بين المسألتين، كما يبين الأصل الذي بموجبه فعل ذلك في مذهبه، وهو تصحيحه من الشروط كل ما لم يخالف مقصود الشرع، وفي ذلك استعمال واضح لهذا المسلك في العزو، المبني على القياس والتأصيل.

وفي النص التالي نجد الشيخ يبني مذهب إمامه أحمد في مسألة تقدير الكفارة على قياس أصوله، مؤكدا أصله هذا بجملة من الشواهد في فقه الإمام، فيقول مشيرا إلى مقدار الكفارة: «ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع؛ فيطعم أهل كل بلد من أوسط ما يطعمون أهليهم قدرا ونوعا ... والمنقول عن أكثر الصحابة والتابعين هذا القول؛ ولهذا كانوا يقولون الأوسط خبز ولبن خبز وسمن خبز وتمر، والأعلى خبز ولحم، وقد بسطنا الآثار عنهم في غير هذا الموضع، وبينا أن هذا القول هو الصواب، الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار، وهو قياس مذهب أحمد وأصوله؛ فإن أصله أن ما لم يقدره الشارع فإنه يرجع فيه إلى العرف، وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف، لا سيما مع قوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ (المائدة٨٩)؛ فإن أحمد لا يقدر طعام المرأة والولد ولا المملوك؛ ولا يقدر أجرة الأجير المستأجر بطعامه وكسوته في ظاهر مذهبه، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده

---

(١) المجموع ٣٢/٣٠٠

قولا واحدا، ولا يقدر الضيافة المشروطة على أهل الذمة للمسلمين في ظاهر مذهبه، هذا مع أن هذه واجبة بالشرط؛ فكيف يقدر طعاما واجبا بالشرع؟ بل ولا يقدر الجزية في أظهر الروايتين عنه ولا الخراج؛ ولا يقدر أيضا الأطعمة الواجبة مطلقا، سواء وجبت بشرع أو شرط، ولا غير الأطعمة مما وجبت مطلقا، فطعام الكفارة أولى أن لا يقدر»[١].

وحرصا من الشيخ على صحة هذا المنهج -أعني منهج العزو بناء على القياس والأصول المذهبية كمنطوق هذه القاعدة- ودقة تطبيقه، نجده يؤكد على لزوم اتفاق القياس على المذهب مع أصول ذلك المذهب، وينبه على ضرورة مراعاة صحة الأصول التي يبنى عليها، وتحري الدقة في إجراء القياس، فنراه يرد على علماء المذهب خطأهم في هذا المجال، كما يرد على أبي الخطاب - أحد كبار مجتهدي الحنابلة- في مسألة إبدال المنذور بأفضل منه، فيقول: «... ولم أعلم في أصحاب أحمد من خالف في هذا؛ إلا أبا الخطاب؛ فإنه اختار أنه لا يجوز إبدالها، وقال: إذا نذر أضحية وعينها زال ملكه عنها؛ ولم يجز أن يتصرف فيها ببيع ولا إبدال؛ وكذلك إذا نذر عتق عبد معين أو دراهم معينة، وقال هذا قياس المذهب عندي؛ لأن التعيين يجري مجرى النص في النذر الذي لا يلحقه الفسخ؛ لأن أحمد قد نص في رواية صالح وإبراهيم بن الحارث[٢] فيمن نذر أضحية بعينها فأعورت أو أصابها عيب: تجزيه، ولو كانت في ملكه لم تجزه، ووجبت عليه صحيحة؛ كما لو نذر أضحية مطلقة، قال: وكذلك نص في رواية حنبل في الهدي إذا عطب في الحرم: فقد أجزأ عنه، ولو كان في ملكه لم يجزه؛ ووجب بدله، وغير ذلك من المسائل، فدل على ما قلت، وأبو الخطاب بنى ذلك على أن ملكه زال عنها؛ فلا يجوز الإبدال بعد زوال الملك ، وهو قول

---

(١) المجموع ٣٥/٣٤٩-٣٥٠

(٢)إبراهيم بن الحارث بن مصعب بن الوليد بن عبادة بن الصامت، من أهل طرسوس، كان من كبار أصحاب الإمام أحمد، روى عنه الأثرم وحرب وجماعة، كان أحمد يعظمه ويرفع قدره، وله عنه مسائل . انظر : طبقات الحنابلة (١/٩٤) - المنهج الأحمد (١/٣٧٠)

أصحاب مالك، والشافعي وأبو حنيفة يجوزون إبدالها بخير منها، وبنى أصحابه ذلك هم والقاضي أبو يعلى وموافقوه على أن ملكه لم يزل عنها، والنزاع بين الطائفتين في هذا الأصل، وأحمد وفقهاء أصحابه لا يحتاجون أن يبنوا على هذا الأصل، وقال أبو الخطاب: هذا هو القياس في النذر؛ أنه إذا نذر الصلاة في مسجد بعينه لزمه ؛ وإنما تركناه للشرع وهو قوله ﷺ: (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد)(١)، فقيل له: فلو نذر الصلاة في المسجد الأقصى جاز له الصلاة في المسجد الحرام ؟ فقال: إن لم يصح الخبر بذلك لم نسلم على هذه الرواية، وهذا الذي قاله أبو الخطاب كما أنه خلاف نصوص أحمد وجمهور أصحابه فهو خلاف سائر أصوله؛ فإن جواز الإبدال عند أحمد لا يفتقر إلى كون ذلك في ملكه؛ بل ولا تأثير لذلك في جواز الإبدال»(٢).

الحالة الثانية: حالة وجود أكثر من قول في المذهب

أكثر المذاهب نجدها تتبنى في المسألة الواحدة آراء مختلفة، بعضها متضاد، وبعضها متنوع، وهنا يصبح عزو القول -وخاصة في حالة التناقض- إلى أصحاب المذاهب، وأئمة المجتهدين، أمرا مشكلا، خاصة إذا عرفنا أنهم شبه متفقون على أن المجتهد لا يصح عقلا ولا شرعا أن يكون له في المسألة الواحدة من كل وجه قولان أو أكثر.

قال أبو الخطاب من أئمة الحنابلة: «لا يجوز للمجتهد أن يقول في الحادثة قولين متضادين في وقت واحد، وهو قول عامة العلماء»(٣)،ويحتج على هذا بأن: الصحابة لم يفعلوه رغم اشتغالهم بالتفريع؛ فمن فعله بعدهم فقد خرق الإجماع؛ ولما يلزم عليه من

---

(١)متفق عليه من حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري-كتاب الكسوف-باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة-حديث (١١٣٢)، ومسلم-كتاب الحج-باب لا تشد الرحال إلا لثلاثة مساجد-حديث (١٣٩٧)

(٢) المجموع ٣١/٢٤١-٢٤٢

(٣) التهميد ٤/٣٥٧

لوازم باطلة منها: كون القولين فاسدين، أو أحدهما فاسدا، أو كلاهما صحيحين، وكل ذلك يلزم منه بطلان القول بهما مجتمعين[١]، وقال الكمال ابن الهمام الحنفي مقررا نفس المعنى: ((لا يصح لمجتهد واحد في وقت واحد قولان من غير أن يكون أحدهما مرجوعا عنه للتناقض))[٢]، وفي نفس السياق نجد قول ابن السمعاني الشافعي: ((اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يجوز أن يعتقدها أحد من الناس، نحو أن يعتقد أن فعلا حرام عليه، ثم يعتقد أن ذلك الفعل بعينه على شرطه وجهته جائز له))[٣]، وكذا قال ابن الحاجب المالكي: ((لا يستقيم لمجتهد قولان في وقت واحد))[٤].

ورغم هذا الإقرار من الأصوليين باختلاف مذاهبهم بامتناع مثل هذا المسلك، ونسبتهم ذلك إلى جماهيرهم، إلا أنهم يقرون بوقوع ذلك من بعض الأئمة، وأشهر من يذكرون عنه ذلك الشافعي في بضع عشرة مسألة يذكرها أصحابه، يقول ابن السمعاني: ((فأما قول العالم الواحد فيه بقولين مختلفين فلم يعلم قبل الشافعي -رحمه الله تعالى- من قال بذلك تصريحا، وهو -رحمه الله- قد ابتكر هذه العبارة، وذكرها في كتبه، وقد أنكر ذلك كثير من مخالفيه، ونسبوه إلى الخطأ في ذلك))[٥]؛ ولهذا يجتهد كبار أصحابه في تخريج فعله هذا على وجه يتماشى مع هذا القول شبه الإجماعي، وفي سبيل ذلك قسم الماوردي أقواله إلى أربعة عشر قسما، نقلها عنه ابن السمعاني[٦]، وكذا أجاب ابن الحاجب على صنيعه بعبارة مختصرة عندما قال: ((وقول الشافعي رحمه الله في سبع عشرة مسألة: فيها قولان: إما

---

(١) انظر: التمهيد ٤/٣٥٨-٣٥٩

(٢) تيسير التحرير ٤/٢٣٢

(٣) قواطع الأدلة ٢/٣٢٦

(٤) بيان المختصر ٣/٣٢٤

(٥) قواطع الأدلة ٢/٣٢٦

(٦)انظر: قواطع الأدلة ٢/٣٢٧-٣٣٥

للعلماء، وإما فيها ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده، وإما لي قولان على التخيير عند التعادل، وإما تقدم لي فيها قولان»[١].

ومن هنا سلك العلماء مسلك الترجيح في نسبة الآراء المذهبية إلى أصحابها، عندما يتعدد القول في المذهب بالنسبة لمسألة واحدة، وتباينت -لأجل هذا الإشكال- وجهات نظرهم فيما ينبغي أن يعزى إلى المذهب من هذه الأقوال المختلفة، وهذه الإشكالية هي التي يرمي الشيخ -فيما أرى- إلى معالجتها من خلال هذه القاعدة؛ حيث إنه أوردها في سياق رده على بعض من ينسب إلى المذاهب أقوالا تخالف ما ثبت عنهم منصوصا أو مؤصلا، لينبه إلى أنه ينبغي -في حالة الإشكال هذه- أن تكون أصول المذاهب، وقواعد الأئمة، هي الفيصل الذي يتحاكم إليه المتنازعون في دعوى المذهبيه، فينسب إلى كل إمام ما هو أشبه بأصوله، وأدنى إلى عادته وأسلوبه؛ ليكون ذلك مرجحا لما أراده واعتقده في المسألة، وقد عرفنا أن مراده واعتقاده هما المرجع المتفق عليه في هذا الباب، فلنعرف كيف يعالج الأصوليون هذه القضية، وكيف يتناولها ابن تيمية في مظلة هذه القاعدة.

موقف الأصوليين

يرى جماهير الأصوليين ومحققوهم أنه ليس من حق أحد أن ينسب إلى مذهب له آراء مختلفة بعض هذه الآراء دون بعض، إلا وفق أسس ومعايير معينة اعتنوا كثيرا ببيانها ودراستها، يقول ابن حمدان: «ليس لمن انتسب إلى مذهب إمام في مسألة ذات قولين أو وجهين؛ أن يتخير فيعمل أو يفتي بأيهما شاء، بل إن علم تاريخ القولين عمل بالمتأخر، إن صرح قائلهما برجوعه عن الأول، ولا عبرة بغير ذلك، وكذا إن أطلق القول، وقيل يجوز العمل بأحدهما؛ إذا ترجح على أنه مذهب لقائلهما»[٢]، وكذا قال ابن الصلاح: «ليس للمنتسب إلى مذهب الشافعي في المسألة ذات القولين أو الوجهين أن يتخير فيعمل أو يفتي بأيهما شاء، بل عليه في القولين إن علم المتأخر منها كما في الجديد مع القديم؛ أن يتبع المتأخر

---

(١) بيان المختصر ٣/٣٢٤

(٢) صفة الفتوى ص٤١

فإنه ناسخ للمتقدم»[١]، بل إن ابن الصلاح يصف من يفعل ذلك بعدم الأهلية للإفتاء والاجتهاد المذهبي، بل يعتبره خارقا للإجماع، فيقول: «وأعلم أن من يكتفي بأن يكون في فتواه أو علمه، موافقا لقول أو وجه في المسألة، ويعمل بما يشاء من الأقوال أو الوجوه، معد غير نظر في الترجيح، ولا يقيد به فقد جهل، وخرق الإجماع، وسبيله سبيل الذي حكى عنه أبو الوليد الباجي المالكي من فقهاء المالكية، أنه كان يقول: إن الذي لصديقي علي إذا وقعت له حكومة، أن أفتيه بالرواية التي توافقه، وحكي عن من يثق به أنه وقعت له واقعة، وأفتى فيها وهو غائب جماعة من فقهائهم من أهل الصلاح بما يضره، فلما عاد سألهم فقالوا: ما علمنا أنها لك، وأفتوه بالرواية الأخرى التي توافقه، قال: وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز»[٢].

ويرجع ابن حمدان سبب هذا الاختلاف في معظمه إلى عيوب في النقل المذهبي، الذي يعتمد المعنى دون اللفظ، مع ما قد يعتري ذلك من قصور في فهم الناقل، ينبني عليه خطأ في التخريج على المذهب، ونسبة الأقوال غير محررة إلى أصحابها، الأمر الذي يجعل مراد الإمام -وهو المعتبر- غير واضح في خضم هذه الضبابية في التأليف، وهذا ما يوضحه لنا بقوله: «اعلم أن أعظم المحاذير في التأليف النقلي: إهمال نقل الألفاظ بأعيانها، والاكتفاء بنقل المعاني، مع قصور التأمل عن استيعاب مراد المتكلم الأول بلفظه، وربما كانت بقية الأسباب متفرعة عنه؛ لأن القطع بحصول مراد المتكلم بكلامه، أو الكاتب بكتابته مع ثقة الراوي، يتوقف عليه انتفاء الإضمار والتخصيص والنسخ، والتقديم والتأخير، والاشتراك والتجوز، والتقدير والنقل، والمعارض العقلي، فكل نقل لا نأمن معه حصول بعض الأسباب، ولا نقطع بانتفائها، نحن ولا الناقل، ولا نظن عدمها، ولا قرينة تنفيها، فلا نجزم فيه بمراد المتكلم، بل ربما ظنناه أو توهمناه، ولو نقل لفظه بعينه، وقرائنه وتاريخه وأسبابه، انتفى هذا

---

(١) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص٦٠

(٢) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص٦٢

المحظور أو أكثره، وهذا من حيث الإهمال، وإنما يحصل الظن بنقل المتحري فيعذر، تارة لدعو الحاجة إلى التصرف لأسباب ظاهرة، ويكفي ذلك في الأمور الظنية، وأكثر المسائل الفروعية، وأما التفصيل فهو أنه لما ظهر التظاهر بمذاهب الأئمة، والتناصر لها من علماء الأمة، وصار لكل مذهب منا أحزاب وأنصار، وصار دأب كل فريق نصر قول صاحبهم، وقد لا يكون أحدهم اطلع على مأخذ إمامه في ذلك الحكم، فتارة يثبته بما أثبته إمامه، ولا يعلم بالموافقة وتارة يثبته بغيره ولا يعلم بالمخالفة، ومحذور ذلك ما يستجيزه فاعل هذا، من تخريج أقاويل إمامه من مسألة إلى أخرى، والتفريع على ما اعتقده مذهبا له، بهذا التعليل، وهو لهذا الحكم غير دليل، ونسبة القولين إليه بتخريجه، وربما حمل كلام الإمام فيما خالف مصيره على ما يوافقه، استمرارا لقاعدة تعليله، وسعيا في تصحيح تأويله، وصار كل منهم ينقل عن الإمام ما سمعه منه، أو بلغه عنه، من غير ذكر سبب، و لا تاريخ، فإن العلم بذلك قرينة في إفادة مراده من ذلك اللفظ كما سبق، فيكثر لذلك الخبط؛ لأن الآتي بعده يجد عن الإمام اختلاف أقوال، واختلاف أحوال؛ فيتعذر عليه نسبة أحدهما إليه على أنه مذهب له، يجب على مقلده المصير إليه دون بقية أقاويله، إن كان الناظر مجتهدا، وأما إن كان مقلدا فغرضه معرفة مذهب إمامه بالنقل عنه، فلا يحصل غرضه من جهة نفسه؛ لأنه لا يحسن الجمع، ولا يعلم التاريخ لعدم ذكره، ولا الترجيح عند التعارض بينهما لتعذره منه، وهذا المحذور إنما لزم من الإخلال بما ذكرناه فيكون محذورا))(١).

ومن هنا يمكننا أن نتلمس عدة أسس يلتزم الأصوليون مراعاتها عند العزو إلى المذهب في مثل هذه الحال، يمكننا إجمالها فيما يلي:

أولا: محاولة التوفيق بين الأقوال والروايات في المذهب

أول ما يجب النظر فيه في مثل هذه الحال هو محاولة الجمع بين القولين المختلفين في المذهب، والتوفيق بينهما، وحينئذ يمكن نسبتهما جميعا إلى المذهب، وهذا ما يشرحه ابن حمدان من خلال بعض الأمثلة في المذهب، فيقول: ((فإن نقل عنه في مسألة واحدة قولان

---

(١) صفة الفتوى ص١٠٥-١٠٦

مختلفان، ولم يصرح هو ولا غيره برجوعه عنه، فإن أمكن الجمع بينهما، بحملهما على اختلاف حالين أو محلين، أو بحمل عامهما على خاصهما، ومطلقهما على مقيدهما ... فكل واحد منهما مذهبه، وقد نقل عنه في التيمم بالرمل روايتان حمل القاضي الجواز على رمل له غبار والمنع على رمل لا غبار له ونقل عنه القطع فيما قيمته ثلاثة دراهم وأنه لا يقطع في الطائر يريد إن نقص عن ثلاثة دراهم))(١).

ثانيا: محاولة الترجيح بين الأقوال والروايات في المذهب

وأما إذا تعذر التوفيق؛ فإن مسلك الترجيح بين الروايات المختلفة في المذهب، المتضادة في المأخذ، هو أمر متفق عليه بين الأصوليين في الجملة، وهذا ما نلمسه بوضوح من خلال تتبع كتاباتهم في هذا الشأن، حيث يمكننا أن نجمل أوجه الترجيح عندهم فيما يلي:

الوجه الأول: بالاعتماد على نص الإمام

كما هو الحال عندما يكون للإمام قول واحد، يكون نصه الصريح أو شبهه مرجعا أوليا في معرفة مذهبه، وصحة نسبته إليه، كذلك في حالة الاختلاف، أول ما يرجع إليه في سبيل الترجيح هو نصه في ذلك، فما صرح بأنه مذهبه قدم على ما لم يصرح بذلك فيه، وإن روي عنه، وهذا الترجيح منه يأخذ صورتين -فيما يرى الأصوليون- هما:

١- تصريحه باختياره إحدى الروايتين

إذا صرح بأن إحدى الروايتين هي اختياره، أو صدر منه ما يدل على هذا الاختيار من فعل أو قول، كما لو فرع على إحداهما دون الأخرى، عرفنا أن هذه الرواية هي المذهب دون غيرها، كما يقول الآمدي: ((وأما إن كان التنصيص عليهما في وقت واحد، فإما أن ينص على الراجح منهما، بأن يقول: وهذا القول أولى، أو يفرع عليه دون الآخر، فيظهر من ذلك أن قوله، وما يجب أن يكون معتقدا له، هو الراجح دون المرجوح))(٢).

---

(١) صفة الفتوى ص٨٧

(٢) الإحكام ٢/٤٢٧-٤٢٨

٢. كون إحدى الروايتين منصوصة والأخرى مخرجة

وكذا لو كانت إحدى الروايتين منصوصة، والأخرى مستنبطة من آرائه، أو مخرجة على أصوله، فتكون المنصوصة مقدمة على غيرها، كما يوضح ابن الصلاح و ابن حمدان بقولهما: ((وإن كان أحد الرأيين منصوصا عليه، والآخر مخرجا؛ فالظاهر أن الذي نص عليه منهما، يقدم كما يقدم ما يرجحه من القولين المنصوصين على الآخر؛ لأنه أقوى نسبة منه؛ إلا إذا كان القول المخرج مخرجا من نص آخر لتعذر الفارق))[1].

الوجه الثاني: بالاعتماد على تاريخ القول

إذا كانت الروايتان منصوصتين كلاهما، أو مخرجتين، ولم يمكن الترجيح بينهما بناء على النص المذهبي، رجع إلى تاريخ الرواية إن كان معروفا، وحينئذ يكون المذهب هو المتأخر منهما، ويعتبر المتقدم منسوخا.

ويوضح لنا أبو الخطاب وجه هذا الترجيح والخلاف فيه، وما يختاره فيه ووجه اختياره، فيقول: ((وإن علمنا الأخيرة فقد اختلف أصحابنا، فمنهم من لم يجعل الأولى مذهبا له، فقال: رجع عنها فلا تضاف إليه، ومنهم من قال: تكون مذهبا له إلا أن يصرح بالرجوع عنها... وجه الأولى: أنهما قولان متضادان، فالثاني منهما ترك للأول، كالنصين المتضادين من صاحب الشرع، ولأنه إذا أفتاه بإباحة شيء ثم عاد وأفتاه بتحريمه، فالظاهر أنه رجع عن الأول، لأن الحق عنده واحد، فلا يجوز أن ينسب إليه، وجه الثاني: أن قوله أولا بالاجتهاد، والثاني كذلك، والاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، ولهذا روى عن عمر رضي الله عنه: أنه لما قضى في المشتركة بأن لا يرث ولد الأم، ثم جاءته بعد عام، فقضى بذلك، فقيل له: هب أن أباهم كان حمارا، أليس قد ولدتهم الأم؟ حكم بالتشريك، وقال تلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي[2]، فلم يبطل الأول بالثاني، والجواب: أنا لا نقول: إنه إذا حكم في حق قوم ونفذ الحكم يرجع، لأن نقض الاجتهاد بالاجتهاد يفضي إلى أن لا يستقر

---

(١) صفة الفتوى ص٤١، أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص٦٢

(٢) سبق تخريجه في ص[١٢٤٨]

حكم، وإلا وقوع الشغب بين الناس، ولهذا لا يسوغ للحاكم أن ينقض حكم من قبله إذا خالفه، فأما في مسألتنا فهو مذهب الإنسان لم يتعلق به حق غيره، فإذا قال شيئا ثم عاد فقال: ضده، علمنا أنه تبين له الحق فرضيه وترك الأول فنسبنا إليه دون المتروك، والله أعلم))(١).

الوجه الثالث: بالاعتماد على أصول الإمام

إذا عدم المرجح النصي والتاريخي، يرجع الأصوليون حينئذ إلى الأصول، والقواعد المذهبية، للترجيح بين الروايات، كما هو منطوق هذه القاعدة، وهنا نلاحظ أن الكل يتفق على أن هذا المسلك الترجيحي يعتبر مرجعا نهائيا، عندما تنعدم كل المرجحات الأخرى، كما نلمس في الكتابات الأصولية، والمذهبية، وفي هذه الحالة يعتبرون المذهب هو أقرب الروايتين إلى أصول الإمام وقواعده.

وهنا يلاحظ ضرورة استحضار أكبر عدد من فروع المذهب، ونصوصه المشابهة؛ حتى يمكن بالمقارنة والترجيح التوصل إلى المذهب الأقرب إلى قواعد الإمام وأصوله، كما يشرح ابن حمدان: ((وأما إن لم يمكن الجمع مع الجهل بالتاريخ، فإما أن يعتقد نسخ الأول بالثاني أو ليس؛ فإن كان يعتقد ذلك؛ وجب الامتناع عن الأخذ بأحدهما؛ لأنا لا نعلم أيهما هو المنسوخ عنده؛ وإن لم يعتقد النسخ، فإما التخيير أو الوقف أو غيرهما والحكم في الكل سبق، ومع هذا كله، فإنه يحتاج إلى استحضار ما اطلع عليه من نصوص إمامه عند حكاية بعضها مذهبا له))(٢).

ويقول ابن الصلاح موضحا المنهج الأصولي في مثل هذه الحالة: ((وإن جمع بينهما في حالة واحدة، من غير ترجيح منه لأحدهما ... أو نقل عنه قولان ولم يعلم حالهما فيما ذكرناه؛ فعليه البحث عن الأرجح الأصح منهما، متعرفا ذلك من أصول مذهبه، غير

---

(١) التمهيد ٤/٣٧١-٣٧٢

(٢) صفة الفتوى ص١٠٩

متجاوز في الترجيح قواعد مذهبه إلى غيرها، هذا إن كان ذا اجتهاد في مذهبه، أهلا للتخريج عليه، فإن لم يكن أهلا لذلك فلينقله عن بعض أهل التخريج من أئمة المذهب، وإن لم يجد شيئا من ذلك فليتوقف))[١].

وأما ابن حمدان فيشرح لنا الأصل الذي ينبني عليه هذا الوجه من الترجيح، وهو القياس على الروايات المختلفة في نصوص الشرع، وبناء عليه يضيف لأصول الإمام المذهبية ما يشبهها من عوائده ومقاصده، وكذا يلحق بهذا الأصل ما له حكمه مما هو أشبه بالكتاب والسنة، أو كان أقرب إلى الإجماع وأقوال السلف، وفي هذا يقول: ((وإن جهل التاريخ؛ فمذهبه أقربهما من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو أثر، أو قواعد الإمام، أو عوائده، ومقاصده، وأصوله، وتصرفاته، كمذهبه فيما اختلف من أقوال النبي ﷺ، وتعذر الجمع والنسخ، أو أقوال الصحابة، أو أحدهم إذا تعذر الجمع؛ فإنه يعمل بالأشبه منها بالكتاب أو السنة، أو اتفاق الأمة، أو أقوال الأئمة))[٢].

موقف ابن تيمية

وأما موقف ابن تيمية في هذه القضية من هذه الجهة، وهي حالة اختلاف النقل عن أئمة المذاهب، وتباين الآراء المنسوبة إليهم، فهي خصوص ما أورد هذه القاعدة التي نحن بصدد شرحها من أجله، وفي ذلك يقول رحمه الله: ((القول بهذه الدلالة (دلالة المفهوم) مذهب جمهور الفقهاء قديما وحديثا: من المالكية و الشافعية والحنبلية؛ بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف من المتكلمين مع بعض الفقهاء، فيجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم، فمن نسب خلاف هذا القول إلى مذهب هؤلاء كان مخطئا، وإن كان بما يتكلم به مجتهدا، فيجب أن يحتوي على أدوات الاجتهاد))[٣].

---

(١) صفة الفتوى ص٤١، أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص٦٢

(٢) صفة الفتوى ص٨٧

(٣) الجموع ٣١/ ١٣٦

فنحن هنا نلاحظ أنه يتحدث عن مسألة أصولية، هي مسألة (دلالة المفهوم)، مقررا كون الاحتجاج بها هو -على الحقيقة- ما يراه أئمة المذاهب، رغم أنه قد ينقل أو ينسب إليهم خلاف ذلك، وقد سبق بيان مواقفهم جميعا من هذه المسألة تفصيلا، وهناك أثبتنا صحة ما قرره الشيخ في هذا الشأن من أن الصحيح من مذاهب جماهير الأصوليين -ولا سيما أئمة المذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة- هو الاحتجاج بهذه الدلالة، وليس العود إلى الخوض في تفصيلات ذلك من شأننا في هذا الموضع، وإنما يهمنا هنا المنهج الذي يراه الشيخ فيما يجب أن يضاف إلى المذاهب عند الاختلاف -كما هو الحال هنا- وموجبات الترجيح كما يراها، وهل تتفق مع ما سبق من مواقف بقية الأصوليين، أم أن هناك بعض اختلاف في رؤية الطرفين.

أول ما ينبغي أن نتوقف عنده هنا هو: أن الشيخ ينبه -كما فعل غيره من الأصوليين- على آفة النقل المذهبي، وما يعتور هذا النقل من قصور يؤدي إلى خطأ في العزو إلى المذهب، وعدم دقة في حكاية الآراء المذهبية، وأقوال المجتهدين في المسألة، وهو أمر أفاض في شرح أبعاده ابن حمدان فيما نقلته عنه قريبا، وقد حرص الشيخ بدوره على تأكيده عندما قال: ((النقل نوعان: أحدهما: أن ينقل ما سمع أو رأى، والثاني: ما ينقل باجتهاد واستنباط، وقول القائل: مذهب فلان كذا، أو مذهب أهل السنة كذا، قد يكون نسبه إليه لاعتقاده أن هذا مقتضى أصوله، وإن لم يكن فلان قال ذلك، ومثل هذا يدخله الخطأ كثيرا، ألا ترى أن كثيرا من المصنفين يقولون: مذهب الشافعي أو غيره كذا، ويكون منصوصه بخلافه ؟ وعذرهم في ذلك: أنهم رأوا أن أصوله تقتضي ذلك القول؛ فنسبوه إلى مذهبه من جهة الاستنباط لا من جهة النص))[(١)].

ومن هنا نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية، يبني منهجيته في العزو المذهبي على ركنين أساسين، هما: (نص الإمام)، و(أصول الإمام)، وباستخدام هذين الركنين بالترتيب تارة، وبالمزاوجة أخرى، يضع أمامنا في منهجية رائعة أسلوبا جيدا للتأكد من صحة القول المعزو

(١) المجموع ١١/١٣٧

للمذهب، ودقة الآراء المنسوبة لأئمة المجتهدين، وخاصة في حالة الاختلاف التي نحن بصددها، وفيما يلي نستعرض تفصيلات هذا المنهج :

العزو بالاعتماد على النص المذهبي

أول ما يجب الاعتماد عليه في هذا الباب عند ابن تيمية هو الرجوع إلى نصوص الأئمة وأقوالهم، واستنباط آرائهم بناء على تلك النصوص ؛ ولهذا نجده مثلا ينسب إليهم رأيا في مسألة التفريق بين الخوارج، وأهل صفين والجمل، بناء على نصوصهم في ذلك كما يقول: «وأما جمهور أهل العلم فيفرقون بين الخوارج المارقين وبين أهل الجمل وصفين وغير أهل الجمل وصفين ممن يعد من البغاة المتأولين، وهذا هو المعروف عن الصحابة وعليه عامة أهل الحديث والفقهاء والمتكلمين، وعليه نصوص أكثر الأئمة وأتباعهم: من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وغيرهم»[١]. .

وقد عرفنا أن هذا مسلك كل العلماء، وليس ابن تيمية وحده، بناء على أن قول الإنسان ، هو أقوى مصدر لمعرفة مذهبه ؛ ولكن ابن تيمية يستعمل النص المذهبي في الترجيح بين الأقوال المختلفة، والروايات المتضادة في المذاهب، ويستنبط من هذه النصوص الآراء غير المصرح بها فيها، مسترشدا وهو يفعل ذلك بأمرين :

الأمر الأول: جمع أكبر قدر من نصوص المذهب، قبل الحكم بنسبة القول إليه ؛ لاحتمال التعارض أو التضاد أو التناسخ بينها ؛ ولهذا عاب على بعض أصحاب أحمد عدم استعراضهم سائر نصوصه في بعض المسائل قبل نسبة القول إليه فيها، وذلك عندما قال: «فصل في مذهب الإمام أحمد وغيره من العلماء في "حضانة الصغير المميز"، هل هي للأب؟ أو للأم؟ أو يخير بينهما؟ فإن كثيرا من كتب أصحاب أحمد، إنما فيها أن الغلام إذا بلغ سبع سنين خير بين أبويه، وأما الجارية فالأب أحق بها، وهؤلاء الذين ذكروا هذا كالخرقي وغيره بلغهم بعض نصوص أحمد في هذه المسألة، ولم يبلغهم سائر نصوصه ؛ فإن كلام أحمد كثير منتشر جدا، وقل من يضبط جميع نصوصه في كثير من المسائل ؛ لكثرة كلامه وانتشاره وكثرة

---

(١) المجموع ٣٥/٥٤

من كان يأخذ العلم عنه، "وأبو بكر الخلال" قد طاف البلاد، وجمع من نصوصه في مسائل الفقه نحو أربعين مجلدا، وفاته أمور كثيرة ليست في كتبه))(١).

الأمر الثاني: المقارنة بين النصوص ودراستها، للخروج بقول موحد، واستنباط رأي متناسق، لا تتضارب فيه النصوص ولا تضطرب، ومثال ذلك فعله في مسألة استقبال القبلة حين يقول: ((وثبت عنه في الصحيحين أنه قال: (لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول؛ ولا تستدبروها؛ ولكن شرقوا أو غربوا)(٢)، فنهى عن استقبال القبلة بغائط أو بول، وأمر باستقبالها في الصلاة؛ فالقبلة التي نهى عن استقبالها واستدبارها بالغائط والبول، هي القبلة التي أمر المصلي باستقبالها في الصلاة، وقال ﷺ:(ما بين المشرق والمغرب قبلة)(٣)، قال الترمذي حديث صحيح، وهكذا قال غير واحد من الصحابة: مثل عمر وعثمان وعلي بن أبي طالب وابن عباس وابن عمر وغيرهم، ولا يعرف عن أحد من الصحابة في ذلك نزاع؛ وهكذا نص عليه أئمة المذاهب المتبوعة، وكلامهم في ذلك معروف، وقد حكى متأخرو الفقهاء في ذلك قولين في مذهب أحمد وغيره، وقد تأملت نصوص أحمد في هذا الباب فوجدتها متفقة لا اختلاف فيها، وكذلك يذكر الاختلاف في مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي، وهو عند التحقيق ليس بخلاف؛ بل من قال: يجتهد أن يصلي إلى عين الكعبة، أو

---

(١) المجموع ٣٤/١١١

(٢)أخرجه البخاري-كتاب الصلاة-باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام-حديث (٣٨٦) عن أبي أيوب، والضياء في المختارة (١٥٩/٤) عن أسامة بن زيد، والترمذي-كتاب الطهارة-باب في النهي عن استقبال القبلة بغائط أو بول-حديث (٨) عن أبي أيوب وقال: "حديث أبي أيوب أحسن شيء في هذا الباب وأصح"

(٣)أخرجه الترمذي-كتاب الصلاة-باب ما جاء أن ما بين المشرق والمغرب قبلة-حديث (٣٤٤) عن أبي هريرة وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، وابن ماجه-كتاب إقامة الصلاة-باب القبلة-حديث (١٠١١) عن أبي هريرة

فرضه استقبال عين الكعبة بحسب اجتهاده؛ فقد أصاب، ومن قال: يجتهد أن يصلي إلى جهة الكعبة، أو فرضه استقبال القبلة؛ فقد أصاب؛ وذلك أنهم متفقون على أن من شاهد الكعبة؛ فإنه يصلي إليها، ومتفقون على أنه كلما قرب المصلون إليها؛ كان صفهم أقصر من البعيدين عنها، وهذا شأن كل ما يستقبل»[1].

ويسلك الشيخ في تعامله مع النص المذهبي في هذا الباب عدة خطوات ترتيبية، يستعملها في الاستيثاق ما أمكن من صحة العزو، ودقة ما يضاف إلى المذهب، من خلال ما يلي:

أولا: حرفية النص

يضع شيخ الإسلام ابن تيمية حرفية النص في قمة الهرم الذي يستدل به على صحة العزو إلى المذهب، ويعتبر -كغيره- عبارة إمام المذهب بحروفها، هي المرجع الأول في معرفة مذهبه، وإذا تعددت الأقوال والروايات عنه، فإنه يستعمل في الترجيح الخطوات التالية:

١. الترجيح بكثرة النصوص

يعتبر الشيخ أن كثرة النصوص الواردة عن الإمام في مسألة ما، دليل قوي على أن قوله في تلك المسألة هو ما نطقت به تلك النصوص، وإن جاء غيرها مما هو أقل منها بخلافها، ومن أمثلة ذلك: «الصورة الثانية: أن يتيقن المأموم أن الإمام فعل ما لا يسوغ عنده: مثل أن يمس ذكره أو النساء لشهوة أو يحتجم أو يفتصد أو يتقيأ. ثم يصلي بلا وضوء فهذه الصورة فيها نزاع مشهور. فأحد القولين لا تصح صلاة المأموم؛ لأنه يعتقد بطلان صلاة إمامه. كما قال ذلك من قاله من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد، والقول الثاني: تصح صلاة المأموم؛ وهو قول جمهور السلف وهو مذهب مالك وهو القول الآخر في مذهب الشافعي وأحمد؛ بل وأبي حنيفة وأكثر نصوص أحمد على هذا، وهذا هو الصواب؛ لما ثبت في الصحيح وغيره عن النبي ﷺ أنه قال: (يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم وإن أخطئوا فلكم

(١) المجموع ٢٢/٢٠٧-٢٠٨

وعليهم)[١]، فقد بين ﷺ أن خطأ الإمام لا يتعدى إلى المأموم»[٢]، وكذا قوله عن يوم الشك: «وهناك قول ثالث: وهو أنه يجوز صومه من رمضان ويجوز فطره: والأفضل صومه من وقت الفجر، ومعلوم أنه لو عرف وقت الفجر الذي يجوز فيه طلوعه جاز له الإمساك والأكل وإن أمسك وقت الفجر، فإنه لا معنى لاستحباب الإمساك ... وأكثر نصوص أحمد إنما تدل على هذا القول، وأنه كان يستحب صومه ويفعله لا أنه يوجبه، وإنما أخذ في ذلك بما نقله عن الصحابة في مسائل ابنه عبد الله[٣] والفضل بن زياد القطان[٤] وغيرهم، أخذ بما نقله عن عبد الله بن عمر ونحوه، والمنقول عنهم: أنهم كانوا يصومون في حال الغيم لا يوجبون الصوم وكان غالب الناس لا يصومون ولم ينكروا عليهم الترك. وإنما لم يستحب الصوم في الصحو بل نهى عنه: لأن الأصل والظاهر عدم الهلال فصومه تقديم لرمضان بيوم. وقد نهى النبي ﷺ عن ذلك[٥]»[١]، وقوله: «الصحيح الذي يدل عليه أكثر نصوص أحمد، وعليه أكثر

---

(١) سبق تخريجه في ص[١٢٨١]

(٢) المجموع ٢٣/٣٧٦-٣٧٧

(٣)عبدالله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي، أبو عبدالرحمن، ولد في جمادى الآخرة سنة ٢١٣هـ، روى عن أبيه وعبد الأعلى بن حماد ويحيى بن معين وخلق، وعنه يحيى بن صاعد وأبو بكر النجاد وأبو بكر الخلال وغيرهم، وكان ثبتاً فقيهاً فهماً ثقةً، له (الزوائد على كتاب الزهد لأبيه) و (زوائد المسند) وغيرهما، توفي سنة ٢٩٠هـ. انظر: طبقات الحنابلة (١/١٨٠) - المنهج الأحمد (١/٢٩٤) - الأعلام للزركلي (٤/٦٥)

(٤)الفضل بن زياد، أبو العباس القطان البغدادي، قال في الطبقات: ذكره أبو بكر الخلال فقال: كان من المتقدمين عند أبي عبدالله وكان يعرف قدره ويكرمه، وكان يصلي بأبي عبدالله فوقع له عن أبي عبدالله مسائل كثيرة جياد. أ.هـ انظر: طبقات الحنابلة (١/٢٥١) - المنهج الأحمد (١/٤٣٩)

(٥)متفق عليه من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري (١٨١٥) كتاب الصوم - باب لا يتقدمن رمضان

السلف: أن ما يوجبه العقد لكل واحد من الزوجين على الآخر، كالنفقة والاستمتاع والمبيت للمرأة، وكالاستمتاع للزوج ليس بمقدر؛ بل المرجع في ذلك إلى العرف كما دل عليه الكتاب في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة ٢٢٨)، والسنة في مثل قوله ﷺ لهند: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)[٢]))[٣].

٢. الترجيح باتفاق النصوص وعدم اختلافها

كما يرى أيضا أن تتطابق النصوص المذهبية وعدم اختلافها في الحكم مؤشر آخر على صحة ذلك المذهب، وصوابية نسبته إلى أصحابه، ومن أمثلة ذلك: قوله: ((أما السلف والأئمة فلم يتنازعوا في عدم تكفير " المرجئة " و "الشيعة" المفضلة ونحو ذلك، ولم تختلف نصوص أحمد في أنه لا يكفر هؤلاء، وإن كان من أصحابه من حكى في تكفير جميع أهل البدع – من هؤلاء وغيرهم – خلافا عنه، أو في مذهبه حتى أطلق بعضهم تخليد هؤلاء وغيرهم، وهذا غلط على مذهبه، وعلى الشريعة))[٤].

٣. الترجيح بصراحة النصوص وعدم احتماليتها

يرى الشيخ أنه إذا كان النص الوارد عن الإمام صريحا في حكاية مذهبه، يكون مقدما على ما فيه احتمال، فيعزى إليه المذهب بناء عليه دون الآخر، كما نلمس في الأمثلة التالية:

بصوم يوم ولا يومين – عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صومه فليصم ذلك اليوم ومسلم (١٠٨٢) كتاب الصيام – باب لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين – عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوما فليصمه

(١) المجموع ٢٥/١٢٢-١٢٣

(٢) سبق تخريجه في ص[٧٧١]

(٣) المجموع ٢٩/١٧٤

(٤) المجموع ٣/٣٥١-٣٥٢

((وهذا نص أحمد في غير موضع على أن أهل مكة لا عمرة عليهم مع قوله بوجوبها على غيرهم . ولهذا كان تحقيق مذهبه إذا أوجب العمرة أنها تجب إلا على أهل مكة وإن كان من أصحابه من جعل هذا التفريق رواية ثالثة عنه وأن القول بالإيجاب يعم مطلقا . ومنهم من تأول كلامه على أنه لا عمرة عليهم مع الحجة ؛ لأنه يتقدم منهم فعلها في غير وقت الحج فهذا خلاف نصوص أحمد الصريحة عنه بالتفريق))[(١)] ، وقوله: ((وخروج البضع من ملك الزوج متقوم عند الأكثرين، كمالك والشافعي، وأحمد في أنص الروايتين عنه))[(٢)].

ثانيا: قياس النص ومقتضاه

هذا هو المسلك الثاني لابن تيمية في تعامله مع النصوص المذهبية، في سبيل معرفة المذهب الصحيح لأصحابها، وذلك من خلال قياس هذه النصوص، وما تدل عليه بمقتضياتها ومفاهيمها، ودلالاتها غير النصية، ويعتبر ذلك مرتبة تالية لما دلت عليه النصوص من ذلك بحرفيتها، وكل ذلك سيرا في خطا المنهج الأصولي في تعامله مع النص الشرعي، والأسس الترجيحية المتبعة في ذلك كما هو معروف، معتبرا كل ذلك داخلا ضمن دلالة النص، وصالحا للعزو إلى المذهب بناء عليه، عند عدم ما هو فوقه من ذلك في الرتبة ؛ ولهذا نراه يرجح نسبة القول بانعقاد النكاح بما دل عليه من الألفاظ إلى المذهب الحنبلي بناء على دلالة نصوص الإمام أحمد، رغم مخالفة بعض أصحابه في عزو ذلك إليه، كما يقول: ((تنازعوا أيضا في انعقاد النكاح مع المهر بلفظ " التمليك" و" الهبة " وغيرهما: فجوز ذلك الجمهور ؛ كمالك وأبي حنيفة، وعليه تدل نصوص أحمد؛ وكلام قدماء أصحابه، ومنعه الشافعي وأكثر متأخري أصحاب أحمد، كابن حامد والقاضي ومن تبعهما ؛ ولم أعلم أحدا قال هذا قبل ابن حامد من أصحاب أحمد))[(٣)].

---

(١) المجموع ٢٦/٢٥٨

(٢) المجموع ٢٠/٥٧٨

(٣) المجموع٣٢/٦٤

وهذا المسلك يأخذ عند الشيخ كما يبدو عدة مظاهر منها :

١. الترجيح بالقياس إلى نصوص المذهب

سبق أن بينا موافقة ابن تيمية على اعتبار قياس المذهب مذهبا، متى كان إجراء القياس صحيحا، وأدواته سليمة، كذلك يعتبر الشيخ قياس نصوص المذهب مرجحا عن ما سواه من غير المنصوص، ويضع هذا المرجح في درجتين :

الأولى : ما نص الإمام على علته فيه، فهو في أعلى درجات التقديم القياسية، كما في قوله : «قد (نهى النبي ﷺ عن نكاح الشغار)[1] وأبطله الصحابة ؛ فإنهم أشغروا النكاح عن مهر، هذا هو العلة في نصوص أحمد المشهورة عنه، وهو قول مالك وغيره، وعند طائفة من أصحابه : العلة ما قاله الشافعي وهو التشريك في البضع، والأول أصح»[2].

والثانية : ما لم ينص على علته، ولكنه مذهب بموجب القياس الصحيح، كما في قوله في مسألة الضمان والقبالة : «ولهذا إذا كان المقصود الأعظم هو السكنى، وإنما الشجر قليل، مثل أن يكون في الدار نخلات أو عريش عنب، ونحو ذلك ؛ فالجواز هنا مذهب مالك، وقياس أكثر نصوص أحمد وغيره»[3].

٢. الترجيح بمقتضى نصوص المذهب

ويقصد الشيخ بمقتضى نصوص الأئمة ما هو أعم من مجرد قياس هذه النصوص، مما يشمل لوازم النص ومفهومه الموافق والمخالف، ونحو ذلك من الدلالات التابعة للفظ، غير الصريحة فيه، ويعتبر كل ذلك من موجبات الترجيح، إذا عدم ما هو أعلى رتبة منها، ومن أمثلة ذلك : قوله في مسألة امتحان غير المكلفين في الآخرة : «وكذلك اختلف في غير المكلفين

(١)متفق عليه من حديث ابن عمر، أخرجه البخاري-كتاب النكاح-باب الشغار-حديث (٤٨٢٢)، ومسلم كتاب النكاح-باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه-حديث (١٤١٥)

(٢) المجموع ٣٤٣/٢٩

(٣) المجموع ٨٠/٢٩

كالصبيان والمجانين، فقيل: لا يفتنون لأن المحنة إنما تكون للمكلفين، وهذا قول القاضي وابن عقيل، وعلى هذا فلا يلقنون بعد الموت، وقيل يلقنون ويفتنون أيضا، وهذا قول أبي حكيم[١]، وأبي الحسن بن عبدوس[٢] ونقله عن أصحابه، وهو مطابق لقول من يقول: إنهم يكلفون يوم القيامة، كما هو قول أكثر أهل العلم، وأهل السنة من أهل الحديث والكلام، وهو الذي ذكره أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه عن أهل السنة واختاره، وهو مقتضى نصوص الإمام أحمد))[٣]، وقوله في شأن دعاء الاستفتاح والقراءة في الصلاة: ((وأما إن ضاق عنهما، فقوله وقول أكثر أصحابه: إن الاستفتاح أولى من القراءة، بل هو في إحدى الروايتين يأمر بالاستفتاح مع جهر الإمام؛ فإذا كان الإمام ممن يسكت عقيب الفاتحة سكوتا يتسع للقراءة؛ فالقراءة فيه أفضل من عدم القراءة، لكن هل يقال القراءة فيه بالفاتحة أفضل للاختلاف في وجوبها، أو بغيرها من القرآن لكونه قد استمعها ؟ هذا فيه نزاع، ومقتضى نصوص أحمد وأكثر أصحابه أن القراءة بغيرها أفضل، فإنه لا يستحب أن يقرأ بها مع استماعه قراءتها))[٤].

---

(١)عبدالله بن إبراهيم بن عبدالله، أبو حكيم الخبري الفرضي، عالم بالأدب والفرائض والحساب، من فقهاء الشافعية، تفقه على أبي إسحاق الشيرازي، له (شرح الحماسة) و (ديوان المتنبي) وغيرها، وسمع الحديث الكثير وكان خطه حسناً، توفي فجأة في ذي الحجة سنة ٤٧٦هـ. انظر: طبقات السبكي (٦٢/٥) – الأنساب (٣١٩/٢) – الأعلام للزركلي (٦٣/٤)

(٢)أحمد بن محمد بن عبدوس بن حاتم، أبو الحسن الحاتمي، الفقيه، كان من علماء الشافعية، سمع الحديث بخراسان والعراق والحجاز، ودرس الفقه بمكة وتخرج به جماعة، توفي يوم الجمعة وقت الخطبة لست مضين من شهر رمضان سنة ٣٨٥هـ. انظر: طبقات السبكي (٤٦/٣) – الأنساب (١٤٧/٢) – السير (٥٨/١٧)

(٣) المجموع ٣٥٧/٤

(٤) المجموع ٣٣٩/٢٢

العزو بالاعتماد على الأصول المذهبية

هذا هو الركن الثاني في العزو المذهبي لدى الشيخ، وهو الاعتماد على الأصول المستقرة للمذهب أو الإمام في عزو الآراء المذهبية إلى أصحابها، ويعني بالأصول هنا: المعاني الكلية، المستنبطة من فروع مذهبية متعددة، أو نصوص كثيرة، بحيث تشكل عن طريق الاستقراء ما هو أشبه بقاعدة كلية مطردة، يشهد لها عدة جزئيات، سواء في فروع المذهب أو نصوصه، ومن أمثلة ذلك: (أن الأصل في العقود والشروط الإباحة ما لم يدل دليل على حظرها)؛ فهذا أصل في المذهب المالكي والحنبلي، قرره الشيخ وبنى عليه كثيرا من الآراء التي عزاها إلى هذين المذهبين في باب المعاملات.

ونحن نلمس بوضوح من خلال نص هذه القاعدة، وباستعراض فقه الشيخ أنه يعتبر الأصول المذهبية في مرتبة لا تقل -إن لم نقل تفوق- النصوص في مصداقية العزو المذهبي المعتمد عليها، حيث تتميز الأصول -ولا سيما ما كان معتمدا على الاستقراء التام منها- بكونها أدل على رسوخ المعنى الذي اشتملت عليه، وبعده عن الزلل والخطأ الذي يلازم النص البشري، بالإضافة إلى ما يحتمله النص من تغيير في الفتوى، أو نسخ أو تراجع أو تناقض، أو غير ذلك من الاحتمالات التي قد لا ترد على الأصل المستقر، بتضافر مجموعة من الشهود على إثباته، والوصول به إلى مستوى القطعية اليقينية باعتماده على الاستقراء، وهو طريق من طرق العلم اليقيني كما هو معروف.

ولعل في هذا ما يفسر لنا تأكيد الشيخ في نص هذه القاعدة على ضرورة أن يكون للأصول المذهبية محل الصدارة في هذا المجال، مع عدم إغفال الدور المحوري للنص في نفس الوقت، ولكن يجب أن تكون شهادة الأصل بقيمتها التي وصفناها مرجعا فاصلا في ذلك.

ونحن باستعراضنا لفقه الشيخ نجد منهجه في الاعتماد على الأصول المذهبية في العزو يتخذ مظهرين:

أولا: استخدام موافقة القول للأصول المذهبية طريقا لعزوه إلى المذهب

يستخدم ابن تيمية موافقة القول للأصول المطردة عن الإمام أو المذهب المعين دليلا على صحة عزو ذلك القول إليه، وعاملا قويا عند الاختلاف يرجح كفة الرأي الموافق على

غيره مما لا يتصف بذلك أو يقل فيه ذلك الوصف، ومن ذلك قوله في مسألة تنكيس الوضوء، مستشهدا بعدة فروع ونصوص على الأصل المذهبي الذي بنى عليه: ((القول الثالث: وهو الفرق بين المتعمد لتنكيس الوضوء، وبين المعذور بنسيان أو جهل، وهو أرجح الأقوال، وعليه يدل كلام الصحابة وجمهور العلماء، وهو الموافق لأصول المذهب في غير هذا الموضع، وهو المنصوص عن أحمد في الصورة التي خرج منها أبو الخطاب، فمن ذلك: إذا أخل بالترتيب بين الذبح والحلق، فإن الجاهل يعذر بلا خلاف في المذهب، وأما العالم المتعمد: فعنه روايتان، والسنة إنما جاءت عن النبي ﷺ كان يسأل عن ذلك ؟ فيقول: (افعل ولا حرج)[1] ؛ لأنهم قدموا وأخروا بلا علم، لم يتعمدوا المخالفة للسنة، وإلا فالقرآن قد جاء بالترتيب لقوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ (البقرة ١٩٦)، وقال النبي ﷺ : (إني قلدت هديي ولبدت رأسي فلا أحل وأحلق حتى أنحر)[2]، وقوله:

---

(١)متفق عليه أخرجه البخاري (١٦٤٩) كتاب الحج - باب الفتيا على الدابة عند الجمرة - عن عيسى بن طلحة عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع فجعلوا يسألونه فقال رجل لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي قال ارم ولا حرج فما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج ومسلم (١٣٠٦) كتاب الحج - باب من حلق قبل النحر أو نحر قبل الرمي - عن عيسى بن طلحة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله ﷺ وأتاه رجل يوم النحر وهو واقف عند الجمرة فقال يا رسول الله إني حلقت قبل أن أرمي فقال ارم ولا حرج وأتاه آخر فقال إني ذبحت قبل أن أرمى قال ارم ولا حرج وأتاه آخر فقال إني أفضت إلى البيت قبل أن أرمى قال ارم ولا حرج قال فما رأيته سئل يومئذ عن شيء إلا قال افعلوا ولا حرج

(٢)متفق عليه، أخرجه البخاري-كتاب الحج-باب من لبد رأسه عند الإحرام وحلق-حديث (١٦٣٨) عن حفصة، ومسلم-كتاب الحج-باب بيان أن القارن لا يتحلل إلا في وقت تحلل الحاج المفرد-حديث

﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا۟ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا۟ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾﴾ (الحج٢٩)، أدل على الترتيب من قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة ١٥٨))»[(١)]، وكذا نسبته القول ببطلان نكاح التحليل، ونحوه من عقود الحيل للمالكية بناء على موافقة ذلك لأصولهم المذهبية، وفي ذلك يقول: «أما المناكح فلا ريب أن مذهب أهل المدينة في بطلان نكاح المحلل ونكاح الشغار أتبع للسنة ممن لم يبطل ذلك من أهل العراق؛ فإنه قد ثبت عن النبي ﷺ: (أنه لعن المحلل والمحلل له)[(٢)]، وثبت عن أصحابه كعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس: أنهم نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك، وهذا موافق لأصول أهل المدينة، فإن من أصولهم أن القصود في العقود معتبرة، كما يجعلون الشرط المتقدم كالشرط المقارن، ويجعلون الشرط العرفي كالشرط اللفظي، ولأجل هذه الأصول أبطلوا نكاح المحلل، وخلع اليمين الذي يفعل حيلة لفعل المحلوف عليه، وأبطلوا الحيل التي يستحل بها الربا، وأمثال ذلك»[(٣)].

ثانيا: استخدام مخالفة القول للأصول المذهبية طريقا لنفيه عن المذهب

وفي المقابل أيضا يستعمل الشيخ الأصول المذهبية وسيلة لإثبات خطأ العزو، وعدم

(١٢٢٩) عن حفصة أيضاً

(١) المجموع ٢١/٤٠٧

(٢)أخرجه أبو داود–كتاب النكاح–باب في التحليل–حديث (٢٠٧٦) عن علي ﷺ، وقد أعله الترمذي لكنه أخرج في سننه–كتاب النكاح–باب ما جاء في المحلل والمحلل له–حديث (١١٢٩) حديث ابن مسعود وقال: "هذا حديث حسن صحيح" وقد روي هذا الحديث عن النبي ﷺ من غير وجه والعمل على هذا عند أهل العلم، والنسائي–كتاب النكاح–نكاح المحلل والمحلل له وما فيه من التغليظ–حديث (٥٥٣٦)، وابن ماجه–كتاب النكاح–باب المحلل والمحلل له–حديث (١٩٣٤–١٩٣٥–١٩٣٦)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود (٢/٣٩٢) حديث (١٨٢٧)

(٣) المجموع٢٠/٣٧٧–٣٧٨

صحة نسبة القول إلى المذهب، بإثبات مخالفته للأصول المطردة لهذا المذهب، ومن أمثلة ذلك نفيه القول باشتراط التوقيت في الهدنة مع الكفار إلى المذهب الحنبلي، فقال: ((ومن قال من الفقهاء من أصحابنا وغيرهم: إن الهدنة لا تصح إلا مؤقتة: فقوله - مع أنه مخالف لأصول أحمد - يرده القرآن وترده سنة رسول الله ﷺ في أكثر المعاهدين فإنه لم يوقت معهم وقتا))[١]، وكذا قوله في علة جواز بيع المقاثي، حيث نفى التعليل الذي يراه مخالفا لأصول أحمد، وأثبت الموافق، عندما قال: ((وأما بيع المقاثي كالبطيخ والخيار والقثاء ونحو ذلك: فإنه وإن كان من العلماء في مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد من قال: لا يباع إلا لقطة لقطة، جعلا ذلك من باب بيع الثمر قبل بدو صلاحه، والصحيح أنه يجوز بيعها بعروقها جملة، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب الشافعي وأحمد، وهو مذهب مالك وغيره؛ لكن هذا القول له مأخذان: أحدهما: أن العروق كأصول الشجر، فبيع الخضراوات بعروقها قبل بدو صلاحها، كبيع الشجر بثمره قبل بدو صلاحه يجوز تبعا، وهذا مأخذ طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد وإن كان هذا على خلاف أصوله، والمأخذ الثاني: - وهو الصحيح - أن هذه لم تدخل في نهي النبي ﷺ؛ بل تصح مع العقود الذي هو اللقطة الموجودة، واللقطة المعدومة إلى أن تيبس المقثاة، وإن كانت تلك معدومة لم توجد؛ لأن الحاجة داعية إلى ذلك، ولا يمكن بيعها إلا كذلك، وبيعها لقطة لقطة متعذر أو متعسر؛ لعدم التمييز، وكلاهما منتف شرعا، والشريعة استقرت على أن ما يحتاج إلى بيعه يجوز بيعه، وإن كان معدوما، كالمنافع وأجر الثمر الذي لم يبد صلاحه مع الأصل والذي بدا صلاحه مطلقا))[٢].

العزو بالاعتماد على النصوص والأصول المذهبية

ويبلغ الشيخ قمة الدقة في منهجية العزو التي يسير عليها في نسبة المذاهب إلى أصحابها، بالجمع بين الركنين الأساسين في هذا المنهج، وهما: النص، والأصل، وهو أمر

---

(١) المجموع ٢٩/١٤٠-١٤١

(٢) المجموع ٢٩/٤٨٤

ليس نادرا ما يفعله، بل إن أكثر نقوله المذهبية تعتمد على هذين الركنين مجتمعين، مبالغة في الدقة، وأداء لحق الأمانة في إضافة الآراء إلى أصحابها، خاصة مع ما لاحظه ونبه عليه مرارا، من صعوبة النقل عن هؤلاء الأئمة، و قدمائهم على وجه الخصوص، ومن لم يترك منهم مصنفات يمكن الرجوع إليها في معرفة آرائهم، مثل الإمام أحمد، فهنا تتأكد مسئولية الباحث في تحري الدقة، وهو ينقل عن هؤلاء الأعلام، وينسب إليهم الرأي؛ ولهذا عليه أن يسلك في ذلك أدق الطرق التي تضمن له أكبر قدر من الإصابة، وأقل نسبة من الخطأ.

وفي النص التالي نلمس هذا المزج الرائع الذي يقوم به الشيخ بين نصوص الإمام وأصوله ليتوصل من خلال هذه العملية إلى أدق ما يمكن في حكاية مذهبه، ونسبة القول إليه، وذلك عندما ينسب إلى الإمام أحمد القول بجواز شهادة غير المسلمين عند الضرورة، مستنبطا ذلك من نص الإمام أحمد، وأصل له مأخوذ من فروع ونصوص أخرى هو: (أنه يجوز بالضرورة ما لا يجوز عند عدمها)، وفي ذلك يقول رحمه الله: ((وقد استدل من جوز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض بهذه الآية التي في المائدة، وهي قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَـٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ الآية (المائدة ١٠٦)، ثم قال من أخذ بظاهر هذه الآية من أهل الكوفة: دلت هذه الآية على قبول شهادة أهل الذمة على المسلمين، فيكون في ذلك تنبيه ودلالة على قبول شهادة بعضهم على بعض بطريق الأولى، ثم نسخ الظاهر لا يوجب نسخ الفحوى والتنبيه، وهذه الآية الدالة على نصوص الإمام أحمد وغيره من أئمة الحديث الموافقين للسلف في العمل بهذه الآية وما يوافقها من الحديث أوجه وأقوى؛ فإن مذهبه قبول شهادة أهل الذمة على المسلمين في الوصية في السفر؛ لأنه موضع ضرورة، فإذا جازت شهادتهم لغيرهم فعلى بعضهم أجوز وأجوز، ولهذا يجوز في الشهادة للضرورة ما لا يجوز في غيرها، كما تقبل شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال، حتى نص أحمد على قبول شهادتهن في الحدود التي تكون في مجامعهن الخاصة، مثل الحمامات والعرسات ونحو ذلك، فالكفار الذين لا يختلط بهم المسلمون أولى أن تقبل شهادة بعضهم على بعض، إذا حكمنا

بينهم، والله أمرنا أن نحكم بينهم، والنبي ﷺ رجم الزانيين من اليهود، من غير سماع إقرار منهما، ولا شهادة مسلم عليهما[١]، ولولا قبول شهادة بعضهم على بعض لم يجز ذلك، والله أعلم»[٢].

وأحسب أن حرص الشيخ والتزامه بهذا المنهج هو ما جعله كثيرا ما ينبه وهو يعزو القول إلى المذهب -ولاسيما الحنبلي- إلى كون هذا القول مصدره نصوص المذهب وأصوله، مستخدما في ذلك عدة طرق، تزاوج بين كل ما سبق من مسلكه في الركنين منفردين، وفيما يلي نجمل ذلك، مع بعض الأمثلة:

---

(١)متفق عليه أخرجه البخاري - (٦٤٥٠) كتاب المحاربين من أهل الكفر - باب أحكام أهل الذمة وإحصانهم إذا زنوا ورفعوا إلى الإمام - عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه قال إن اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ ما تجدون في التوراة في شأن الرجم فقالوا نفضحهم ويجلدون قال عبد الله بن سلام كذبتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام ارفع يدك فرفع يده فإذا فيها آية الرجم قالوا صدق يا محمد فيها آية الرجم فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة ومسلم (١٦٩٩) كتاب الحدود - باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا - عن نافع أن عبد الله بن عمر أخبره أن رسول الله ﷺ أتي بيهودي ويهودية قد زنيا فانطلق رسول الله ﷺ حتى جاء يهود فقال ما تجدون في التوراة على من زنى قالوا نسود وجوههما ونحملهما ونخالف بين وجوههما ويطاف بهما قال فأتوا بالتوراة إن كنتم صادقين فجاؤوا بها فقرءوها حتى إذا مروا بآية الرجم وضع الفتى الذي يقرأ يده على آية الرجم وقرأ ما بين يديها وما وراءها فقال له عبد الله بن سلام وهو مع رسول الله سمره فليرفع يده فرفعها فإذا تحتها آية الرجم فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما قال عبد الله بن عمر كنت فيمن رجمهما فلقد رأيته يقيها من الحجارة بنفسه.

(٢) المجموع ٢٩٩/١٥

أولا : موافقة النصوص والأصول المذهبية

يتخذ ابن تيمية من موافقة القول للأصول والنصوص المذهبية مجتمعة أساسا معتبرا للحكم على القول الموافق بكونه مذهبا لفلان أو فلان، وبذلك يجمع خصائص الإثبات التي يحملها الركنان في تأكيد صحة العزو المذهبي، ويتخذ هذا المسلك عنده صورا متعددة منها :

١. اتفاق النصوص والأصول مع الأصول الشرعية

عندما يجد الشيخ النص والأصل المذهبي متفقين مع أصول شرعية وقواعد كلية ثابتة ؛ يضع هذا المستوى في قمة البراهين الدالة على صحة هذا العزو، بل يجعل من ذلك دليلا على صحة القول، وحتمية نسبته إلى المذهب الذي ورد فيه محتملا مع أقوال أخرى، معتبرا اتفاقه مع الأصول الشرعية المطردة مؤشرا على أنه في الجانب الأقوى، والذي تكون نسبته إلى المذهب أدق، إذا عرفنا أن كل المجتهدين إنما ينشدون الحق، ويطلبون حكم الله في كل مسالة، وهذا الاتفاق يؤكد هذه الناحية، ومن أمثلة هذا السلوك عند ابن تيمية قوله في مسألة وقوع الخلع بلفظ الطلاق: «وأهل اليمن إلى اليوم تقول المرأة لزوجها: طلقني، فيقول لها: ابذلي لي ،فتبذل له الصداق أو غيره فيطلقها ؛ فهذا عامة طلاقهم، وقد أفتاهم ابن عباس بأن هذا فدية وفراق، وليس بطلاق، ورد امرأة على زوجها بعد طلقتين وفداء مرة ؛ فهذا نقل ابن عباس وفتياه واستدلاله بالقرآن بما يوافق هذا القول، وهذا كما أنه مقتضى نصوص أحمد وأصوله، فهو مقتضى أصول الشرع، ونصوص الشارع ؛ فإن الاعتبار في العقود بمقاصدها ومعانيها ؛ لا بألفاظها ؛ فإذا كان المقصود باللفظين واحدا ؛ لم يجز اختلاف حكمهما، ولو كان المعنى الواحد، إن شاء العبد جعله طلاقا، وإن شاء لم يجعله طلاقا ؛ [كان تلاعبا] وهذا باطل»[(١)].

٢. قوة الشبه بالنصوص والأصول

يرى الشيخ أن قياس المذهب سواء على نصوصه أو أصوله، يمكن أن يكون مصدرا لترجيح عزو القول إليه، وقد عرفنا ذلك، كذلك يرى أن قياس نصوصه وأصوله مجتمعين

---

(١) المجموع ٢٩٨/٣٢

يعطي هذا المصدر قوة أكبر؛ باجتماع الركنين في وقت واحد؛ ويرى بالإضافة إلى ذلك أن هذا الأساس يملك خاصية فريدة هي قابليته للقياس التقديري، وإن بوجه نسبي؛ ولهذا كثيرا ما نجده يعبر عنه بكلمة (أشبه أو أقرب للنص أو الأصل)؛ ليعطي الانطباع بأن الأمر هنا خاضع لقياس دقيق، يقوم باستعراض أكبر قدر من النصوص والأصول المذهبية ذات العلاقة، ليعطي نتيجة هذه العملية دقة النتائج ذات الطبيعة القياسية التقديرية ،التي يكون احتمال الخطأ فيها قليلا أو نادرا، كالعمليات الحسابية، وفي ذلك نجد أمثلة: منها: ترجيحه نسبة انعقاد النكاح بكل لفظ دل عليه، إلى مذهب أحمد ومالك رحمهما الله، بقوله: ((وذكر ابن عقيل قولا في المذهب: أنه ينعقد بغير لفظ الإنكاح والتزويج؛ لنص أحمد بهذا ، وهذا أشبه بنصوص أحمد وأصوله ، ومذهب مالك في ذلك شبيه بمذهبه، فإن أصحاب مالك اختلفوا: هل ينعقد بغير لفظ الإنكاح والتزويج؟ على قولين، والمنصوص عنه إنما هو منع ما اختص به النبي ﷺ من هبة البضع بغير مهر، قال ابن القاسم: وإن وهب ابنته وهو يريد إنكاحها فلا أحفظه عن مالك، فهو عندي جائز، وما ذكره بعض أصحاب مالك وأحمد من أنه لا ينعقد إلا بهذين اللفظين بعيد عن أصولهما))(١)، ومنها: ترجيحه كون علة منع بيع المكيل بالمكيل والموزون بالموزون متفاضلا في مذهب أحمد تأخير القبض وليس التنزيه، بناء على أن ذلك أشبه بأصوله ونصوصه ، كما يقول: ((والحنطة والشعير قد يجريان مجرى الجنس الواحد ؛ ولهذا في جواز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا روايتان : إحداهما: المنع كقول مالك . والثانية: الجواز كقول أبي حنيفة والشافعي، ، وهذه الكراهة من أحمد في المكيل والموزون بمكيل أو موزون؛ قد يقال هي على سبيل التنزيه، أو يكون إذا أخر القبض، وهذا الثاني أشبه بأصول أحمد ونصوصه وهو موجب الدليل الشرعي))(٢) .

٣. مقتضى النصوص والأصول

---

(١) المجموع ٢٩/١١

(٢) المجموع ٢٩/٥١٤-٥١٥

وكما يعتبر ابن تيمية مقتضى كل من النصوص والأصول منفردين أساسا يعتمد عليه في العزو، كذلك يعتبر مقتضاهما مجتمعين أساسا معتمدا في ذلك، وبدرجة أقوى، وأكثر دقة؛ ولهذا نلمس قوة في عبارته، وجزما في حكمه، عندما يضيف مذهبا ما إلى أصحابه بناء على أنه مقتضى أصول ونصوص هذا المذهب؛ لما في الاجتماع من قوة، كالقوة التي تكون في البينة المكونة من شاهدين، أكبر من تلك التي تكون في شاهد واحد، والشاهدان هنا هما: النص، والأصل، ومن أمثلة ذلك: قوله في أيمان الطلاق والعتق والنذر، ونحوها: «القول الثالث: وهو أصح الأقوال، وهو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار: أن هذه يمين من أيمان المسلمين؛ فيجري فيها ما يجري في أيمان المسلمين ، وهو الكفارة عند الحنث؛ إلا أن يختار الحالف إيقاع الطلاق، فله أن يوقعه ولا كفارة، وهذا قول طائفة من السلف والخلف: كطاووس وغيره، وهو مقتضى المنقول عن أصحاب رسول الله ﷺ في هذا الباب، وبه يفتي كثير من المالكية وغيرهم، حتى يقال: إن في كثير من بلاد المغرب من يفتي بذلك من أئمة المالكية، وهو مقتضى نصوص أحمد بن حنبل وأصوله في غير موضع»[١].

ثانيا: مخالفة النصوص والأصول

هذا هو الطريق الثاني الذي يسلكه ابن تيميه في استعماله النصوص والأصول المذهبية أساسا للترجيح والعزو المذهبي؛ حيث يعتبر مخالفة قول ما لنصوص وأصول المذهب أو المجتهد الذي ينسب إليه ذلك القول، دليل قوي على بطلان تلك النسبة، أو ضعفها على الأقل في مقابل غيرها من الآراء المنسوبة إلى المذهب، في مثل حالة التعدد والاختلاف التي نتحدث حولها، وهذه المخالفة وحجيتها في نفي أو تضعيف نسبة الآراء المذهبية، يضعها الشيخ في مستوى أعلى مما لو كانت لأحد الركنين منفردا، كما هو الحال فيما سبق شرحه، انطلاقا من ذات المنطلق، وهو تعدد البينة، وقوتها المستفادة من الاستقراء والاستفاضة، ولهذه المخالفة عند الشيخ -بحسب التتبع- مستويات، سأرتبها -بحسب اجتهادي- مبتدأ من الأعلى إلى الأدنى مرورا بالأوسط، كما يلي:

---

(١) المجموع ٣٣/٢١٨-٢١٩

١. المستوى الأول

وفي هذا المستوى تكون المخالفة في درجة قوية، تجعل نفي القول عن المذهب ليس محل شك أو تردد، ويكون ذلك عندما ينضاف إلى مخالفته لأصول هذا المذهب المطردة، ونصوصه المتواترة، مخالفته كذلك لأصول الشرع العامة، وكلياته المستقرة، مما يحتم القطع بانتفائه عن المذهب، وكون دعوى نسبته إليه خطئا قطعا، لا سيما عندما يكون ثم قول آخر في المذهب، هو أقرب منه في كل ذلك، وأسلم من كل أو بعض هذه المحاذير، ولهذا ليس من النادر أن نجد الشيخ يقطع بنفي المذهب الذي يكون بهذه الصورة عمن ينسب إليه من المجتهدين، ولاسيما الإمام أحمد الذي هو أخبر بمذهبه من غيره، ومن ذلك: قوله: «ثم تعيين اللفظ العربي في مثل هذا في غاية البعد من أصول أحمد ونصوصه وعن أصول الأدلة الشرعية ؛ إذ النكاح يصح من الكافر والمسلم وهو وإن كان قربة فإنما هو كالعتق والصدقة . ومعلوم أن العتق لا يتعين له لفظ ؛ لا عربي ولا عجمي . وكذلك الصدقة والوقف والهبة لا يتعين لها لفظ عربي بالإجماع ثم العجمي إذا تعلم العربية في الحال قد لا يفهم المقصود من ذلك اللفظ كما يفهمه من اللغة التي اعتادها . نعم لو قيل : تكره العقود بغير العربية لغير حاجة كما يكره سائر أنواع الخطاب بغير العربية لغير حاجة : لكان متوجها كما قد روي عن مالك وأحمد والشافعي ما يدل على كراهة اعتياد المخاطبة بغير العربية لغير حاجة . وقد ذكرنا هذه المسألة في غير هذا الموضع»[1]، ومنها: قوله في مسألة دخول الحمام، وما يروى عن أحمد أنه كره ذلك، أن أبعد ما يمكن أن يحمل عليه ذلك هو المنع العام، وأقرب منه أن يحمل ذلك على الحمامات المعهودة في عصره، التي لا تتوفر فيها الشروط الشرعية، من طهارة وستر للعورة، ونحو ذلك، أو يحمل المنع على غير الحاجة، أما المنع العام فقد قال عنه: «وإما أن يكون قصد بجوابه المنع العام عند الحاجة وعدمها، وهذا أبعد المحامل الثلاثة، أن يحمل عليه كلامه ؛ فإن أصوله وسائر نصوصه في نظائر ذلك تأبى ذلك، وهو أيضا مخالف لأصول الشريعة وقد نقل عنه أنه لما مرض وصف له الحمام، وكان أبو عبد الله لا يدخل الحمام اقتداء بابن عمر ؛ فإنه

---

(١) المجموع ١٢/٢٩

كان لا يدخلها، ويقول: هي من رقيق العيش، وهذا ممكن في أرض يستغني أهلها عن الحمام، كما يمكن الاستغناء عن الفراء والحشايا في مثل تلك البلاد»[(١)].

٢. المستوى الثاني

وفي هذا المستوى يكون القول شديد البعد عن أن يكون صحيح النسبة إلى المذهب أو الإمام المدعى انتسابه إليه، ولكنه دون الأول في ذلك، وهذا البعد يكون سببه غالبا حصول عملية استقراء تام أو شبه تام لنصوص المذهب وأصوله، ثبتت من خلاله هذه المخالفة، ولهذا كثيرا ما يستعمل الشيخ في مثل هذا المستوى عبارة ذات دلالة قوية على هذا المعنى، مثل قوله: (أبعد أو أشد بعدا) أو نحوها، ومن أمثلة ذلك: قوله: «تعيين اللفظ العربي في مثل هذا في غاية البعد من أصول أحمد ونصوصه»[(٢)]، وقوله: «وذكر أصحاب الشافعي في الانتفاع بالفناء بدون إذن المالك قولين، وذكر أصحاب أحمد في الصحراء وجها بالمنع من الصلاة فيها، وهو بعيد على نصوص أحمد وأصوله؛ فإنه يجوز أكل الثمرة في مثل ذلك. فكيف بالمنافع التي لا تضره، ويجوز على المنصوص عنه رعي الكلأ في الأرض المغصوبة، فيدخلها بغير إذن صاحبها لأجل الكلأ، وإن كان من أصحابه من منع ذلك، وأما الانتفاع الذي لا يضر بوجه فهو كالاستظلال بظله، والاستضاءة بناره، ومثل هذا لا يحتاج إلى إذن»[(٣)].

٣. المستوى الثالث

وفي هذا المستوى تقع أدنى درجات المخالفة التي يرصدها الشيخ -فيما ظهر لي- للمذهب، وهي التي تخلو غالبا من عبارات الجزم والتأكيد، وتأتي في صيغة حكم مجرد بمخالفة القول المقصود لقواعد المذهب ونصوصه، ليشير بذلك إلى خطأ نسبته إلى هذا

(١) المجموع ٢١/٣٠١-٣٠٢

(٢) المجموع ٢٩/١٢

(٣) المجموع ٣٠/٤٠٩

المذهب، أو يرجح نسبة خلافه أو قسيمه في حالة التعدد، ومن أمثلة ذلك: مسألة العقد الموقوف على الإجازة لفقده شروط اللزوم، حيث مثل بعقد النكاح بغير رضا الزوجة، فقال: «إذا جعلتموه زوجا مطلقا يلزمها نكاحه فقد ألزمتموها بنكاح لم ترض به، وهذا خلاف الأصول والنصوص، وأصح الأقوال في هذا الباب: أن الأمر إليها، فإن رضيت بدون ذلك الشرط؛ كان زوجا، ولا يحتاج إلى استئناف عقد، وإن لم ترض به لم يكن زوجا: كالنكاح الموقوف على إجازتها، وكذلك في النكاح على مهر لم يسلم لها؛ لتحريمه أو استحقاقه، فإن شاءت أن ترضى به زوجا بمهر آخر؛ كان ذلك وإن شاءت أن تفارقه فلها ذلك؛ وليس قبل رضاها نكاح لازم»[1]، وكذا قوله في مسألة اختلاف صيغ العقود: «فإن أحمد لا يرى اختلاف أحكام العقود باختلاف العبارات؛ كما يراه طائفة من أصحابه الذين يجوزون هذه المعاملة بلفظ الإجارة، ويمنعونها بلفظ المزارعة، وكذلك يجوزون بيع ما في الذمة بيعا حالا بلفظ البيع، ويمنعونه بلفظ السلم؛ لأنه يصير سلما حالا، ونصوص أحمد وأصوله تأبى هذا، كما قدمناه عنه في مسألة صيغ العقود؛ فإن الاعتبار في جميع التصرفات القولية بالمعاني، لا بما يحمل على الألفاظ، كما تشهد به أجوبته في الأيمان والنذور والوصايا، وغير ذلك من التصرفات، وإن كان هو قد فرق بينهما كما فرق طائفة من أصحابه، فيكون هذا التفريق رواية عنه مرجوحة كالرواية المانعة من الأمرين»[2]، ومثل ذلك رده ما يرويه بعض الحنابلة عن الإمام أحمد من اشتراطه لفظا معينا في عقد النكاح بأن ذلك خلاف نصوصه وأصوله، كما يوضح فيقول: «وأما النكاح: فقال هؤلاء كابن حامد، والقاضي وأصحابه، مثل أبي الخطاب، وعامة المتأخرين: إنه لا ينعقد إلا بلفظ الإنكاح والتزويج، كما قاله الشافعي بناء على أنه لا ينعقد بالكناية؛ لأن الكناية تفتقر إلى نية، والشهادة شرط في صحة النكاح، والشهادة على النية غير ممكنة، ومنعوا من انعقاد النكاح بلفظ الهبة أو العطية، أو

(١) المجموع ٣٢/١٦٣-١٦٤

(٢) المجموع ٢٩/١٢١

غيرهما من ألفاظ التمليك، وقال أكثر هؤلاء - كابن حامد والقاضي والمتأخرين - إنه لا ينعقد إلا بلفظ العربية لمن يحسنها، فإن لم يقدر على تعلمها انعقد بمعناها الخاص بكل لسان، وإن قدر على تعلمها ففيه وجهان؛ بناء على أنه مختص بهذين اللفظين، وأن فيه شوب التعبد، وهذا - مع أنه ليس منصوصا عن أحمد - فهو مخالف لأصوله ولم ينص أحمد على ذلك، ولا نقلوا عنه نصا في ذلك، وإنما نقلوا قوله في رواية أبي الحارث: إذا وهبت نفسها لرجل فليس بنكاح؛ فإن الله تعالى قال: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأحزاب ٥٠)، وهذا إنما هو نص على منع ما كان من خصائص النبي ﷺ، وهو النكاح بغير مهر؛ بل قد نص أحمد في المشهور عنه على أن النكاح ينعقد بقوله لأمته: أعتقتك وجعلت عتقك صداقك، وبقوله: جعلت عتقك صداقك، أو صداقك عتقك، ذكر ذلك في غير موضع من جواباته))[1].

أدلة القاعدة

يعتمد إثبات مضمون هذه القاعدة على عدة أمور نستطيع أن نجمعها من خلال ما استعرضناه من تناولات ابن تيمية والأصوليين للمسألة، وقد سبق في طيات الشرح كثير من ذلك، وهنا نلم ببعض أطراف أوجه الاستدلال والتعليل التي يمكن أن تشكل حجة ودليلا على إثبات مقتضى القاعدة، وتؤكد صحة ما دلت عليه، فنقول:

أولا: النية أساس العمل

أول ما يدل على ثبوت القاعدة، هو قيامها على أساس أن مراد صاحب المذهب، وقصد من ينسب إليه القول، هو المرجع المعتمد في صحة نسبة هذا القول إليه، وذلك أصل ثابت في الشرع بدليل حديث :(إنما الأعمال بالنيات)[2]، فكان هذا الحديث وما في معناه

---

(١) المجموع ٢٩/١٠-١١

(٢) سبق تخريجه في ص[٢٨٣]

دليلا يؤيد حجية هذه القاعدة وصحة ما يبتنى عليها من فروع وأحكام، والله أعلم.

ثانيا: مسئولية الإنسان عن أقواله

كذلك تقوم القاعدة على أساس أن كل مكلف إنما يكون مسئولا عن تصرفاته الصادرة عنه قولا أو فعلا، وما لم يثبت صدوره عنه من ذلك فلا معنى لنسبته إليه، ولا مسئوليته عنه ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام ١٦٤) ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ (الإسراء ٣٦)، فإذا كانت أقواله تمثل نصوصه وما في معناها من إشارات وإيماءات، فأفعاله تشمل أصوله التي دل عليها استقراء فروعه وجزئيات تصرفاته، فكانت مسئوليته محصورة فيما دل عليه الاثنين، أو أحدهما، والله أعلم.

ثالثا: رسوخ الأصول المذهبية باعتمادها على الاستقراء

يقوم اعتماد الأصول المذهبية في العزو إلى العلماء، على أساس ما تشكله هذه الأصول من قواعد كلية راسخة، تصل إلى مستوى القطع أو تدنو منه، باعتمادها على الاستقراء بشقيه التام والناقص، وكلاهما من طرق العلم اليقيني أو شبهه، كما هو معلوم، وعلى هذا الأساس يكون القول المعزو إلى أصول الإمام أو قواعد مذهبه المستقرة ، بناء على الاستقراء ، يحمل صفة القطع التي يحملها هذا الاستقراء، والله أعلم.

رابعا: القياس على الترجيح بين الأحكام الشرعية

يعتبر الترجيح بين الأقوال والآراء المذهبية، بناء على القواعد والأسس التي دلت عليها هذه القاعدة، شبيها بالترجيح المعتمد أصوليا بين أدلة الشرع وأحكامه التي ظاهرها التناقض، أو لا يمكن الجمع بينها، فكان هذا المسلك نظير ذلك، فكانت أدلة جوازه في نصوص الشرع وأحكامه، تدل على جوازه في تصرفات المكلفين، وإلى هذا المعنى أشار غير واحد من الأصوليين كما قال ابن حمدان: «ولا بد في الوجهين من ترجيح أحدهما، ومعرفة أصحهما عند الفتوى ... بل كل ذلك اختلاف راجع إلى شخص واحد، وهو صاحب

المذهب، فليلحق باختلاف الروايتين عن النبي ﷺ في أن يتعين العمل بأصحهما عنه، وأصرحهما وأوضحهما))[١].

خامسا: بطلان ما خالف المستقر من القواعد والأصول

مما يثبت كذلك مضمون هذه القاعدة ما استقر من بطلان كل ما خالف القواعد الكلية الراسخة، والأصول العامة المستقرة؛ لأن هذه المخالفة تعتبر جزئيا خالف كليا، والجزئي لا يقوى على مصادمة الكلي كما هو معروف؛ ولذلك نجد الشيخ كثيرا ما يرد بعض الأقوال بناء على مصادمتها لبعض تلك الكليات الشرعية ومن ذلك قوله: ((وأما جعل البكارة موجبة للحجر فهذا مخالف لأصول الإسلام ؛ فإن الشارع لم يجعل البكارة سببا للحجر في موضع من المواضع المجمع عليها، فتعليل الحجر بذلك تعليل بوصف لا تأثير له في الشرع))[٢]، وقوله: ((مجمع أصول الشرع إنما يقدم أقارب الأب في الميراث والعقد والنفقة وولاية الموت والمال وغير ذلك، ولم يقدم الشارع قرابة الأم في حكم من الأحكام؛ فمن قدمهن في الحضانة؛ فقد خالف أصول الشريعة))[٣]، وبذلك يكون القول المخالف لما استقر من أصول المذهب، أو ما عرف من عادات من ينسب إليه باطلا، بناء على هذا، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

وأما فروع وتطبيقات هذه القاعدة فأمرها واسع، وبحرها لا يكاد يكون له ساحل، فكل ما سبق أثناء الشرح فروع لها في نواحي وأبواب شتى بين الفقه وأصوله، ولو اكتفينا بذلك لكان فيه غنية، ولكن ضرورة منهجنا البحثي تضطرنا إلى ذكر طرف من ذلك في هذا الموضع مركزين بصورة أساسية على ما يتعلق بباب المعاملات، فنقول وبالله التوفيق:

---

(١) صفة الفتوى ص٤١

(٢) المجموع ٢٣/٣٢

(٣) المجموع ١٢٣/٣٣

أولا: مسألة دلالة المفهوم

هذه المسألة كما عرفنا هي أهم ما فرعه الشيخ على مقتضى هذه القاعدة، معتبرا أن القول بحجية هذا المفهوم هو القول المعتمد لجماهير الأصوليين بمقتضى نصوصهم وأصولهم، وما يعزى إليهم بخلاف ذلك لا تصح نسبته إليهم، بموجب هذه القاعدة، لمخالفته لهذه النصوص والأصول، كما يقول رحمه الله: ((القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء قديما وحديثا: من المالكية و الشافعية والحنبلية ؛ بل هو نص هؤلاء الأئمة، وإنما خالف طوائف من المتكلمين مع بعض الفقهاء، فيجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم، فمن نسب خلاف هذا القول إلى مذهب هؤلاء كان مخطئا، وإن كان بما يتكلم به مجتهدا، فيجب أن يحتوي على أدوات الاجتهاد))[١].

ثانيا: التوسع في إباحة الشروط والعقود بحسب أصول كل مذهب

وهذه المسألة من أهم قضايا المعاملات المفرعة على هذه القاعدة، تخريجا على الأصول المذهبية للائمة، كما يشرح ابن تيمية عندما يقول: ((وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول ؛ لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعي كالخيار أكثر من ثلاث كاستثناء البائع منفعة المبيع واشتراط المرأة على زوجها أن لا ينقلها ولا يزاحمها بغيرها ونحو ذلك من المصالح . فيقولون : كل شرط ينافي مقتضى العقد فهو باطل، إلا إذا كان فيه مصلحة للمتعاقدين . وذلك أن نصوص أحمد تقتضي أنه جوز من الشروط في العقود أكثر مما جوزه الشافعي، فقد يوافقونه في الأصل، ويستثنون للمعارض أكثر مما استثنى، كما قد يوافق هو أبا حنيفة في الأصل ويستثني أكثر مما يستثني للمعارض، وهؤلاء الفرق الثلاث يخالفون أهل الظاهر ويتوسعون في الشروط أكثر منهم ، لقولهم بالقياس والمعاني وآثار الصحابة؛ ولما يفهمونه من معاني النصوص التي ينفردون بها عن أهل الظاهر، وعمدة

---

(١) المجموع ١٣٦/٣١

هؤلاء: قصة بريرة المشهورة[(١)]))[(٢)].

ثالثا: مسائل متفرقة في المعاملات

١. يقول في مسألة تعذر استيفاء بعض منافع العين المؤجرة، مرجحا ما تقضي به مقتضيات المذهب وقياسه من التخيير بين أرش النقص أو الفسخ، ونافيا خلافه: ((نقص المنفعة في نفس المكان الواحد والزمان الواحد؛ مثل أن يقل ماء السماء عن الوجه المعتاد، أو يحصل غرق ينقص الزرع، ونحو ذلك، فهنا لأصحابنا وجهان: أحدهما: أنه لا يملك إلا الفسخ، والثاني: -وهو مقتضى المنصوص وقياس المذهب- أنه يخير بين الفسخ وبين الأرش كالبيع؛ بل هو في الإجارة أوكد؛ لأنه في البيع يمكنه الرد والمطالبة بالثمن، وهنا لا يمكنه رد جميع المنفعة فإنه لا يردها إلا متغيرة، فلو قيل هنا: إنه ليس له إلا المطالبة بالأرش، كما نقول على إحدى الروايتين: إن تعيب المبيع عند المشتري يمنع الرد بالعيب القديم ويوجب الأرش - لكان ذلك أوجه وأقيس من قول من يقول: ليس له إذا تعقب المنفعة إلا الرد دون المطالبة بالأرش، فهذا قول ضعيف جدا بعيد عن أصول الشريعة وقواعد المذهب، وخلاف ما نص عليه أحمد وأئمة أصحابه))[(٣)].

٢. وفي شأن تقصير أحد الشريكين في القيام بواجبه بمقتضى عقد الشركة، يرجح مسئولية الشريك المقصر عن تقصيره في كل أنواع الشركات، بناء على قياس المذهب، فيقول: ((وأما وجوب التصرف عليه بحيث يكون العامل، في المضاربة والمزارعة والمساقاة، إذا ترك التصرف الذي اقتضاه العقد؛ مفرطا

(١)سبق تخريجه بلفظ: (ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله..) في ص [٩١٨]

(٢) المجموع ٢٩/١٢٨-١٢٩

(٣) المجموع ٣٠/٢٩٨-٢٩٩

فهذا هو الظاهر؛ فإن العقد -وإن كان جائزا- فما دام موجودا؛ فله موجبان: الحفظ بمنزلة الوديعة، والتصرف الذي اقتضاه العقد، وهذا قياس مذهبنا؛ لأنا نوجب على أحد الشريكين من المعاوضة بالبيع والعمارة ما يحتاج إليه الآخر في العرف، مثل عمارة ما استهدم، هذا في شركة الأملاك، فكذلك في شركة العقود؛ فإن مقصودها هو التصرف، فترك التصرف في المضاربة والمساقاة والمزارعة، قد يكون أعظم ضررا من ترك عمارة المكان المستهدم في شركة الأملاك، ومن ترك بيع العين والمنفعة المشتركة؛ لأنه هناك يمكن الشريك أن يبيع نصيبه، وهنا غره وضيع عليه منفعة ماله»[1].

---

(١) المجموع ٢٩/٤٠٧

القاعدة الخامسة والثلاثون

من التزم مذهبا فعليه التزامه فيما له وما عليه[1]

شرح القاعدة

تتحدث هذه القاعدة عن قضية بالغة الأهمية في موضوع التقليد، هي التمذهب، بمعنى التزام مذهب معين، وقد سبق لنا في التمهيد أن ألمحنا إلى هذا الأمر في عجالة من خلال حديثنا عن التقليد وحكمه، ويأتي هنا بحول الله موضع التفصيل، فلابن تيمية موقفه الدقيق والمفصل في هذه القضية، وقد سبقت بعض جوانبه، ولابد أن يرد معنا هنا شيء من ذلك، وتمثل هذه القاعدة -في عبارة تقعيدية موجزة- الإطار الإجمالي لهذا الموقف، كما قد تناول الأصوليون هذه المسألة من جوانب متعددة سبقت معنا كذلك إشارات منها، وهنا سنحاول -مستعينين بالله- جمع ما تناثر من الموضوع، وشد بنيانه من خلال الدراسة التالية:

التمذهب بين ابن تيمية والأصوليين

المراد بالتمذهب هو الانتماء لمذهب معين، والمذهب هو: (مجموعة الآراء التي يراها أو يعتقدها الإنسان حول جانب أو أكثر من حياته العلمية أو العملية في الاعتقاد أو النظام أو السلوك)[2]، ويأخذ هذا الانتماء أشكالا متعددة :تتدرج من الالتزام المطلق، إلى مجرد الانتساب إلى المذهب وإن لم يصحبه التزام بآرائه، كما يقال حنبلي وشافعي ونحو ذلك.

وقد تناول الأصوليون وابن تيمية هذه القضية ضمن حديثهم حول التقليد وحكمه، وقد سبق أن تحدثنا عن حكم التقليد بتفصيل لا مزيد عليه في التمهيد وفي قواعد سابقة، ولكن حديثنا هنا يختص بجانب من جوانب التقليد، وهو التزام المقلد أو غيره لمذهب واحد،

---

(١)انظر هذه القاعدة في: المجموع٣٠/١٦٦، ١٧٧

(٢) الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة لناصر القفاري وناصر العقل ص١٠

ورأي مجتهد واحد، لا يخرج عنه في قليل ولا كثير، هل يجوز له ذلك أم لا؟ وحول الإجابة عن هذا السؤال يدور موضوع هذه القاعدة، وسنحاول أن نحصل على إجابة له من عند ابن تيمية، ومن بقية الأصوليين؛ لنقارن بين الرأيين، فنقول وبالله التوفيق:

التمذهب عند الأصوليين

لم يتناول كل الأصوليين المسألة بهذا الوجه المباشر، ولكن لم تخل كتاباتهم جميعا عن إشارات إلى الأمر من جوانب مختلفة، ويمكننا من خلال تتبع ما أورده الأصوليون حول الموضوع أن نستخلص انقسامهم في هذا الشأن إلى فرق ثلاثة، وإن كان التداخل بين هذه الفرق في بعض النواحي، يعكر أحيانا على صفو هذا التقسيم وموضوعيته، ولكنه على كل حال أقرب ما يمكن أن تجتمع حوله آراؤهم المتشعبة في المسألة، وهذه الفرق الثلاثة هي:

الفريق الأول: المانعون للتمذهب

وهؤلاء يرون أن العامي لا يصح منه التمذهب، ولا يلزمه لو التزمه، بناء على أن الانتماء إلى المذاهب في حد ذاته يحتاج إلى نظر واجتهاد يفتقر إليه العامي، وقالوا يعمل بالحكم الذي بلغه من أي مذهب كان، ولا يصح منه ادعاء الالتزام بمذهب معين.

قال الزركشي حكاية عن بعض أئمة الشافعية: «مذهب عامة أصحابنا أن العامي لا مذهب له»(١)، وهو المذهب عند الحنابلة، قال القاضي أبو يعلى: «وإذا ثبت أن له التقليد، فليس عليه أن يجتهد في أعيان المقلدين، بل يقلد من شاء لأنه لما لم يكن عليه الاجتهاد في طلب الحكم كذلك في المقلَّد، وهذا ظاهر كلام أحمد رحمه الله»(٢)، وهو مذهب القاضي أبي بكر واختيار الآمدي؛ حيث قال في نفس المسألة وهي اختيار المقلد من شاء من المجتهدين: «وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن

---

(١) البحر المحيط ٦/٣٢٠

(٢) العدة ٤/١٢٢٦، وانظر أيضا: التمهيد ٤/٤٠٣-٤٠٤، البحر المحيط ٦/٣١٩

شاء من العلماء، وسواء تساووا أو تفاضلوا، وهو المختار»[(١)].

يقول ابن القيم رحمه الله شارحا وجهة النظر هذه، ومستدلا لها، ومجيبا على أدلة المخالفين: «القول في التمذهب بمذهب معين، وهل يلزم العامي أن يتمذهب ببعض المذاهب المعروفة أم لا؟ فيه مذهبان: أحدهما: لا يلزمه، وهو الصواب المقطوع به؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ﷺ، ولم يوجب الله ولا رسوله ﷺ على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة، فيقلده دينه دون غيره، وقد انطوت القرون الفاضلة مبرأة مبرأ أهلها من هذه النسبة، بل لا يصح للعامي مذهب ولو تمذهب به، فالعامي لا مذهب له؛ لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال، ويكون بصيرا بالمذاهب على حسبه، أولمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب، وعرف فتاوي إمامه وأقوله، وأما من لم يتأهل لذلك البتة، بل قال: أنا شافعي أو حنبلي أو غير ذلك؛ لم يصر كذلك بمجرد القول، كما لو قال: أنا فقيه أو نحوي أو كاتب؛ لم يصر كذلك بمجرد قوله، يوضحه أن القائل إنه شافعي أو مالكي أو حنفي، يزعم أنه متبع لذلك الإمام، سالك طريقه، وهذا إنما يصح له إذا سلك سبيله في العلم والمعرفة والاستدلال، فأما مع جهله وبعده جدا عن سيرة الإمام وعلمه وطريقه، فكيف يصح له الانتساب إليه، إلا بالدعوى المجردة، والقول الفارغ من كل معنى، والعامي لا يتصور أن يصح له مذهب، ولو تصور ذلك لم يلزمه ولا لغيره، ولا يلزم أحدا قط أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة، بحيث يأخذ أقواله كلها ويدع أقوال غيره، وهذه بدعة قبيحة، حدثت في الأمة، لم يقل بها أحد من أئمة الإسلام، وهم أعلى رتبة، وأجل قدرا، وأعلم بالله ورسوله ﷺ من أن يلزموا الناس بذلك، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء، وأبعد منه قول من قال: يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة، فيا لله العجب، ماتت مذاهب أصحاب رسول الله ﷺ، ومذاهب التابعين وتابعيهم، وسائر أئمة الإسلام، وبطلت جملة، إلا مذاهب أربعة أنفس فقط، من بين سائر الأمة والفقهاء، وهل قال ذلك أحد من الأئمة، أودعا إليه، أو دلت عليه لفظة واحدة من كلامه

---

(١) انظر: الإحكام ٢/٤٥٨

عليه؟ والذي أوجبه الله تعالى ورسوله ﷺ على الصحابة والتابعين وتابعيهم، هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة، لا يختلف الواجب ولا يتبدل، وإن اختلفت كيفيته أو قدره باختلاف القدرة والعجز والزمان والمكان والحال، فذلك أيضا تابع لما أوجبه الله ورسوله ﷺ، ومن صحح للعامي مذهبا؛ قال: هو قد اعتقد أن هذا المذهب الذي انتسب إليه هو الحق، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده، وهذا الذي قاله هؤلاء لو صح؛ للزم منه تحريم استفتاء أهل غير المذهب الذي انتسب إليه، وتحريم تمذهبه بمذهب نظير إمامه، أو أرجح منه، أو غير ذلك من اللوازم التي يدل فسادها على فساد ملزوماتها، بل يلزم منه أنه إذا رأى نص رسول الله ﷺ، أو قول خلفائه الأربعة، مع غير إمامه؛ أن يترك النص وأقوال الصحابة ويقدم عليها قول من انتسب إليه، وعلى هذا فله أن يستفتى من شاء من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، ولا يجب عليه ولا على المفتى أن يتقيد بأحد من الأئمة الأربعة بإجماع الأمة، كما لا يجب على العالم أن يتقيد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد، بل إذا صح الحديث وجب عليه العمل به، حجازيا كان أو عراقيا أو شاميا أو مصريا أو يمنيا»[(١)].

وأقوى وأصرح من يعرف عنه تبني هذا الرأي والانتصار له، هو ابن حزم الظاهري، بناء على رأيه في منع التقليد مطلقا، وإلزام كل مكلف بالاجتهاد حسب استطاعته، ولهذا نقل عنه ابن النجار الإجماع على منع التمذهب على الإطلاق، قال: «وقال ابن حزم: أجمعوا على أنه لا يحل لحاكم ولا لمفت تقليد رجل، فلا يحكم ولا يفتي إلا بقوله»[(٢)].

وقال صاحب "تيسير التحرير" الحنفي منتصرا لهذا الرأي: «وقيل لا يلزم وهو الأصح، لأن التزامه غير ملزم؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ﷺ، ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة فيقلده في كل ما يأتي ويذر دون غيره، والتزامه ليس بنذر حتى يجب الوفاء به، وقال ابن حزم: إنه لا يحل لحاكم ولا مفت تقليد رجل فلا يحكم

---

(١) اعلام الموقعين ٤/٢٦١-٢٦٢

(٢) شرح الكوكب المنير ٤/٥٧٦، وانظر: الإحكام لابن حزم ٢/٣٢١

ولا يفتي إلا بقوله، بل قيل لا يصح للعامي مذهب؛ لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر وبصيرة بالمذاهب، أو لمن قرأ كتابا في فروع المذهب، وعرف فتاوى إمامه وأقواله، وإلا فمن لم يتأهل لذلك، بل قال: أنا حنفي أو شافعي؛ لم يصر من أهل ذلك المذهب بمجرد هذا، بل لو قال: أنا فقيه أو نحوي؛ لم يصر فقيها أو نحويا، وقال الإمام صلاح الدين العلائي[١]: والذي صرح به الفقهاء مشهور في كتبهم: جواز الانتقال في آحاد المسائل والعمل فيها، بخلاف مذهبه إذا لم يكن على وجه التتبع للرخص))[٢].

واعتبر ابن هبيرة[٣] الالتزام المذهبي صورة من صور التعظيم الوثني؛ التي يكيد بها الشيطان للإنسان حتى يوقعه في الشرك، بأن يقيم له أوثانا في المعنى تعبد من دون الله، حين يتبين له الحق، ثم يتركه، ويقول: هذا ليس مذهبنا؛ تقليدا لمعظم عنده قدمه على الحق[٤].

---

(١) خليل بن كَيْكَلدِي بن عبد الله العلائي الدمشقي، صلاح الدين، أبو سعيد، الشافعي، التركي، محدث مشارك في شتى العلوم، ولد بدمشق سنة ٦٩٤هـ وتلقى العلم بها ورحل إلى القدس ومكة ومصر، ودرس بدمشق والقدس وتولى مشيخة بعض المدارس فيهما، وتوفي بالقدس سنة ٧٦١هـ، وترك مؤلفات كثيرة في شتى الفنون. انظر: طبقات السبكي ٣٥/١٠، البداية ٢١٣/١٤، الدرر ٩٠/٢، الأعلام ٣٢١/٢

(٢) تيسير التحرير ٢٥٣/٢

(٣) يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، أبو المظفر عون الدين، من كبار الوزراء في الدولة العباسية، عالم بالفقه والأدب، نشأ ببغداد وتولى الوزارة للمقتفي سنة ٥٤٤هـ ولما توفي المقتفي وبويع المستنجد أقره في الوزارة وعرف قدره، صنف (الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين) و (الإشراف على مذاهب الأشراف) و (الإفصاح عن معاني الصحاح)، توفي رحمه الله سنة ٥٦٠هـ ببغداد. انظر: السير (٤٢٦/٢٠) – وفيات الأعيان (٣١٥/٣) – الأعلام للزركلي (١٧٥/٨)

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير ٥٧٦/٤

الفريق الثاني: المجوزون للتمذهب

يرى أصحاب هذا الفريق: أن المقلد مع أنه ليس عليه أن يتمذهب بمذهب معين، إلا أنه متى التزم مذهبا باختياره بناء على اعتقاد رجحانه أو كونه أفضل أو صاحبه أعلم أو أوروع أو غير ذلك من أوجه الترجيح والاختيار؛ فإنه يلزمه التزامه حينئذ، ولا يجوز له الخروج عنه بعد ذلك، قال الزركشي: ((وبه جزم الجيلي[1] في الإعجاز؛ لأن قول كل إمام مستقل بآحاد الوقائع، فلا ضرورة إلى الانتقال إلا التشهي؛ ولما فيه من اتباع الترخص والتلاعب بالدين))[2]، وقال صاحب "فواتح الرحموت": ((يجوز تقليد المفضول من أهل الاجتهاد مع وجود الأفضل منهم في العلم عند الأكثر))[3]، وقال القرافي: ((يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم))[4].

وبناء على ذلك فهم لا يوجبون على المقلد الالتزام بمذهب معين، ويخيرونه في استفتاء من شاء من أهل العلم ما لم يلزم هو نفسه ذلك باختياره، فيلزمه حينئذ، وإن كانوا يختلفون فيما بينهم في موجب هذا الالتزام من المقلد.

فمنهم من يفرق بين كون الانتقال بين المذاهب في مسألة واحدة أو عدة مسائل، فمنع الأول وجوز الثاني، وحكى ابن الحاجب الاتفاق على عدم جواز الانتقال في الصورة

---

(١)هو عبد العزيز بن عبد الكريم بن عبد الكافي، صائن الدين الهمامي الجيلي، المعروف بالمعيد، من كبار علماء الشافعية، له (شرح التنبيه) و (المهذب) للشيرازي، قال الأسنوي: "كان عالماً مدققاً" وانتقد شرحه المذكور للتنبيه لما فيه من النقول الباطلة. ونبه ابن الصلاح والنووي وابن دقيق العيد أنه لا يجوز الاعتماد على ما ينفرد به، ومن تصانيفه (الإعجاز في الألغاز). توفي سنة ٦٣٢هـ. انظر: طبقات السبكي (٨/٢٥٦) — وطبقات الأسنوي (١/٣٧٣) — طبقات ابن قاضي شهبة (١/٣٩٢)

(٢) البحر المحيط ٦/٣٢٠

(٣) فواتح الرحموت ٢/٤٠٤

(٤)الذخيرة ١/١٤٠، تنقيح الفصول ص٤٣٢

الأولى، والخلاف في الثانية مع اختياره للجواز فيها، فقال شارح مختصره: ((اتفقوا على أن العامي إذا قلد مجتهدا في حكم من الأحكام لا يرجع في ذلك الحكم إلى غيره من المجتهدين، واختلفوا في أنه هل يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر في حكم آخر أو لا والمختار أنه يجوز للمقلد الرجوع إلى مجتهد آخر في حكم آخر))[١]، ونقل صاحب "تيسير التحرير" هذا الإجماع ثم تعقبه فقال: ((نقل الآمدي وابن الحاجب الإجماع على عدم جواز رجوع المقلد فيما قلد به، وقال الزركشي: ليس كما قالا، ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف بعد العمل أيضا))[٢].

ومنهم من قيد جواز التنقل بين المذاهب بكون ذلك قبل حدوث الحوادث، فإذا وقعت، وقلد إماما في حادثة وجب عليه تقليده في بقية الحوادث المتوقعة، ومنهم من يرى أن ذلك راجع لغلبة ظن المقلد، فإذا غلب على ظنه أن مذهب غير إمامه في هذه المسألة أرجح انتقل إليه[٣].

وشرط الزناتي[٤] من أئمة المالكية فيما نقله عنه القرافي لجواز التنقل بين المذاهب شروطا ثلاثة:

١. أن لا يجمع بينها على وجه يخالف الإجماع ، كمن تزوج بغير صداق ولا ولي ولا شهود ؛ فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد.
٢. أن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه، ولا يقلده رميا في عماية.
٣. ألا يتتبع الرخص.

---

(١) بيان المختصر ٣/٣٧٠

(٢) تيسير التحرير ٢/٢٣٥

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/٣٢٢

(٤) محمد بن إسحاق بن عياش، أبو عبدالله الزناتي الغرناطي ويعرف أيضاً بالكماد، شيخ المالكية ومفتيهم، تخرج به فقهاء غرناطة، مات سنة ٦١٨هـ وقد نيف على السبعين. انظر: السير (٢٢/١٧٥)

ثم علل بقوله: «والمذاهب كلها مسالك إلى الجنة، وطرق إلى السعادة، فمن سلك منها طريقا وصله»[1].

وذكر الزركشي نقلا عن ابن دقيق العيد نحو هذه الشروط، وهي:

١. أن لا يجتمع في صورة يقع الإجماع على بطلانها، كما لو افتصد ومس الذكر وصلى.
٢. أن لا يكون ما قلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع به.
٣. انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه[2].

الفريق الثالث: الموجبون للتمذهب

هؤلاء الفريق قالوا: يجب على العامي ومن في حكمه أن يلتزم مذهبا معينا، لا يخرج عنه في رخصه وعزائمه؛ لأنه مكلف بالبحث لدينه عمن يرضى علمه وورعه ليستفتيه؛ ولهذا كلف أن يختار بين المفتيين أورعهما أو أعلمهما على الخلاف في ذلك؛ فإذا كلف ذلك كان له من النظر والاختيار ما يجعله متأهلا لاختيار مذهب ينتمي إليه؛ ولهذا قالوا إذا سأل عن حكم مسألة وأفتاه مجتهد فيها بحكم، فعليه أن يلتزم ذلك الحكم لو تجددت له تلك المسألة، وليس عليه أن يستفتيه من جديد، أو يبحث عن مفت آخر؛ إلا إذا علم أن اجتهاد إمامه قد تغير، على ما سبق.

قال ابن الصلاح: «الأصح عند القفال المروزي، أن له مذهبا؛ لأنه اعتقد أن المذهب الذي انتسب إليه هو الحق ورجحه على غيره، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده ذلك، فإن كان شافعيا لم يكن له أن يستفتي حنفيا ولا يخالف إمامه»[3]، وبه قطع أبو الحسن الكيا الهراسي

---

(١) الذخيرة ١/ ١٤٠، تنقيح الفصول ص٤٣٢

(٢)انظر: البحر المحيط ٦/ ٣٢٢

(٣)أدب المفتي والمستفتي ص٨٧، وانظر: المسودة ص٤٦٥

وعلله بقوله: لو جاز له اتباع أي مذهب شاء؛ لأفضى إلى أن يتلفظ رخص المذاهب، متبعا هواه، ومتخيرا بين التحريم والتجويز، وفي ذلك انحلال ربقة التكليف، بخلاف العصر الأول فإنه لم تكن المذاهب الوافية بأحكام الحوادث حينئذ قد مهدت وعرفت، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد في اختيار مذهب يقلده على التعيين[(١)]، ويقول الجلال المحلي في شرحه على متن جمع الجوامع لابن السبكي: ((والأصح أنه يجب على العامي وغيره ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التزام مذهب معين، من مذاهب المجتهدين يعتقده أرجح من غيره أو مساويا له، وإن كان في نفس الأمر مرجوحا على المختار المتقدم))[(٢)]، وحكى في "فواتح الرحموت" عن بعض الحنفية: وجوب التمذهب لمن التزم مذهبا معينا، وتحريم الانتقال منه إلى آخر، حتى بالغ بعضهم وقالوا: الحنفي إذا صار شافعيا يعزر[(٣)]، وعلى قمة التشدد في هذا الرأي ما نقله الكمال ابن الهمام عن بعضهم من قولهم: ((المنتقل من مذهب إلى مذهب آخر باجتهاد وبرهان؛ آثم يستوجب التعزير فبلا اجتهاد وبرهان أولى))[(٤)].

وممن يفهم منه الميل إلى هذا الرأي بوجه أقل حدة ابن حمدان الحنبلي؛ فهو يرى أنه يلزم العامي أن يجتهد في أصح المذاهب فيتبعه[(٥)]، وكذا إمام الحرمين الجويني بصورة أخف؛ حيث يقول: ((فليعلم الناظر أن المستفتى لا يتخير في تقليد من شاء من المفتين، ولكن عليه ضرب من النظر في تخير واحد منهم؛ لمزية يتخيلها أو يظنها لمن يختاره ... -ثم قال- أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة، الذين سبروا ونظروا وبوبوا الأبواب، وذكروا أوضاع

---

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص٨٧، المجموع ١/٥٥، شرح الكوكب المنير ٤/٥٧٦

(٢) حاشية البناني على شرح الجوامع ٢/٦١٦

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/٤٠٦

(٤) شرح فتح القدير ٧/٢٥٧

(٥) انظر: صفة الفتوى ص٧٢، ٨٢، شرح الكوكب المنير ٤/٥٧٦

المسائل وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين، والسبب فيه أن الذين درجوا -وإن كانوا قدوة في الدين وأسوة للمسلمين- فإنهم لم يفتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد، وإيضاح طرق النظر والجدال، وضبط المقال، ومن خلفهم من أئمة الفقه، كفوا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة؛ فكان العامي مأمورا باتباع مذاهب السابرين))[(١)].

التمذهب عند ابن تيمية

وأما موقف ابن تيمية من التمذهب، فقد سبقت معنا مؤشرات كثيرة ضمن قواعد سابقة كقاعدة (الأمور الاجتهادية لا تنكر باليد...) تؤكد منعه منه، بل تبين تشدده في هذا المنع، ونظرة سريعة في مؤلفات الشيخ، بل عودة خاطفة إلى ما سبق قريبا حول الموضوع، لاسيما القاعدة المشار إليها، تبين بوضوح هذا الأمر، وتجلو جوانبه، فإن ابن تيمية ممن عرف عنه باستفاضة حرصه الشديد على المنع من الالتزام المطلق بغير الكتاب والسنة، والتحذير من اتخاذ متبوع معين بصورة عامة غير رسول الله ﷺ؛ وكل هذه الأمور تصب في جانب المنع من التمذهب، ولا سيما في شكله المطلق الذي يتبناه أصحاب هذا التوجه، وخاصة أهل الوجوب منهم؛ ولهذا نقل عنه ابن النجار وغيره: أن في الالتزام المطلق بمذهب معين، في الأخذ برخصه وعزائمه، طاعة لغير النبي ﷺ في كل أمره ونهيه، وهو خلاف الإجماع، وأنه -أي ابن تيمية- توقف في جواز التمذهب، كما نسب إليه اعتبار مخالفة المقلد للمذهب -إذا كان بناء على قوة دليل أو زيادة علم أو تقوى- أمرا حسنا، ولا يقدح في عدالة المقلد حينئذ بلا خلاف، بل هو واجب في هذه الحال كما نص عليه أحمد رحمه الله[(٢)].

ويمكننا أن نلخص موقف الشيخ من قضية التمذهب بناء على ذلك، وعلى ما سبق، ومن خلال تتبعنا لما كتب في هذا المجال، فيما يلي:

---

(١) البرهان ٢/٧٤٣-٧٤٤

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٥٧٥، التقرير والتحبير ٣/٤٦١

أولا: رأيه في التقليد بوجه عام

قد عرفنا أن ابن تيمية مع جواز التقليد للعوام من حيث الجملة، ولهذا فهو يعتبر المذاهب كلها طرائق إلى الله تعالى، ودلائل إلى شرعه ما دامت منضبطة بضوابط الشرع، ملتزمة بشرطي الإخلاص والاتباع، وهذا ما يشرحه لنا حين يبين وجهة نظره في مسألة التقليد واتباع المذاهب، وما ينبغي التزامه في ذلك، فيقول: «فالمذاهب والطرائق والسياسات للعلماء والمشايخ والأمراء، إذا قصدوا بها وجه الله تعالى دون الأهواء؛ ليكونوا مستمسكين بالملة والدين الجامع، الذي هو: عبادة الله وحده لا شريك له، واتبعوا ما أنزل إليهم من ربهم من الكتاب والسنة، بحسب الإمكان بعد الاجتهاد التام، هي لهم من بعض الوجوه بمنزلة الشرع والمناهج للأنبياء، وهم مثابون على ابتغائهم وجه الله، وعبادته وحده لا شريك له، وهو الدين الأصلي الجامع، كما يثاب الأنبياء على عبادتهم الله وحده لا شريك له، ويثابون على طاعة الله ورسوله فيما تمسكوا به، لا من شرعة رسوله ومنهاجه، كما يثاب كل نبي على طاعة الله في شرعه ومنهاجه، ويتنوع شرعهم ومناهجهم، مثل أن يبلغ أحدهم الأحاديث بألفاظ غير الألفاظ التي بلغت الآخر، وتفسر له بعض آيات القرآن بتفسير يخالف لفظه لفظ التفسير الآخر، ويتصرف في الجمع بين النصوص، واستخراج الأحكام منها بنوع من الترتيب والتوفيق، ليس هو النوع الذي سلكه غيره، وكذلك في عباداته وتوجهاته، وقد يتمسك هذا بآية أو حديث، وهذا بحديث أو آية أخرى، وكذلك في العلم، من العلماء من يسلك بالاتباع طريقة ذلك العالم؛ فتكون هي شرعهم، حتى يسمعوا كلام غيره ويروا طريقته؛ فيرجح الراجح منهما، فتتنوع في حقهم الأقوال والأفعال السالفة لهم من هذا الوجه، وهم مأمورون بأن يقيموا الدين، ولا يتفرقوا فيه كما أمرت الرسل بذلك، ومأمورون بأن لا يفرقوا بين الأمة، بل هي أمة واحدة، كما أمرت الرسل بذلك وهؤلاء آكد ؛ فإن هؤلاء تجمعهم الشريعة الواحدة، والكتاب الواحد، وأما القدر الذي تنازعوا فيه فلا يقال: إن الله أمر كلا منهم باطنا وظاهرا بالتمسك بما هو عليه كما أمر بذلك الأنبياء، وإن كان هذا قول طائفة من أهل الكلام، فإنما يقال: إن الله أمر كلا منهم أن يطلب الحق بقدر وسعه وإمكانه؛

فإن أصابه، وإلا فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وقد قال المؤمنون: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة ٢٨٦)، وقال الله: (قد فعلت) وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾ (الأحزاب ٥)، فمن ذمهم ولامهم على ما لم يؤاخذهم الله عليه؛ فقد اعتدى، ومن أراد أن يجعل أقوالهم وأفعالهم بمنزلة قول المعصوم وفعله، وينتصر لها بغير هدى من الله، فقد اعتدى، واتبع هواه بغير هدى من الله، ومن فعل ما أمر به بحسب حاله: من اجتهاد يقدر عليه، أو تقليد إذا لم يقدر على الاجتهاد؛ وسلك في تقليده مسلك العدل فهو مقتصد، إذ الأمر مشروط بالقدرة ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة ٢٨٦)؛ فعلى المسلم في كل موطن أن يسلم وجهه لله وهو محسن، ويدوم على هذا الإسلام؛ فإسلام وجهه: إخلاصه لله، وإحسان: فعله الحسن، فتدبر هذا فإنه أصل جامع نافع عظيم))[1].

ومن هنا يظهر لنا انقسام التقليد –في نظر ابن تيمية– إلى تقليد ممدوح يعتبره الشيخ جائزا، ولا يسوغ المنع منه، وتقليد مذموم، يحذر منه، وينهى عنه، ويعرفه لنا فيقول: ((أما التقليد الباطل المذموم فهو: قبول قول الغير بلا حجة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ (البقرة ١٧٠)، في البقرة وفي المائدة ،وفي لقمان ﴿أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ﴾ (لقمان ٢١)، وفي الزخرف: ﴿قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ (الزخرف ٢٤)، وفي الصافات: ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْاْ ءَابَآءَهُمْ ضَآلِّينَ ﴿٦٩﴾ فَهُمْ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ يُهْرَعُونَ ﴿٧٠﴾﴾ (الصافات٦٩ـ٧٠)، وقال: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ

(١) المجموع ١٩/١٢٦–١٢٨

فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيۡتَنَآ أَطَعۡنَا ٱللَّهَ وَأَطَعۡنَا ٱلرَّسُولَا۠ ﴿٦٦﴾ وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴿٦٧﴾﴾ (الأحزاب ٦٦-٦٧) الآيات، وقال: ﴿إِذۡ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلۡعَذَابَ وَتَقَطَّعَتۡ بِهِمُ ٱلۡأَسۡبَابُ ﴿١٦٦﴾﴾ (البقرة ١٦٦)، وقال: ﴿فَيَقُولُ ٱلضُّعَفَٰٓؤُاْ لِلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُوٓاْ إِنَّا كُنَّا لَكُمۡ تَبَعٗا فَهَلۡ أَنتُم مُّغۡنُونَ عَنَّا نَصِيبٗا مِّنَ ٱلنَّارِ ﴿٤٧﴾﴾ (غافر ٤٧)، وفي الآية الأخرى: ﴿مِنۡ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ﴾ (إبراهيم ٢١)، وقال: ﴿لِيَحۡمِلُوٓاْ أَوۡزَارَهُمۡ كَامِلَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَمِنۡ أَوۡزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٍ﴾ (النحل ٢٥)، فهذا الاتباع والتقليد الذي ذمه الله، هو اتباع الهوى، إما للعادة والنسب كاتباع الآباء، وإما للرئاسة كاتباع الأكابر والسادة والمتكبرين، فهذا مثل تقليد الرجل لأبيه أو سيده أو ذي سلطانه، وهذا يكون لمن لم يستقل بنفسه وهو الصغير: فإن دينه دين أمه فإن فقدت فدين ملكه وأبيه: فإن فقد كاللقيط فدين المتولي عليه وهو أهل البلد الذي هو فيه فأما إذا بلغ وأعرب لسانه فإما شاكرا وإما كفورا. وقد بين الله أن الواجب الإعراض عن هذا التقليد إلى اتباع ما أنزل الله على رسله؛ فإنهم حجة الله التي أعذر بها إلى خلقه»[(١)].

ثم شرع يبين بالتفصيل حكم التقليد من خلال محورين هما: أثره من حيث الدلالة، وحكمه من حيث المشروعية، فقال مستطردا: «والكلام في التقليد في شيئين: في كونه حقا؛ أو باطلا من جهة الدلالة، وفي كونه مشروعا، أو غير مشروع من جهة الحكم، أما الأول: فإن التقليد المذكور -أي المذموم- لا يفيد علما؟ فإن المقلد يجوز أن يكون مقلده مصيبا، ويجوز أن يكون مخطئا، وهو لا يعلم أمصيب هو أم مخطئ؟ فلا تحصل له ثقة ولا طمأنينة؛ فإن علم أن مقلده مصيب، كتقليد الرسول ﷺ أو أهل الإجماع؛ فقد قلده بحجة، وهو

---

(١) المجموع ٢-/١٥-١٦

العلم بأنه عالم، وليس هو التقليد المذكور، وهذا التقليد واجب ؛ للعلم بأن الرسول ﷺ معصوم ؛ وأهل الإجماع معصومون، وأما تقليد العالم حيث يجوز فهو بمنزلة اتباع الأدلة المتغلبة على الظن، كخبر الواحد والقياس ؛ لأن المقلد يغلب على ظنه إصابة العالم المجتهد كما يغلب على ظنه صدق المخبر ... ولهذا يوجبون اتباع الخبر ولا يوجب أحد تقليد العالم على من أمكنه الاستدلال وإنما يختلفون في جوازه ؛ لأنه يمكنه أن يعلم من حيث علم فهذه جملة، وأما تفصيلها، فنقول: الناس في الاستدلال والتقليد على طرفي نقيض، منهم من يوجب الاستدلال حتى في المسائل الدقيقة: أصولها وفروعها على كل أحد، ومنهم من يحرم الاستدلال في الدقيق على كل أحد وهذا في الأصول والفروع، وخيار الأمور أوساطها»[(١)]، ومرة أخرى ينبه الشيخ على ضرورة التزام التوسط بين جانبي الإفراط والتفريط، في هذا الأمر كما في كل أمر، ومن هنا يظهر لنا مدى أهمية الوسطية في التقليد التي يؤكد عليها الشيخ، كعنصر يضمن عدم الشطط في أي من الجانبين، المنع المطلق، والجواز المطلق، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

ورغم حرص الشيخ على التنبيه إلى جواز التقليد طالما كان منضبطا بضوابط الشرع، إلا أنه يركز في بيانه وتحذيره في هذا الإطار على الجانب المذموم من التقليد ؛ لأنه الذي وقع فيه كثير من الناس ؛ وعمت به البلوى في أقطار الإسلام، وفي هذا السبيل يعتبر الشيخ هذا النوع من التقليد مناقضا للإيمان الواجب، فيقول: «ذم الله تعالى في القرآن من عدل عن اتباع الرسل إلى ما نشأ عليه من دين آبائه، وهذا هو التقليد الذي حرمه الله ورسوله ﷺ وهو: أن يتبع غير الرسول ﷺ فيما خالف فيه الرسول ﷺ وهذا حرام باتفاق المسلمين على كل أحد ؛ فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والرسول ﷺ طاعته فرض على كل أحد، من الخاصة والعامة، في كل وقت وكل مكان ؛ في سره وعلانيته، وفي جميع أحواله، وهذا من الإيمان، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا

---

(١) المجموع ٢٠/١٧-١٨

﴿تَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ (النساء ٦٥)، وقال: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا﴾ (النور ٥١)، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡ﴾ (الأحزاب ٣٦)، وقال: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور ٦٣)، وقال: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ (آل عمران ٣١)، وقد أوجب الله طاعة الرسول ﷺ على جميع الناس في قريب من أربعين موضعا من القرآن، وطاعته طاعة الله))[1].

كما يعتبر ابن تيمية التقليد المحرم من الشرع المبدل، بناء على الاصطلاح الذي درج عليه من تقسيمه الشرع إلى: منزل ومؤول ومبدل كما سبق[2]، متخذا ذلك أساسا للتفريق بينه وبين التقليد الممدوح، الذي يرى جوازه، وفي هذا يقول رحمه الله: ((وأيضا فلفظ "الشرع" في هذا الزمان يطلق على ثلاثة معان: شرع منزل، وشرع متأول، وشرع مبدل، "فالمنزل" الكتاب والسنة؛ فهذا الذي يجب اتباعه على كل واحد، ومن اعتقد أنه لا يجب اتباعه على بعض الناس فهو كافر، و"المتأول": موارد الاجتهاد التي تنازع فيها العلماء؛ فاتباع أحد المجتهدين جائز لمن اعتقد أن حجته هي القوية، أو لمن ساغ له تقليده، ولا يجب على عموم المسلمين اتباع أحد بعينه إلا رسول الله ﷺ، فكثير من المتفقهة إذا رأى بعض الناس من المشايخ الصالحين يرى أنه يكون الصواب مع ذلك، وغيره قد خالف الشرع، وإنما خالف ما يظنه هو الشرع، وقد يكون ظنه خطأ، فيثاب على اجتهاده، وخطؤه مغفور له، وقد يكون الآخر مجتهدا مخطئا، وأما " الشرع المبدل": فمثل الأحاديث الموضوعة، والتأويلات الفاسدة، والأقيسة الباطلة، والتقليد المحرم؛ فهذا يحرم أيضا، وهذا من مثار

---

(١) المجموع ١٩/٢٦٠

(٢) انظر: ص[١٢٢١]، وص[١٣١٤]

النزاع ؛ فإن كثيرا من المتفقهة والمتكلمة قد يوجب على كثير من المتصوفة والمتفقرة اتباع مذهبه المعين وتقليد متبوعه ؛ والتزام حكم حاكمه باطنا وظاهرا، ويرى خروجه عن ذلك خروجا عن الشريعة المحمدية، وهذا جهل منه وظلم ؛ بل دعوى ذلك على الإطلاق كفر ونفاق، كما أن كثيرا من المتصوفة والمتفقرة يرى مثل ذلك في شيخه ومتبوعه، وهو في هذا نظير ذلك، وكل من هؤلاء قد يسوغ الخروج عما جاء به الكتاب والسنة لما يظنه معارضا لهما، إما لما يسميه هذا ذوقا ووجدا ومكاشفات ومخاطبات، وإما لما يسميه هذا قياسا ورأيا وعقليات وقواطع، وكل ذلك من شعب النفاق، بل يجب على كل أحد تصديق الرسول ﷺ في جميع ما أخبر به، وطاعته في جميع ما أمر به، وليس لأحد أن يعارضه بضرب الأمثال، ولا بآراء الرجال وكل ما عارضه فهو خطأ وضلال»[١].

ثانيا: رأيه في الالتزام المذهبي

وأما موقف شيخ الإسلام من التمذهب، فقد أشار إليه وهو يحكي الخلاف في المسألة ويبين رأي الجماهير من العلماء فيها، فيقول: «ذهب بعض أصحابنا وبعض الشافعية إلى: أن العامي إذا انتحل مذهبا لا يجوز له الانتقال عنه في سائر الأشياء، والذي عليه الجمهور منا، ومن سائر العلماء: أن العامة أي الأقاويل أخذوا فلا حرج في ذلك»[٢].

ومن هنا يتضح لنا أن الشيخ يتبنى في هذه المسألة رأي أكثر العلماء -كما سبق- من عدم وجوب الالتزام المذهبي على أحد من العوام، وهو موقف يبنيه الشيخ-كما هو واضح وكما سيأتي بتفصيل أكثر إن شاء الله- على رأيه السابق شرحه حول التقليد، الذي يتسم بالجواز بضوابط: أهمها الاعتدال وعدم الشطط، الشطط الذي يمثله التشدد والجمود المذهبي، الذي يبلغ إلى درجة اعتبار المتبوع في درجة المشرع، ومن هنا عرف عنه -أصوليا- موقفه المتشدد من التمذهب والالتزام المذهبي، الذي يصل لدرجة اعتباره ذلك في بعض الأحيان من اتخاذ المذاهب أندادا لله، كما نقل عنه ابن النجار وغيره من الأصوليين.

---

(١) المجموع ١١/٤٣٠-٤٣٢

(٢) المسودة ص٤٧٠

وهذا الذي حكاه ابن النجار عن ابن تيمية قد تولى الشيخ رحمه الله بيانه والاستدلال له في مواضع كثيرة، منها قوله في إثبات كون الالتزام المذهبي المطلق في بعض صوره المبالغ فيها نوع من الشرك الذي ينبغي الحذر منه: «فمن جعل غير الرسول ﷺ تجب طاعته في كل ما يأمر به وينهى عنه، وإن خالف أمر الله ورسوله ﷺ؛ فقد جعله ندا، وربما صنع به كما تصنع النصارى بالمسيح، ويدعوه ويستغيث به، ويوالي أولياءه ويعادي أعداءه، مع إيجابه طاعته في كل ما يأمر به وينهى عنه، ويحلله ويحرمه، ويقيمه مقام الله ورسوله ﷺ؛ فهذا من الشرك الذي يدخل أصحابه في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ (البقرة ١٦٥)، فالتوحيد والإشراك يكون في أقوال القلب، ويكون في أعمال القلب؛ ولهذا قال الجنيد[1]: "التوحيد قول القلب، والتوكل عمل القلب"، أراد بذلك التوحيد الذي هو التصديق؛ فإنه لما قرنه بالتوكل جعله أصله، وإذا أفرد لفظ التوحيد؛ فهو يتضمن قول القلب وعمله، والتوكل من تمام التوحيد، وهذا كلفظ "الإيمان"؛ فإنه إذا أفرد دخلت فيه الأعمال الباطنة والظاهرة، وقيل الإيمان قول وعمل، أي قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح، ومنه قول النبي ﷺ في الحديث المتفق عليه: (الإيمان بضع وستون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان)[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ﴿١٥﴾﴾ (الحجرات ١٥)، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ

---

(١) الجنيد بن محمد بن الجنيد، أبو القاسم البغدادي الخزاز الصوفي الشهير، من العلماء، مولد ومنشأه ووفاته ببغداد أصله من نهاوند، وكان يعمل الخز، وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، توفي سنة ٢٩٧هـ. انظر: السير (٦٦/١٤) – طبقات السبكي (٢٦٠/٢) – الأعلام للزركلي (١٤١/٢)

(٢) سبق تخريجه في ص[٤٥٦]

وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال ٢- ٤)، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾ (النور ٦٢)»[١].

كما بين أيضا أن الانتقال بين المذاهب الذي ينافي التمذهب إذا كان لغرض صحيح كقوة الدليل، وظهور رجحان القول الآخر بأي مرجح يعتبر أمرا محمودا لا يعاب على فاعله، مفرقا بين ذلك وبين من يلتزم قول المذهب لمجرد كونه مذهبا مع رجحان غيره عليه، وفي هذا يقول: «وانتقال الإنسان من قول إلى قول؛ لأجل ما تبين له من الحق، هو محمود فيه، بخلاف إصراره على قول لا حجة معه عليه، وترك القول الذي وضحت حجته، أو الانتقال عن قول إلى قول لمجرد عادة واتباع هوى فهذا مذموم، وإذا كان الإمام المقلد قد سمع الحديث وتركه - لا سيما إذا كان قد رواه أيضا - فمثل هذا وحده لا يكون عذرا في ترك النص فقد بينا فيما كتبناه في "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" نحو عشرين عذرا للأئمة في ترك العمل ببعض الحديث وبينا أنهم يعذرون في الترك لتلك الأعذار وأما نحن فمعذورون في تركها لهذا القول. فمن ترك الحديث لاعتقاده أنه لم يصح؛ أو أن راويه مجهول ونحو ذلك؛ ويكون غيره قد علم صحته وثقة راويه: فقد زال عذر ذلك في حق هذا ومن ترك الحديث لاعتقاده أن ظاهر القرآن يخالفه؛ أو القياس؛ أو عمل لبعض الأمصار؛ وقد تبين للآخر أن ظاهر القرآن لا يخالفه؛ وأن نص الحديث الصحيح مقدم على الظواهر؛ ومقدم على القياس والعمل: لم يكن عذر ذلك الرجل عذرا في حقه؛ فإن ظهور المدارك الشرعية للأذهان وخفاءها عنها أمر لا ينضبط طرفاه لا سيما إذا كان التارك للحديث معتقدا أنه قد ترك العمل به المهاجرون والأنصار أهل المدينة النبوية وغيرها الذين يقال: إنهم لا يتركون الحديث إلا لاعتقادهم أنه منسوخ أو معارض براجح وقد بلغ من بعده أن المهاجرين

---

(١) المجموع ١٠/٢٦٧-٢٦٨

والأنصار لم يتركوه بل عمل به طائفة منهم ؛ أو من سمعه منهم ؛ ونحو ذلك مما يقدح في هذا المعارض للنص . وإذا قيل لهذا المستهدي المسترشد : أنت أعلم أم الإمام الفلاني ؟ كانت هذه معارضة فاسدة ؛ لأن الإمام الفلاني قد خالفه في هذه المسألة من هو نظيره من الأئمة ولست أعلم من هذا ولا هذا ولكن نسبة هؤلاء إلى الأئمة [كنسبة] أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وأبي ومعاذ ونحوهم إلى الأئمة وغيرهم فكما أن هؤلاء الصحابة بعضهم لبعض أكفاء في موارد النزاع ؛ وإذا تنازعوا في شيء ردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ﷺ وإن كان بعضهم قد يكون أعلم في مواضع أخر : فكذلك موارد النزاع بين الأئمة وقد ترك الناس قول عمر وابن مسعود في مسألة تيمم الجنب وأخذوا بقول من هو دونهما كأبي موسى الأشعري وغيره لما احتج بالكتاب والسنة وتركوا قول عمر في دية الأصابع وأخذوا بقول معاوية لما كان معه من السنة أن النبي ﷺ قال: "هذه وهذه سواء"[١]. وقد كان بعض الناس يناظر ابن عباس في المتعة فقال له : قال أبو بكر وعمر فقال ابن عباس : يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول قال رسول الله ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر ؟[٢]. وكذلك ابن عمر لما سألوه عنها فأمر بها فعارضوا بقول عمر فتبين لهم أن عمر لم يرد ما يقولونه فألحوا عليه فقال لهم : أمر رسول الله ﷺ أحق أن يتبع أم أمر عمر؟[٣] مع علم الناس أن أبا

---

(١)أخرجه البخاري-كتاب الديات-باب دية الأصابع-حديث (٦٥٠٠) عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: "هذه وهذه سواء يعني الخنصر والإبهام"، وأبو داود-كتاب الديات-باب ديات الأعضاء-حديث (٤٥٥٨-٤٥٥٩)، والترمذي-كتاب الديات-باب ما جاء في دية الأصابع-حديث (١٣٩٢)، والنسائي-كتاب القسامة-باب عقل الأصابع-حديث (٧٠٥٢)، وابن ماجه-كتاب الديات-باب دية الأصابع-حديث (٢٦٥٢)

(٢)أثر ابن عباس، أخرجه أحمد في المسند (١/٢٥٢، ٣٢٣)، وابن عبدالبر في الاستذكار (٤/٦١) وفي التمهيد (٨/٢٠٨)، وابن حجر في المطالب العالية (١/٣٦٠)

(٣)أثر ابن عمر أخرجه الترمذي في الحج باب ما جاء في التمتع برقم(٨٢٣) "أن رجلا من أهل الشام سأل

بكر وعمر أعلم ممن هو فوق ابن عمر وابن عباس ولو فتح هذا الباب لوجب أن يعرض عن أمر الله ورسوله ﷺ ويبقى كل إمام في أتباعه بمنزلة النبي ﷺ في أمته وهذا تبديل للدين يشبه ما عاب الله به النصارى في قوله : ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ (التوبة ٣١) والله سبحانه وتعالى أعلم والحمد لله وحده))[١].

تتبع الرخص وعلاقته القاعدة

من خلال كل ما سبق قد يبدو أن حديثنا يكاد يخرج تماما عن إطار هذه القاعدة التي بوبنا بها لهذا الحديث، فحين يبدو من نص القاعدة الدعوة إلى الالتزام المذهبي، تكاد تتفق الآراء التي استعرضناها -إلا ما شذ- على منع هذا الأمر، بما فيها رأي ابن تيمية الذي يعتبر في هذا من أكثرها تشددا كما ظهر، حيث بلغ به الحال أن اعتبر التمذهب في بعض صوره في مستوى الشرك والكفر المنافي للإيمان، ولم يجز من التقليد إلا ما هو خارج إطار المذهبية فقط، وهو الرأي الذي مثله تبنيه للرأي الذي نسبه للجمهور من حرية اختيار العامي للحكم الذي يقلده بلا تقييد.

مع كل ذلك فلا نزال في إطار هذه القاعدة، ونحن إذ نصل إلى هذه النقطة، نكون قد وصلنا إلى نقطة الارتباط بين كل ما سبق ونص قاعدتنا، فما معنى (تتبع الرخص)؟ وما علاقته بالقاعدة؟ وما موقف ابن تيمية والأصوليين منه؟ هذا ما سنجيب عليه إن شاء الله فيما يلي:

ابن عمر عن التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال عبد الله بن عمر: هي حلال، فقال الشامي: إن أباك قد نهى عنها، فقال عبد الله بن عمر: أرأيت إن كان أبي نهى عنها وضعها رسول الله ﷺ أمر أبي يتبع أم أمر رسول الله ﷺ ؟.." وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"

(١) المجموع ٢٠/٢١٣-٢١٦

معنى تتبع الرخص وعلاقته بالقاعدة

المقصود بتتبع الرخص عند الأصوليين والفقهاء هو: التنقل بين المذاهب طلبا للأسهل والأخف من الأحكام، فيعمل به، ثم لا يعمل بغيره في ذلك المذهب، يقول ابن النجار في تعريف هذا المصطلح: ((هو أنه كلما وجد رخصة في مذهب عمل بها، ولا يعمل بغيرها في ذلك المذهب))(١)، وقال الزركشي هو: أن يختار من كل مذهب ما هو الأهون عليه(٢)، وقال ابن أمير الحاج هو: ((أخذه من كل منها -أي المذاهب- ما هو الأهون فيما يقع من المسائل، ولا يمنع منه مانع شرعي))(٣).

ويذكرون في تصوير هذا الفعل حكاية هي: أن أحدهم ألف كتابا جمع فيه الرخص التي يراها العلماء في المذاهب المختلفة، فحصل من ذلك مؤلف غريب، أنكره كل من اطلع عليه، وسماه فسقا وزندقة، رغم صحة الأدلة التي يقوم عليها من حيث الجملة، إلا أن اجتماع الرخص بهذه الصورة لا يكون مذهبا لأحد من المسلمين؛ ولهذا قال القاضي إسماعيل(٤) الذي يروى القصة: ((دخلت على المعتضد(٥) فدفع إلي كتابا نظرت فيه، وقد

---

(١) شرح الكوكب المنير ٤/٥٧٧

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/٣٢٥

(٣) التقرير والتحبير ٣/٤٦٩

(٤)إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد، أبو إسحاق، هو الذي بسط فقه مالك ونشره واحتج له وصنف فيه الكتب ودعا إليه الناس ورغبهم فيه، وكان فاضلاً فقيهاً نبيلاً، توفي سنة ٢٠٢هـ بالعراق. انظر: السير (١٣/٣٣٩) – شجرة النور الزكية (صـ٦٥) – شذرات الذهب (١٧٨/٢)

(٥)أحمد بن طلحة بن جعفر، أبو العباس، المعتضد بالله بن الموفق بالله بن المتوكل الخليفة العباسي، مولده ومنشأه ووفاته ببغداد، بويع له بالخلافة بعد وفاة عمه المعتمد سنة ٢٧٩هـ فأزال الظلم وظهر بمظهر الخلفاء العاملين، وكان شجاعاً ذا عزم مهيباً عند أصحابه يتقون سطوته ويكفون عن الظلم خوفاً

جمع فيه الرخص من زلل العلماء، وما احتج به كل منهم، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح المسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها، ذهب دينه، فأمر المعتضد بإحراق الكتاب»[١].

وحتى نعرف علاقة القاعدة بهذا المصطلح علينا أن نعرف مقصود الشيخ بالقاعدة، ومعناها الذي يرمي إليه، وفي سبيل ذلك نعود إلى السياق الذي أوردها فيه، إذا يقول رحمه الله:

«يجب فيها على كل من اعتقد أن يعمل بموجب اعتقاده له وعليه ؛ ليس لأحد أن يعتقد أحد القولين [فيما] له، والقول الآخر [فيما][٢] عليه، كمن يعتقد أنه إذا كان جارا استحق شفعة الجوار، وإذا كان مشتريا لم يجب عليه شفعة الجار، أو إذا كان من الإخوة للأم - في المسألة المشركة الحمارية - يسقط ولد الأبوين، وإذا كان هو من الإخوة للأبوين استحق مشاركة ولد الأم، وإذا كان هو المدعي قضي له برد اليمين، وإذا كان هو الطالب حكم له بشاهد ويمين، وأمثال ذلك كثير، فليس لأحد أن يعتقد في مسألة نزاع مثل هذا باتفاق المسلمين ؛ فإن مضمون هذا أن يحلل لنفسه ما يحرمه على مثله، ويحرم على مثله ما يحلله لنفسه، ويوجب على غيره - الذي هو مثله - ما لا يوجبه على نفسه، ويوجب لنفسه على غيره ما لا يوجبه لمثله، ومعلوم بالاضطرار من دين الإسلام، بل ومن كل دين ؛ أن هذا لا

منه، وكان نقش خاتمه "أحمد يؤمن بالله الواحد"، توفي سنة ٢٨٩هـ. انظر: السير (٤٦٣/١٣) - الأعلام للزركلي (١٤٠/١)

(١) هذه القصة أوردها الزركشي نقلا عن البيهقي، انظر: البحر المحيط ٣٢٦/٦، شرح الكوكب المنير ٥٧٨/٤

(٢) وردت الكلمتان اللتان بين المعكوفتين في المطبوعة هكذا: [فيها] والسياق ومعنى الكلام يدل على أن الصواب ما أثبته، والله أعلم.

يجوز، ومن اعتقد جواز هذا فهو كافر؛ بل من اعتقد صحة بيع المعاطاة ونحوه من الإجارات، التي يعدها أهل العرف بيعا وإجارة؛ اعتقد أن هذا العقد صحيح منه ومن غيره، ومن اعتقده باطلا؛ اعتقده منه ومن غيره، فالمؤجر الناظر إن اعتقد أحد القولين التزمه له وعليه، فإن اعتقد بطلان هذا العقد؛ لم يجز له أن يسلم المؤجر، ولا يطالب بالأجرة المسماة، ولا [يمنع] المستأجرين من الخروج، وكان بمنزلة من سلم العين إلى الغاصب، فما تلف تحت يد المستولي كان عليه ضمانه، كما لو سلم ماله بعقد فاسد يعتقد هو فساده، وإن اعتقد صحة هذا العقد كان له تسليم العين، والمطالبة بالأجرة المسماة، ولم يكن له أن يقبل زيادة على المستأجر، ولا يخرجه قبل انقضاء الأجرة من غير سبب شرعي يوجب الفسخ، ومتى أصر الناظر على أن يجعله فاسدا بالنسبة إلى المستأجر، صحيحا بالنسبة إليه، غير لازم بالنسبة إلى المستأجر؛ فإنه ظالم جائر، وذلك قادح في ولايته وعدالته، وعليه أن يؤجر ما يؤجره إجارة صحيحة، وليس له باتفاق المسلمين أن يؤجر إجارة يعلم أنها غير صحيحة والله أعلم»(١).

ومن خلال هذا الشرح، وبدراسة الصور والفروع التي يوردها الأصوليون في المسألة، ومن خلال تعريفهم السابق لهذا المصطلح، يمكننا أن نستنتج انقسام تتبع الرخص إلى قسمين:

الأول: تتبع الرخص العام

ويعني التنقل بين الآراء المختلفة طلبا للأخف، والتقاط رخص المذاهب، واختيار أسهل الأحكام بينها، وأكثرها تحقيقا لمصلحة المقلد، بدون مراعاة لأي اعتبار سوى السهولة في الأمر، ومن أمثلته التي يوردها الأصوليون والفقهاء: قول الإمام الأوزاعي معددا ما سماه: "نوادر العلماء" التي ينبغي أن تترك، و لا يستغل الترخص بها، وذلك فيما أخرجه البيهقي في سننه عنه أنه قال: «يترك من قول أهل مكة المتعة والصرف، ومن قول أهل المدينة السماع وإتيان النساء في أدبارهن، ومن قول أهل الشام الجبر والطاعة، ومن قول أهل الكوفة

---

(١) المجموع ٣٠/١٧٧-١٧٨

النبيذ والسحور))[١].

ومن هذا النوع ما يسميه الفقهاء (بالتلفيق) هو: أن يجمع بين قولين أو أكثر يتولد منهما حقيقة لا يقول بها كل منهما، ومثاله: كمن توضأ ومسح بعض رأسه تقليدا للشافعي، ثم صلى ملامسا لكلب، تقليدا لمالك في طهارة الكلب، فتولد من هذا العمل حقيقة واحدة لا يراها لا الشافعي ولا مالك، وهي هذه الصلاة بهذه الصورة، فأحدهما لا يجيز الصلاة بهذا الوضوء، والآخر لا يجيز الصلاة مع ملامسة الكلب لنجاسته، ومن أمثلته كذلك: من تزوج بلا صداق تقليدا لأبي حنيفة والشافعي في جواز ذلك، ولا شهود كقول مالك بعدم الاشتراط، ولا ولي على مذهب أبي حنيفة، فهذا النكاح باطل بالإجماع حيث اجتمعت منه صورة لا يقول بها أحد من المذاهب، وإن كان في كل رخصة منها مذهب[٢].

وهذا المعنى العام الذي يعنيه الأصوليون والفقهاء عندما يطلقون القول في تتبع الرخص، ويحكمون عليه.

الثاني: تتبع الرخص الخاص

ومعناه: أن يكون الحكم واحدا والمذهب واحدا والشخص واحدا، فيعمل بالحكم نفسه في المذهب نفسه، عندما يكون الحكم في مصلحته، ويجد فيه رخصة لنفسه، أو لمن يفتيه، ويرفض العمل بالحكم نفسه في المذهب نفسه، عندما لا يكون فيه مصلحة له، أو عندما لا يجد فيه لنفسه رخصة، ويختار عندئذ العمل بالحكم المخالف في مذهب آخر، وهذا النوع هو الذي تتحدث عنه القاعدة، وهو الذي عناه الشيخ، ومثل له: بمن يعمل بمذهب من يرى الشفعة للجار عندما يكون في وضع يجعله مستحقا للشفعة، ويرفض العمل بهذا الحكم نفسه في المذهب نفسه، عندما تكون الشفعة مستحقة عليه لغيره.

ومن هذا النوع أيضا ما ذكره الشاطبي رحمه الله بقوله: ((وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات؛ فيأخذ

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي ١٠/٢١١

(٢) حاشية إعانة الطالبين ٤/٢٥٠، فواتح الرحموت ٢/٤٠٦

عند ذلك بما يوافق الغرض، حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح، أو الخارج عن المذهب ؛أخذ فيها بالقول المذهبي، أو الراجح في المذهب؛ فهذا أيضا من ذلك الطراز المتقدم؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحال الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذا عن صاحب الشرع فلا حاجة إلى الانتقال عنها وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش ودعوى غير مقبولة»[١].

وواضح العلاقة القائمة بين النوعين من عموم وخصوص، فالنوع الثاني داخل في الأول وفرع عنه، فهو تتبع للرخصة ولكنه أخص من سابقه؛ لأن هذا في مذهب واحد وحكم واحد بينما ذلك في مذاهب متعددة، وأحكام مختلفة.

وواضح أن الشيخ يعتبر النوع الذي يرمي إليه وتتحدث عنه هذه القاعدة، مما لا خلاف في حرمته البتة بين العلماء، المانعين للتمذهب والتقليد والمجيزين لهما؛ لأنه نوع من الظلم الذي لا يقره دين، ولا يقبله قانون، وحتى نعلم الموقف التفصيلي للعلماء في هذه المسألة، ونتأكد من دعوى الإجماع التي يحكيها الشيخ، يلزمنا أن نتوقف قليلا في تفصيلات الموقفين: موقف ابن تيمية والأصوليين من المسألة فيما يلي:

موقف الأصوليين من تتبع الرخص

أما موقف الأصوليين فيكشفه لنا النقل السابق، والحكاية المسندة التي ذكرناها عن بعض قدمائهم؛ فهم تكاد لا تختلف كلمتهم على عدم جواز تتبع الرخص بالصورة التي وصفناها، والتي بينها شرح ابن تيمية وتمثيله، كما يتفقون على بطلان العمل الذي يبتنى على هذا النوع من التصرف؛ ولهذا ينقلون عن ابن عبد البر قوله: «لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا»[٢].

---

(١) الموافقات ٤/١٤٥

(٢)شرح الكوكب المنير ٤/٥٧٨

ويرى معظمهم أن متتبع الرخص يعتبر فاسقا بعمله هذا، ويذكرون عن الإمام أحمد في هذا روايتين، وإن كان بعض أصحابه يحمل رواية التفسيق على غير المجتهد، والمقلد فيما لا يسوغ له، وأما غيرهما فلم يفسقوه[(١)]، قال الشوكاني: ((لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأهون عليه والأخف له، فقال أبو إسحاق المروزي: "يفسق"، وقال ابن أبى هريرة[(٢)]: "لا يفسق"، قال الإمام أحمد بن حنبل: "لو أن رجلا عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة؛ كان فاسقا"، وخص القاضي -أبو يعلى- من الحنابلة التفسيق بالمجتهد، إذا لم يؤد اجتهاده إلى الرخصة واتبعها، والعامي العامل بها من غير تقليد؛ لإخلاله بفرضه، وهو التقليد، فأما العامي إذا قلد في ذلك فلا يفسق؛ لأنه قلد من سوغ اجتهاده، وقال ابن عبد السلام: ينظر إلى الفعل الذي فعله، فان كان مما اشتهر تحريمه في الشرع؛ أثم، وإلا لم يأثم، وفي السنن للبيهقي عن الاوزاعي: "من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام"))[(٣)]، وقال في "إعانة الطالبين" للشافعية عن متتبع الرخص: ((قال ابن حجر: ومن ثم كان الأوجه أن يفسق به، وقال الرملي: الأوجه أنه لا يفسق وإن أثم به))[(٤)].

الموجوزون لتتبع الرخص وحقيقة مواقفهم

ومن هنا يظهر لنا التوجه الإجماعي العام الذي يسود الجو الأصولي حول منع تتبع الرخص، ولكن في التفصيل نجد مواقف لبعض الأصوليين يبدو عليها الخروج على هذا الإجماع، بتبنيهم مواقف يظهر عليها التساهل في هذا الأمر، ولكن النظر والتأمل في حقيقة

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٥٧٨-٥٨٨، البحر المحيط ٦/٣٢٥

(٢)هو القاضي أبو علي الحسن بن الحسين البغدادي المعروف بابن أبي هريرة فإن أباه كان يحب السنانير فيجمعها ويطعمها، كان أبو علي أحد أئمة الشافعية تفقه على ابن سريج وغيره، توفي سنة ٣٤٥هـ انظر: السير١٥/٤٣٠ طبقات السبكي٣/٢٥٦ الشذرات ٢/٣٧٠

(٣)إرشاد الفحول ٤/٤٥٣-٤٥٤

(٤)حاشية إعانة الطالبين للسيد البكري ٤/٢٤٩

هذه المواقف تقضي بأمر آخر وراء هذه المواقف يجعلها تبقى في حظيرة هذا الإجماع بمعناه العام والشامل، وأصحاب هذه الآراء المخالفة يمكننا إجمالهم في فريقين من العلماء، والمذاهب الفقهية والأصولية:

الفريق الأول: المجوزون لتتبع الرخص مطلقا

يرى بعض من العلماء جواز تتبع الرخص، وحرية المقلد في اختيار ما يراه أخف عليه في المذاهب المختلفة، بناء على أن الشريعة مبناها على التخفيف؛ ومن مقاصدها التيسير والسماحة؛ ولأجل ذلك سميت بـ(الحنيفية السمحة)، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة ١٨٥)، وكان ﷺ (ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما)[١].

وأشهر من تبنى هذا الموقف بعض مجتهدي الحنفية، كالكمال بن الهمام حيث يقول عن تتبع الرخص: «وأنا لا أدري ما يمنع هذا من النقل أو العقل، وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه، من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد، ما علمت من الشرع ذمه عليه، وكان ﷺ يحب ما خفف عن أمته»[٢].

---

(١)متفق عليه أخرجه البخاري (٦٤٠٤) كتاب الحدود – باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله تعالى – عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت ما خير النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يأثم فإذا كان الإثم كان أبعدهما منه والله ما انتقم لنفسه في شيء يؤتى إليه قط حتى تنتهك حرمات الله فينتقم لله، ومسلم (٢٣٢٧) كتاب الفضائل – باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله وانتقامه لله عند انتهاك حرماته – عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثما فإن كان إثما كان أبعد الناس منه وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله عز وجل

(٢)شرح فتح القدير ٢٥٨/٧

ولكننا عندما نرجع إلى تفصيلات هذا الرأي، والأساس الذي بني عليه عندهم؛ نجدهم يعتبرون فيه ما يبقيه في نطاق المنع العام عند التحقيق؛ فهم أولا يبنونه على أساس منع التمذهب الذي هو موقف أصولي عام كما قلنا، ويعتبرون أن منع تتبع الرخص فيه شيء من هذا المعنى الذي لا يوافقون عليه، كما لا يوافق عليه أكثر الأصوليين كما عرفنا، أعني الالتزام المذهبي؛ ولهذا فهم يبيحون التنقل بين المذاهب، وإن كان فيه شبه من بعض الأوجه بتتبع الرخص؛ ولكنهم يشترطون ليبقى هذا الموقف في إطاره الصحيح، أن لا يكون هذا التنقل على سبيل التشهي والهوى المحض، الخالي من كل مرجح صحيح، بل لا بد أن يكون انتقال المقلد من مذهب إلى آخر -ولو على سبيل الترخص- مبنيا على أساس ترجيحي معتبر؛ وإلا كان مجرد هوى؛ وهو باطل بالإجماع، وهذا ما يقرره صاحب "فواتح الرحموت" موجها لرأي ابن الهمام المشار إليه، فيقول بعد نقل قوله السابق: ((لكن لابد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا إلى اللهو، وكشافعي شرب المثلث للتلهي به، ولعل هذا حرام بالإجماع؛ لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة فافهم))[(١)].

وبهذا يظهر لنا أن موقف هؤلاء الفريق ينسجم مع الإجماع العام في الحقيقة؛ ولهذا نجد حتى من يخالفهم في الأساس الذي يبنون عليه، والمسمى الذي يطلقونه، من إباحة تتبع الرخص يوافقهم في الأثر والنتيجة، ويعتبر أن على المقلد أن يستعمل الترجيح ولو بأدنى درجاته في اختيار المذهب الذي يعمل به، والحكم الذي يطبقه، وأن لا يتبع في ذلك مجرد الهوى، وإلا كان متتبعا للرخص، وهو ممنوع، فهذا الشاطبي وهو يرى منع تتبع الرخص، يرى أن للمقلد أن يختار من المذاهب ما يرى رجحانه وفق نظره، وقدر استطاعته، ويشرح وجه ذلك وسببه، فيقول: ((وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين فكذلك أيضا، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتي؛ فتعارض الفتويين عليه، كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا، ولا اتباع أحدهما

---

(١) فواتح الرحموت ٢/٤٠٦

من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا، ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، وقول من قال: إذا تعارضا عليه تخير، غير صحيح من وجهين: أحدهما: أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفا، والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل، وهو غير جائز؛ فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يعرب عنها دليل كل حكم وحكمته، وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلا تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقادا وقولا وعملا، فلا يكون متبعا لهواه، كالبهيمة المسيبة، حتى يرتاض بلجام الشرع، ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم، لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال»[(١)].

ومن هنا ندرك أن القول بإباحة تتبع الرخص المذهبية، عند القائلين به، ليس من هذا الباب، وإنما هو من باب الترخص العام الذي جاءت به الشريعة، وهو أمر متفق عليه كما هو معروف؛ ولهذا استدل به القائلون به من هذا الفريق؛ ولهذا نجد الشاطبي مرة أخرى يبني على الأساس نفسه، مؤكدا الإجماع على منع تتبع الرخص، مع تأكيده على أن على المقلد أن يختار وفق مرجح من قبل نفسه بين المفتيين ليقلد أحدهما، وهذا ما يراه أصحاب هذا القول كما ذكرنا، يقول الشاطبي رحمه الله: «وعلى هذا الأصل ينبني قواعد منها: أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، كما إذا اختلف المجتهدون على قولين، فوردت كذلك على المقلد، فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيرا فيهما، كما يخير في خصال الكفارة؛ فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين

(١) الموافقات ٤/ ١٣٠-١٣١

المتأخرين، وقواه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام: (أصحابي كالنجوم)[1] وقد مر الجواب عنه، وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفوا، فاستفتى صحابيا أو غيره فقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه، وأما إذا تعارض عنده قولا مفتيين؛ فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر الحديث؛ لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده، يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادين؛ فاتباع أحدهما بالهوى؛ اتباع للهوى، وقد مر ما فيه؛ فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها، وأيضا فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف؛ كذلك المقلد، ولو جاز تحكيم التشهي والأغراض في مثل هذا؛ لجاز للحاكم، وهو باطل بالإجماع، وأيضا فإن في مسائل الخلاف ضابطا قرآنيا ينفى اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي

---

(١)"حديث أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" اتفق العلماء على ضعفه وعدم صلاحيته للاعتبار، قال الحافظ ابن حجر: "أخرجه عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر وحمزة ضعيف جدا، ورواه الدارقطني في غرائب مالك من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، وجميل لا يعرف، ولا أصل له في حديث مالك ولا من فوقه، وذكره البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمى عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر، وعبد الرحيم كذاب، ومن حديث أنس أيضا، وإسناده واهي، ورواه القضاعي في مسند الشهاب له من حديث الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة، وفي إسناده جعفر بن عبد الواحد الهاشمي وهو كذاب، ورواه أبو ذر الهروي في كتاب السنة من حديث مندل عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم منقطعا، وهو في غاية الضعف قال أبو بكر البزار: هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ، وقال بن حزم: هذا خبر مكذوب موضوع باطل" (تلخيص الحبير ١٩٠/٤)، وقال الألباني: "موضوع رواه ابن عبد البر في جامع العلم ٩١/٢، وابن حزم في الإحكام ٨٢/٦ من طريق سلام بن سليم، قال: حدثنا الحارث بن غصين عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعا به، وقال ابن عبد البر هذا إسناد لا تقوم به حجة" (السلسلة الضعيفة برقم ٨٥)

شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء ٥٩)، وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان؛ فوجب ردها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة، فاختياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاد للرجوع إلى الله والرسول، وهذه الآية نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت؛ ولذلك أعقبها بقوله: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ الآية (النساء ٦٠)، وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله: (أصحابي كالنجوم)[١]، وأيضا فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب، من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل، وأيضا فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير: أن للمكلف أن يفعل إن شاء، ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح؛ فإنه متبع للدليل، فلا يكون متبعا للهوى، ولا مسقطا للتكليف»[٢].

وما دام الأمر معلقا على عدم اتباع الهوى في الاختيار بين أقوال المفتيين، وهذا ما يراه من يبيح تتبع الرخص، وهو عين ما يؤكده حتى المجمعون على منع ذلك، فلا يعدو الخلاف إذن أن يكون نظريا، وهذا ما يؤكده موقف الغزالي الذي يكاد يتطابق مع موقف الشاطبي هذا، مع أن الأول مشرقي من أهل القرن الخامس، والثاني مغربي من أهل القرن السابع، يقول الغزالي: «والأولى عندي: أنه يلزمه اتباع الأفضل؛ فمن اعتقد أن الشافعي -رحمه الله- أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي، وليس للعامي أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده فيتوسع؛ بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي؛ فإنه يتبع ظنه في الترجيح؛ فكذلك ههنا، وإن صوبنا كل مجتهد، ولكن الخطأ ممكن بالغفلة عن دليل قاطع، وبالحكم قبل تمام الاجتهاد،

---

(١) سبق تخريجه في ص[١٤٠٦]

(٢)الموافقات ٤/١٣٢-١٣٤

واستفراغ الوسع، والغلط على الأعلم أبعد لا محالة، وهذا التحقيق: وهو أنا نعتقد أن لله تعالى سرا في رد العباد إلى ظنونهم حتى لا يكونوا مهملين، متبعين للهوى، مسترسلين استرسال البهائم، من غير أن يزمهم لجام التكليف، فيردهم من جانب إلى جانب، فيتذكرون العبودية، ونفاذ حكم الله تعالى فيهم، في كل حركة وسكون، يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دمنا نقدر على ضبطهم بضابط؛ فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم كالبهائم والصبيان، أما إذا عجزنا عند تعارض مفتيين وتساويهما، أو عند تعارض دليلين فذلك ضرورة، والدليل عليه أنه: إذا كان يمكن أن يقال: كل مسألة ليس لله تعالى فيها حكم معين، أو يصوب فيها كل مجتهد؛ فلا يجب على المجتهد فيها النظر، بل يتخير فيفعل ما شاء؛ إذ ما من جانب إلا ويجوز أن يغلب على ظن مجتهد، والإجماع منعقد على أنه يلزمه أولا تحصيل الظن، ثم يتبع ما ظنه، فكذلك ظن العامي ينبغي أن يؤثر، فإن قيل: المجتهد لا يجوز له أن يتبع ظنه قبل أن يتعلم طرق الاستدلال، والعامي يحكم بالوهم ويغتر بالظواهر، وربما يقدم المفضول على الفاضل، فإن جاز أن يحكم بغير بصيرة؛ فلينظر في نفس المسألة، وليحكم بما يظنه، فلمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة، ليس دركها من شأن العوام، وهذا سؤال واقع، ولكنا نقول: من مرض له طفل، وهو ليس بطبيب؛ فسقاه دواء برأيه؛ كان متعديا، مقصرا ضامنا، ولو راجع طبيبا؛ لم يكن مقصرا؛ فإن كان في البلد طبيبان، فاختلفا في الدواء، فخالف الأفضل؛ عد مقصرا، ويعلم فضل الطبيبين بتواتر الأخبار، وبإذعان المفضول له، وبتقديمه بأمارات تفيد غلبة الظن، فكذلك في حق العلماء، يعلم الأفضل بالتسامع، وبالقرائن دون البحث عن نفس العلم، والعامي أهل له، فلا ينبغي أن يخالف الظن، بالتشهي فهذا هو الأصح عندنا، والأليق بالمعنى الكلي، في ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف، والله أعلم»[(١)].

وهذا الموقف الذي يتبناه أصحاب هذا الفريق نجد مثله، أو أصرح منه، فيما تحكيه بعض كتب فروع الشافعية عن بعض مشايخهم، أنه قال: «اعلم أن الأصح من كلام

---

(١) المستصفى ٢/٣٩١-٣٩٢

المتأخرين، كالشيخ ابن حجر وغيره أنه: يجوز الانتقال من مذهب إلى مذهب من المذاهب المدونة، ولو بمجرد التشهي، سواء انتقل دواما أو في بعض الحادثة، وإن أفتى أو حكم وعمل بخلافه، ما لم يلزم منه التلفيق»[(١)].

ورغم شذوذ هذا القول وقلة قائليه، وتصريحه بجواز التنقل بين المذاهب، ولو بدون مراعاة للشرط الأساس، الذي ركز عليه جماهير الناحين هذا المنحى، إلا أن اشتراطه أن لا يكون ذلك من باب التلفيق، يخرج القول من دائرة ما نحن فيه من إباحة تتبع الرخص، إذ إن التلفيق كما رأينا هو صورة من صوره، بل هو اسم آخر من أسمائه، بحسب بعض الاصطلاحات الفقهية والأصولية، وبذلك يكون هذا الرأي مفرطا فقط في منع التمذهب، وغير قائل في نفس الوقت بجواز تتبع الرخص، فهو باق بالتالي -رغم توسعه البالغ هذا- في نطاق دائرة المنع الإجماعية التي يدعيها أكثر العلماء، كما عرفنا، ويؤكد هذا أن ابن حجر الذي حكوا عنه هذا القول هو نفسه الذي نقلوا عنه تفسيق متتبع الرخص، كما ذكرنا أعلاه.

الفريق الثاني: المجوزون لتتبع الرخص بقيود

وهناك من الأصوليين والفقهاء من يجعل تتبع الرخص مباحا للمقلد، ولكنه يقيد هذه الإباحة بقيود معينة، يشترط وجوب مراعاتها، ومن هؤلاء القرافي الذي يقول معلقا على اشتراط عدم تتبع الرخص في التنقل المذهبي، كما نقله عن الزناتي من قدماء علماء المالكية، وقد سبق ذلك النقل معنا، يقول القرافي معلقا عليه: «تنبيه: قال غيره -أي غير الزناتي-: يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض فيه حكم الحاكم، وهو أربعة: ما خالف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي؛ فإن أراد رحمه الله بالرخص هذه الأربعة فهو حسن متعين؛ فإن ما لا نقره مع تأكده بحكم الحاكم، فأولى أن لا نقره قبل ذلك؛ وإن أراد بالرخص: ما فيه سهولة على المكلف كيف كان، يلزمه أن يكون من قلد مالكا في المياه والأرواث، وترك ألفاظ العقود مخالفا لتقوى الله تعالى، وليس كذلك، قاعدة:

---

(١) حاشية إعانة الطالبين ٤/ ٢٥٠

انعقد الإجماع على أن من أسلم، فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير حجر، وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضي الله عنهما أو قلدهما؛ فله أن يستفتي أبا هريرة، ومعاذ بن جبل، وغيرهما، ويعمل بقولهما من غير نكير، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل»[(١)].

والقرافي هنا -كما نرى- يحتج بالإجماع على بقاء باب التقليد مفتوحا، ويعتبر أن المنع من الترخص رغم صحته من حيث الإجمال، إلا أن إطلاق القول به من شأنه أن يعود على هذا الأصل بالبطلان؛ ولهذا ينبغي -فيما يرى- أن يبقى مقصورا بما كان في حدود ما لا يجوز نقضه من أحكام الاجتهاد، التي سبق تقريرها في قاعدة (لا ينقض الاجتهاد بمثله)؛ ووجهة نظر القرافي هذه يوضحها صاحب "مطالب أولي النهى" في نقله هذا الرأي عنه فيقول: «قال القرافي المالكي: ولا نريد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف، بل ما ضعف مدركه بحيث ينقض فيه الحكم، وهو ما خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلي أو خالف القواعد»[(٢)].

ونحن نلاحظ أن القرافي لا يشترط إلا مجرد المحافظة على مقصد الترخص، الذي جاء به الشرع الحنيف؛ ولأجل ذلك يفسر تتبع الرخص الممنوع بهذا التفسير، واعتبار الحكم الاجتهادي المخالف لهذه الأمور التي ذكرها قابل للنقض، يقر به الجميع كما عرفنا في القاعدة المشار إليها، كما أن اعتبار السهولة واليسر في الشرع الإسلامي أمر مسلم به كذلك كما مر؛ ولهذا لا يعتبر اعتراض القرافي هذا خارجا -في الواقع- عن نطاق المنع العام الذي يتبناه الجميع للتنقل بين المذاهب طلبا للرخص، بغير موجب شرعي صحيح؛ ولهذا نجد الشاطبي يرد على رأي القرافي هذا، بمثل ما رد به على قول المانعين مطلقا، فيقول: «واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله، فقال: إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي؛ فمسلَّم، وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف؛ فممنوع، إن لم يكن على خلاف

---

(١) الذخيرة ١/١٤٠-١٤١

(٢) مطالب أولي النهى ٦/٦١٧

ذلك، بل قوله عليه الصلاة والسلام: (بعثت بالحنيفية السمحة)(١) يقتضي جواز ذلك؛ لأنه نوع من اللطف بالعبد، والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح، وأنت تعلم بما تقدم ما في هذا الكلام؛ لأن الحنيفية السمحة، إنما أتى فيها السماح مقيدا بما هو جار على أصولها، وليس تتبع الرخص، ولا اختيار الأقوال بالتشهي، بثابت من أصولها، فما قاله عين الدعوى، ثم نقول: تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى؛ فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضا لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء ٥٩)، وموضع الخلاف موضع تنازع؛ فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، وهي تبين الراجح من القولين،

(١)أخرجه أحمد في المسند ٥/٢٦٦ عن أبي أمامة قال "خرجنا مع رسول الله ﷺ في سرية من سراياه قال فمر رجل بغار فيه شيء من ماء قال فحدث نفسه بأن يقيم في ذلك الغار فيقوته ما كان فيه من ماء ويصيب ما حوله من البقل ويتخلى من الدنيا ثم قال لو انى أتيت نبي الله ﷺ فذكرت ذلك له فان أذن لي فعلت وإلا لم أفعل فاتاه فقال يا نبي الله انى مررت بغار فيه ما يقوتني من الماء والبقل فحدثتني نفسي بأن أقيم فيه وأتخلى من الدنيا قال فقال النبي ﷺ انى لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية ولكني بعثت بالحنيفية السمحة والذي نفس محمد بيده لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة" وقال العجلوني في كشف الخفاء ١/٥٢: "أحب الدين إلى الله تعالى الحنيفية السمحة قال في الاصل هكذا ترجم البخاري في صحيحه وساقه في الادب المفرد عن ابن عباس بلفظ قيل لرسول الله ﷺ أي الاديان أحب إلى الله قال الحنيفية السمحة قال النجم والذي رواه أحمد والطبراني عن ابن عباس بلفظ أحب الاديان إلى الله الحنيفية السمحة ورواه الديلمي عن عائشة في حديث الحبشة ولعبهم ونظر عائشة اليهم قالت فقال رسول الله ﷺ ليعلم اليهود أن في ديننا فسحة واني بعثت بالحنيفية السمحة ورواه أحمد في مسنده بسند حسن عن عائشة أيضا لكن بلفظ أني أرسلت بالحنيفية السمحة وهو في معنى قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج "

فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض))[١].

حقيقة المواقف الأصولية في المسألة وعلاقتها بما دلت عليه القاعدة

يتلخص لنا من كل ما سبق أن المواقف الأصولية في حقيقتها لا تسمح بأن يقصد المقلد التنقل بين المذاهب بحثا عن الرخص، لمجرد طلب الأسهل، إشباعا لهوى، واتباعا لشهوة، رغم ما قد يظهر عليها من تحفظات في هذا الصدد، وهي تحفظات قد شرحنا وجهها، وعرفنا حقيقتها، وأنها إما ترجع إلى الحرص على الحفاظ على بقاء أصل حرية التقليد والاستفتاء، وجواز التنقل بين المذاهب بدون التزام مذهبي كما يراه الجماهير، الأمر الذي قد يعتبر المنع من تتبع الرخص مناقضا له، أو ترجع إلى معنى الترخص الشرعي الذي جاءت به الشريعة، وهو أمر مسلم، أو ترجع إلى التنقل الرشيد، المبني على مرجح شرعي معتبر، وهو أمر يقر به الجميع كما ذكرنا.

كل ذلك يؤكد لنا بقاء المعنى الإجماعي حول القضية الذي يحكيه أكثر الأصوليين، وينسبونه إلى قدمائهم، كما نقلنا عن بعضهم، وكما سنذكر -إن شاء الله- عند الاستدلال.

وهذا كله في شأن التتبع العام للرخص، الذي يعنيه كل من تحدث حول هذا الأمر إثباتا ونفيا، منعا وإباحة، ولكن بالنسبة للنوع الخاص منه، الذي هو موضوع هذه القاعدة، فلم يخالف فيه أحد من أهل العلم أبدا -في حدود بحثي- بل إن الجميع يوافقون على تحريم هذا النوع من استغلال الخلاف الفقهي، واجتهادات العلماء، ويعتبرون ذلك ظلما باتفاق العقول والشرائع، فلا يعقل أن يرضى الإنسان لغيره ما لا يرضاه لنفسه، وأن يعتبر الحكم حقا عندما يتعلق الأمر به، وباطلا عندما يتعلق بغيره، مع أن الحكم واحد من كل وجه، فذلك تفريق بين المتماثلات، لا تأتي به الشرائع، ولا تقره العقول، وظلم تأباه الفطر السليمة، وتمجه الطباع السوية، وهذا ما أشار إليه ابن تيمية عندما ذكر هذه القاعدة: ((إذا التزم مذهبا كان عليه أن يلتزمه له وعليه، وأما أن يكون عند الذي له يعتقد صحة الإجارة،

---

(١) الموافقات ٤/١٤٤-١٤٥

وعند الذي عليه يعتقد فسادها، فهذا غير مقبول، ولا سائغ بإجماع المسلمين، ومن أصر على مثل ذلك فهو ظالم باتفاق المسلمين، بل هو فاسق مردود الشهادة والولاية»[(١)].

وممن تناول هذا الأمر، مبينا هذا الإجماع ووجهه، أبو الوليد الباجي من قدماء فقهاء المالكية، حيث يشرح المسألة مشيرا إلى الآثار السيئة المترتبة على مثل هذا السلوك بما لا يقره أحد، يقول الشاطبي نقلا عنه: «ذكر الباجي في كتاب "التبيين لسنن المهتدين" حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة، قال: وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها، ولا يميل إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك، فيقضي في قضية بقول مالك، وإذا تكررت تلك القضية؛ كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم، مخالفا للقول الأول لا لرأي تجدد له، وإنما ذلك بحسب اختياره، قال: ولقد حدثني من أوثقه، أنه اكترى جزءا من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلا آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكترى الأول أن يأخذ بالشفعة، وغاب عن البلد فأُفتيَ المكترى الثاني بإحدى الروايتين عن مالك، أن لا شفعة في الإجارات، قال لي: فوردت من سفري، فسألت أولئك الفقهاء -وهم أهل حفظ في المسائل، وصلاح في الدين- عن مسألتي، فقالوا: ما علمنا أنها لك، إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها، فأفتاني جميعهم بالشفعة فقضى لي بها، قال: وأخبرني رجل عن كبير من فقهاء هذا الصنف، مشهور بالحفظ والتقدم، أنه كان يقول معلنا غير مستتر: إن الذي لصديقي علي إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالرواية التي توافقه، قال الباجي: ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به، ولا أخبر به عن نفسه، قال: وكثيرا ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها، لعل فيها رواية، أم لعل فيها رخصة، وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا؛ لما طولبوا به، ولا طلبوه مني، ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه: لا يجوز، ولا يسوغ، ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد

---

(١) المجموع ٣٠/١٦٦

أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به، وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ الآية (المائدة ٤٩)، فكيف يجوز لهذا المفتى أن يفتى بما يشتهي، أو يفتى زيدا بما لا يفتى به عمرا؛ لصداقة تكون بينهما، أو غير ذلك من الأغراض، وإنما يجب للمفتى أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق؛ فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد، إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته، هذا ما ذكره، وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض، من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحدا، والمقلد في اختلاف الأقوال عليه، مثل هذا المفتي الذي ذكر؛ فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى، وأما المجتهد فهو أحرى بهذا الأمر))[1].

وبهذا نعلم أن تتبع الرخص بمعنييه العام والخاص لا يعد أمرا مقبولا لدى العلماء جميعا، أصوليين وفقهاء، وبقدر ما في شقه العام من كلام–قد لا يكون ذا أثر سلبي في دقة هذا القول– يعتبر شقه الخاص من المسلمات التي جعلت العلماء وهم يناقشون هذه القضية لا يتعرضون له غالبا؛ وهذا ما جعل الشيخ وهو يتبنى القول بهذه القاعدة، التي تختص بهذا الجانب، يركز على هذا البرهان القاطع، والله أعلم.

وأجد من المناسب في ختام بيان الموقف الأصولي والفقهي حول هذه القضية، أن أشير إلى الشروط التي يذكرونها، ويجمعون من خلالها كل العناصر الضرورية، التي تناثر الحديث حولها فيما سبق، بما فيها الجانب الذي يختص بمدلول قاعدتنا هذه، وهذه الشروط أنقلها من كتاب "إعانة الطالبين"[2]، أحد كتب الفروع المذهبية لدى الشافعية، وهي ستة:

---

(١) الموافقات ٤/١٤٠

(٢) انظر: ٤/٢٤٩

الأول: أن يكون مذهب المقلد بفتح اللام مدونا

الثاني: حفظ المقلِّد -بكسر اللام- شروط المقلَّد -بفتح اللام- في تلك المسألة.

الثالث: أن لا يكون التقليد مما ينقض فيه قضاء القاضي.

الرابع: أن لا يتتبع الرخص، بأن يأخذ من كل مذهب بالأسهل، وإلا فتنحل ربقة التكليف من عنقه.

الخامس: أن لا يعمل بقول في مسألة، ثم يعمل بضده في عينها، كأن أخذ نحو دار بشفعة الجوار، تقليدا لأبي حنيفة، ثم باعها، ثم اشتراها، فاستحق واحد مثله بشفعة الجوار، فأراد أن يقلد الإمام الشافعي ليدفعها، فإنه لا يجوز.

السادس: أن لا يلفق بين قولين، تتولد منهما حقيقة واحدة مركبة، لا يقول كل من الإمامين بها.

مدلول القاعدة عند ابن تيمية بين التمذهب وتتبع الرخص

وأما موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من تتبع الرخص، فهو ما يمثل نظرته الكلية لموضوع التمذهب والتقليد بكل جوانبه، ويتركز في مدلول هذه القاعدة في النهاية، وذلك يعني أن رأي الشيخ في الموضوع -وقد سبقت معظم عناصره- يتمثل فيما يراه من جواز التقليد لمن احتاج، ورفض الالتزام المذهبي الجامد، لما فيه من اتباع مطلق لغير النبي ﷺ، ويجيز بناء على ذلك التنقل بين المذاهب، بشرط أن لا يكون مبعث ذلك هوى أو تلاعب بأحكام الدين، ويعتبر الانتقال إلى ما يراه المقلد راجحا أمرا لا يخلو من استحباب أو إباحة، وهذه كلها عناصر مشتركة بين الشيخ وغيره، وهي كلها كذلك تمثل الجو الأصولي العام في المسألة.

وأما خصوص موضوع هذه القاعدة، الذي ينحصر في جزء ضيق من جوانب التتبع المذموم للرخص، فقد عرفنا وجهة نظر الشيخ التعريفية له، وشرحه المستفيض من خلال مجموعة من الأمثلة، كما عرفنا الأساس الإجماعي الذي يبني عليه الشيخ رأيه في هذه المسألة، ولكن يبقى الشرح التفصيلي للموضوع -أعني موضوع القاعدة- في جانبه

الأصولي، وربطه ببقية عناصر المسألة -مسألة التقليد والتمذهب-أصوليا، وهذا ما يتولى الشيخ بيانه، وهو يتناول وجهة نظر ابن حمدان الحنبلي، الذي ذكرنا ميله -بقدر من التحفظ- نحو التمذهب، وقد سئل الشيخ عن رأي ابن حمدان الذي يفهم منه-كما ذكرت- تبنيه للالتزام المذهبي، فجاء في جوابه بشرح مفصل لجوانب القضية بما فيها موضوع قاعدتنا، بشقيه العام والخاص.

قال رحمه الله لما سئل أن يشرح ما ذكره نجم الدين بن حمدان: من أن من التزم مذهبا أنكر عليه مخالفته بغير دليل ولا تقليد أو عذر آخر:

«هذا يراد به شيئان: أحدهما: أن من التزم مذهبا معينا، ثم فعل خلافه من غير تقليد لعالم آخر أفتاه، ولا استدلال بدليل يقتضي خلاف ذلك، ومن غير عذر شرعي يبيح له ما فعله؛ فانه يكون متبعا لهواه، وعاملا بغير اجتهاد ولا تقليد، فاعلا للمحرم بغير عذر شرعي، فهذا منكر، وهذا المعنى هو الذي أورده الشيخ نجم الدين، وقد نص الإمام أحمد وغيره على: أنه ليس لأحد أن يعتقد الشيء واجبا أو حراما، ثم يعتقده غير واجب ولا حرام بمجرد هواه، مثل: أن يكون طالبا لشفعة الجوار فيعتقدها أنها حق له، ثم إذا طلبت منه شفعة الجوار اعتقدها أنها ليست ثابتة، أو مثل: من يعتقد إذا كان أخا مع جد؛ أن الأخوة تقاسم الجد، فإذا صار جدا مع أخ؛ اعتقد أن الجد لا يقاسم الأخوة، أو إذا كان له عدو يفعل بعض الأمور المختلف فيها، كشرب النبيذ المختلف فيه، ولعب الشطرنج، وحضور السماع، أن هذا ينبغي أن يهجر، وينكر عليه؛ فإذا فعل ذلك صديقه؛ اعتقد ذلك من مسائل الاجتهاد التي لا تنكر، فمثل هذا ممكن في اعتقاده حل الشيء، وحرمته، ووجوبه، وسقوطه، بحسب هواه، هو مذموم بخروجه خارج عن العدالة، وقد نص أحمد وغيره على أن هذا لا يجوز، وأما إذا تبين له ما يوجب رجحان قول على قول، إما بالأدلة المفصلة، إن كان يعرفها ويفهمها، وإما بأن يرى أحد رجلين أعلم بتلك المسألة من الآخر، وهو أتقى لله فيما يقوله؛ فيرجع عن قول إلى قول لمثل هذا؛ فهذا يجوز؛ بل يجب، وقد نص الإمام أحمد على ذلك، وما ذكره بن حمدان المراد به القسم الأول، ولهذا قال من التزم مذهبا أنكر عليه مخالفته بغير دليل، أو تقليد، أو عذر شرعي، فدل على أنه إذا خالفه لدليل؛ فتبين له بالقول الراجح، أو

تقليد يسوغ له، أن يقلد في خلافه، أو عذر شرعي أباح المحظور الذي يباح بمثل ذلك العذر؛ لم ينكر عليه، وهنا مسألة ثانية: قد يظن أنه أرادها ولم يردها، لكنا نتكلم على تقدير إرادتها، وهو أن من التزم مذهبا لم يكن له أن ينتقل عنه، قاله بعض أصحاب أحمد، وكذلك غير هذا ما يذكره ابن حمدان أو غيره، يكون مما قاله بعض أصحابه، وإن لم يكن منصوصا عنه، وكذلك ما يوجد في كتب أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة، كثير منه يكون مما ذكره بعض أصحابهم، وليس منصوصا عنهم، بل قد يكون المنصوص عنهم خلاف ذلك، وأصل هذه المسألة: أن العامي هل عليه أن يلتزم مذهبا معينا، يأخذ بعزائمه ورخصه فيه، وجهان لأصحاب أحمد، وهما وجهان لأصحاب الشافعي، والجمهور من هؤلاء وهؤلاء لا يوجبون ذلك، والذين يوجبونه يقولون: إذا التزمه لم يكن له أن يخرج عنه ما دام ملتزما له، أو ما لم يتبين له أن غيره أولى بالالتزام منه، ولا ريب أن التزام المذاهب والخروج عنها، إن كان لغير أمر ديني، مثل: أن يلتزم مذهبا لحصول غرض دنيوي، من مال أو جاه، ونحو ذلك، فهذا مما لا يحمد عليه، بل يذم عليه في نفس الأمر، ولو كان ما انتقل إليه خيرا مما انتقل عنه، وهو بمنزلة من لا يسلم إلا لغرض دنيوي، أو يهاجر من مكة إلى المدينة لامرأة يتزوجها، أو دنيا يصيبها، وقد كان في زمن النبي ﷺ رجل هاجر لامرأة يقال لها أم قيس[(١)]، فكان يقال، له مهاجر أم قيس، فقال النبي ﷺ على المنبر في الحديث الصحيح: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه)[(٢)]، وأما إن كان انتقاله من مذهب إلى مذهب؛ لأمر ديني مثل: أن يتبين رجحان قول على قول؛

---

(١) عن ابن مسعود ؓ قال كان فينا رجل خطب امرأة يقال لها أم قيس فأبت أن تتزوجه حتى يهاجر، فهاجر فتزوجها فكنا نسميه مهاجر أم قيس، ويقول ابن مسعود في مهاجر أم قيس رجل منا وابن مسعود هذلي فالرجل هذلي فكأن أم قيس المخطوبة أيضاً هذلية. انظر: الإصابة (٢٦٩/٨)

(٢) سبق تخريجه في ص[٢٨٣]

فيرجع إلى القول الذي يرى أنه أقرب إلى الله ورسوله ﷺ؛ فهو مثاب على ذلك، بل واجب على كل أحد، إذا تبين له حكم الله ورسوله ﷺ ، في أمر أن لا يعدل عنه، ولا يتبع أحدا في مخالفة الله ورسوله ﷺ ، فان الله فرض طاعة رسوله ﷺ على كل أحد، في كل حال، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ (النساء ٦٥) وقال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران ٣١) وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب ٣٦)، وقد صنف الإمام أحمد كتابا في طاعة الرسول ﷺ، وهذا متفق عليه بين أئمة المسلمين، فطاعة الله ورسوله ﷺ، وتحليل ما حلله الله ورسوله ﷺ ، وتحريم ما حرمه الله ورسوله ﷺ ، وإيجاب ما أوجبه الله ورسوله ﷺ ، واجب على جميع الثقلين الأنس والجن، واجب على كل أحد، في كل حال، سرا وعلانية، لكن لما كان من الأحكام مالا يعرفه كثير من الناس؛ رجع الناس في ذلك إلى من يعلمهم ذلك؛ لأنه أعلم بما قاله الرسول ﷺ ، وأعلم بمراده، فأئمة المسلمين الذين اتبعوهم، وسائل وطرق وأدلة بين الناس وبين الرسول ﷺ، يبلغونهم ما قاله، ويفهمونهم مراده، بحسب اجتهادهم واستطاعتهم، وقد يخص الله هذا العالم من العلم والفهم ما ليس عند الآخر، وقد يكون عند ذلك في مسألة أخرى من العلم ما ليس عند هذا، وقد قال تعالى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (الأنبياء ٧٨-٧٩)، فهذان نبيان كريمان حكما في قضية واحدة؛ فخص الله أحدهما بالفهم، وأثنى على كل منهما، والعلماء ورثة الأنبياء، واجتهاد العلماء في الأحكام، كاجتهاد المستدلين على جهة الكعبة؛ فإذا صلى أربعة أنفس، كل واحد منهم بطائفة إلى أربع جهات؛ لاعتقادهم أن القبلة هناك؛ فان صلاة الأربعة صحيحة،

والذي صلى إلى جهة الكعبة واحد، وهو المصيب الذي له أجران، كما في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر)[1]، وأكثر الناس إنما التزموا المذاهب، بل الأديان بحكم ما تبين لهم؛ فان الإنسان ينشأ على دين أبيه أو سيده أو أهل بلده، كما يتبع الطفل في الدين أبويه وسابيه وأهل بلده، ثم إذا بلغ الرجل فعليه أن يقصد طاعة الله ورسوله ﷺ حيث كانت، ولا يكون ممن ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ (البقرة ١٧٠)، فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة، وطاعة الله والرسول ﷺ إلى عادته، وعادة أبيه وقومه، فهو من أهل الجاهلية، المستحقين للوعيد، وكذلك من تبين له في مسألة من المسائل الحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، ثم عدل عنه إلى عادته، فهو من أهل الذم والعقاب، وأما من كان عاجزا عن معرفة حكم الله ورسوله ﷺ ، وقد اتبع فيها من هو من أهل العلم والدين، ولم يتبين له أن قول غيره أرجح من قوله؛ فهو محمود يثاب، لا يذم على ذلك ولا يعاقب، وإن كان قادرا على الاستدلال ومعرفة ما هو الراجح، وتوقى بعض المسائل فعدل عن ذلك إلى التقليد؛ فهو قد اختلف في مذهب أحمد المنصوص عنه، والذي عليه أصحابه أن هذا آثم أيضا، وهو مذهب الشافعي وأصحابه، وحكى عن محمد بن الحسن وغيره أنه: يجوز له التقليد مطلقا، وقيل: يجوز تقليد الأعلم، وحكى بعضهم هذا عن أحمد، كما ذكره أبو إسحاق في اللمع، وهو غلط على أحمد؛ فان أحمد إنما يقول هذا في أصحابه فقط على اختلاف عنه في ذلك، وأما مثل مالك والشافعي وسفيان ومثل إسحاق بن راهويه وأبى عبيد؛ فقد نص في غير موضع على أنه لا يجوز للعالم القادر على الاستدلال أن يقلدهم، وقال: لا تقلدوني ولا تقلدوا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري، وكان يحب الشافعي ويثنى عليه، ويحب إسحاق ويثنى عليه، ويثني على مالك، والثوري وغيرهما من الأئمة، ويأمر العامي أن يستفتى إسحاق،

---

(١) سبق تخريجه في ص[٢٨٦]

وأبا عبيد، وأبا ثور، وأبا مصعب[١]، وينهى العلماء من أصحابه: كأبي داود وعثمان بن سعيد[٢] وإبراهيم الحربي[٣] وأبي بكر الأثرم[٤] وأبي زرعة[١] وأبى حاتم السجستاني ومسلم وغيرهم أن يقلدوا أحدا من العلماء ويقول عليكم بالأصل بالكتاب والسنة»[٢].

---

(١)أحمد بن القاسم بن الحارث بن زرارة بن مصعب بن عوف الزهري، قاضي المدينة وعالمها الفقيه الثبت، روى عن مالك الموطأ وغيره، وتفقه بالمغيرة وابن دينار، وله مختصر في قول مالك المشهور، روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما، مات بالمدينة سنة ٢٤٢هـ. انظر: شجرة النور الزكية (صـ٥٧) — السير (٤٣٦/١١)

(٢)عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي، السجستاني، الإمام، العلامة، الحافظ، الناقد، أبو سعيد، صاحب المسند الكبير، والتصانيف النافعة، ولد قبل ٢٠٠هـ بيسير، وطوف البلاد والأقاليم في طلب الحديث، ولقي ابن المديني، وابن معين، وأحمد، وغيرهم، وأخذ علم الحديث وعلله عنهم، وفاق أهل زمانه، وكان لهجاً بالسنة، بصيراً بالمناظرة، وحدث عن خلق كثير، توفي سنة ٢٨٠هـ أنظر: السير ٣١٩/١٣ تذكرة الحفاظ ٦٢١/٢ الأعلام ٢٠٥/٤

(٣)إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبد الله البغدادي، الحربي، أبو إسحاق، من أعلام المحدثين، أصله من مرو، واشتهر وتوفي ببغداد، ونسبته إلى محلة فيها، كان حافظاً للحديث، عارفاً بالفقه، بصيراً بالأحكام، أديباً، زاهداً، تفقه على الأمام أحمد، وهو من جملة أصحابه، صنف غريب الحديث، ودلائل النبوة، ومناسك الحج، توفي سنة ٢٨٥هـ أنظر: تذكرة الحفاظ ٥٨٤/٢ طبقات الحنابلة ٨٦/١ الأعلام ٣٢/١

(٤)أحمد بن محمد بن هانيء الطائي — وقيل الكلبي — البغدادي، الإسكافي، الفقيه، الحافظ أبوبكر الأثرم، أصله من خراسان، صحب الإمام أحمد وأخذ عنه، وله عنه مسائل، وكان إماما، حافظاً جليل القدر، عالماً بالحديث، عارفاً بالفقه، توفي سنة ٢٦١هـ أنظر: طبقات الحنابلة ٦٦/١ تذكرة الحفاظ ٥٧٠/٢ الأعلام ٢٠٥/١

أدلة القاعدة

سبقت معنا أثناء الشرح أوجه كثيرة للاستدلال على مضمون هذه القاعدة، بين نصوص وتعليلات، ورغبة في تحاشي التكرار، واستكمالا لجوانب الموضوع، بذكر ما لم يذكر، مما يحصل به الاستغناء في إثبات مدلول قاعدتنا، وهو المطلوب، أضيف لأدلتها ما يلي:

أولا: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ۝ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ ۝ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرۡتَابُوٓاْ أَمۡ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَرَسُولُهُۥۚ بَلۡ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝﴾ (النور ٤٨-٥٠)، ففي هذه الآيات دلالة واضحة على ذم من يذعن لحكم شرع الله عندما يكون الحق له، ويرفض الانصياع له ويعرض عنه إذا كان الأمر بخلاف ذلك، واعتبار ذلك من صفات المنافقين، كما وصفت الآيات فاعل هذا بالظلم، وذلك كله يدل دلالة خاصة ومباشرة على أنه لا يجوز للمسلم أن يتبع قولا لمجتهد، أو حكما في مذهب في حالة مصلحته، ويخالفه في غير مصلحته، وإلا كان منافقا ومتصفا بالظلم، والله أعلم.

ثانيا: النصوص التي تنهى عن الازدواجية في المعايير، والاختلاف بين ما يطبقه الإنسان على نفسه وما يطبقه على غيره، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ

---

(١) عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ، القرشي مولاهم، أبو زرعة الرازي، الإمام، حافظ العصر، زار بغداد وحدث بها، وجالس أحمد بن حنبل، وكان من أفراد الدهر حفظاً وذكاءً وديناً وإخلاصاً وعلماً وعملاً، وقد قيل: كل حديث لا يعرفه أبو زرعة فلا أصل له، توفي في آخر يوم من سنة ٢٦٤هـ. انظر: طبقات علماء الحديث ٢/٢٤٦ تذكرة الحفاظ ٢/٥٥٧ الأعلام ٤/١٩٤

(٢) المجموع ٢٠/٢٢٢-٢٢٦

مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝﴾ (الصف ٢-٣)

فقد نهى عن أن يقول الإنسان بلسانه ما لا يصدقه فعله، فيكون اعتقاده بخلاف عمله، وكما عاتب الله تعالى أهل الكتاب الذين يأمرون غيرهم بما لا يأمرون به أنفسهم، مما يجعل معيارهم في الحكم مختلفا عندما يتعلق الأمر بغيرهم عنه عندما يتعلق الأمر بهم، وذلك عين ما نهت عنه قاعدتنا، وفي هذا يقول تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝﴾ (البقرة٤٤)، وكذا أمر النبي ﷺ أن لا يكون ما يرضاه المسلم لغيره دون ما يرضاه لنفسه، وجعل الإيمان مرتبطا بذلك، في قوله: (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)[1].

ثالثا: النصوص التي تذم الهوى، وتعتبر من يكون متبعا لهواه بمثابة من يتخذ هذا الهوى معبودا وإلها من دون الله، وكذلك من يجعل هواه معيارا لاختيار الحكم أو النظام الذي يلتزمه ويتبعه، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝﴾ (الجاثية٢٣)، ويقول: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ۝ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا

---

(١)متفق عليه أخرجه البخاري (١٣) كتاب الإيمان – باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه – عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ وعن حسين المعلم قال حدثنا قتادة عن أنس عن النبي ﷺ قال لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ومسلم (٤٥) كتاب الإيمان – باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير – حدثنا شعبة قال سمعت قتادة يحدث عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه أو قال لجاره ما يحب لنفسه

كَٱلۡأَنۡعَٰمِۖ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ (الفرقان٤٣ـ٤٤)؛ ولهذا قرن الله تعالى بين اتباع الهوى والظلم لتلازمهما فكثيرا من يدفع الهوى صاحبه إلى ظلم غيره إرضاء لهوى نفسه، كما قال تعالى: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٍۖ فَمَن يَهۡدِي مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ (الروم ٢٩)؛ ولهذا أمر بعد هذه الآية مباشرة باتباع الدين الحق الذي يتناسب مع الفطرة السوية، ويتسم بالعدل والاستقامة، ويبرأ من الظلم والاعوجاج، فقال: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (الروم ٣٠).

رابعا: النصوص الناهية عن الظلم، والآمرة بالعدل، فكلها تدل على إثبات هذه القاعدة التي تؤكد أن اتباع المذهب عندما يكون في مصلحة المقلد، ومخالفته عندما يكون في مصلحة غيره، من الظلم الفاحش الذي لا تأتي به الشريعة مطلقا؛ ولهذا وصف الله المنافقين الذين يفعلون هذا الفعل بالظلم كما أشرت أعلاه، والنصوص الدالة على الأمر بالعدل والنهي عن الظلم كثيرة، ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِ﴾ (النحل ٩٠)، وقوله مهددا: ﴿وَسَيَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ (الشعراء ٢٢٧)، وقد أمر الله تعالى بالعدل وتحري الإنصاف حتى في حالة الخصومة والعداوة، كما في قوله: ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ (المائدة ٨)، كما أمر بأن يكون الإنسان عادلا في حكمه، حتى عندما يكون الحكم ضد مصلحته أو مصلحة من يهمه من ولد أو والد أو قريب، كما في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ (النساء١٣٥)، وقوله:

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ (الأنعام ١٥٢).

خامسا: من أقوى أدلة هذه القاعدة الإجماع على مضمونها، بشقيه العقلي والشرعي، فقد أجمع العقلاء والعلماء، على عدم جواز أن يحكم الإنسان على غيره بما لا يقبل الحكم به على نفسه، ولا أن يعتقد صحة القول الذي يعتقد في نفس الوقت بطلانه، فذلك تناقض ترفضه العقول السليمة، وتأباه الفطر القويمة، كما أجمعت الشرائع على بطلانه، وقد سبق أن نقلت من ذلك ما أحسب أن فيه الكفاية إن شاء الله، فلا داعي للإعادة، والله أعلم.

من فروع وتطبيقات القاعدة

مضت أثناء الشرح تطبيقات وفروع كثيرة تنطبق وتتفرع على هذه القاعدة، ولكنني مراعاة لمنهجية البحث المتبعة سأذكر هنا ما فرعه الشيخ على القاعدة في باب المعاملات خاصة، كما سأطبق مضمونها على وقائع معاصرة، عودا إلى ما أخذت به نفسي في هذا البحث، من الربط -كل فينة وأخرى- بين عناصره التقليدية والعصرية، إثباتا لحيوية الفقه الإسلامي، وصلاحية الشريعة لكل عصر ومصر، ولعل في مجيء هذه القاعدة في خاتمة هذه البحث مناسبة أخرى، تجعل هذا الربط ملائما في هذا الموضع؛ لتكون إلى جانب أخواتها السابقات من المسائل العصرية التي وردت في ثنايا البحث كتطبيقات على هذه القواعد بمثابة الشواهد بدءا واستمرارا وختاما، فأقول وبالله التوفيق:

أولا: تطبيقات تقليدية

أورد الشيخ القاعدة في باب المعاملات، عند حديثه عن الصيغة العقدية، واشتراطها عند بعض الفقهاء دون بعض، فرأى أن من أجرى معاملة معينة هو يرى صحتها بدون الصيغة تقليدا للجمهور -حسب رأي الشيخ وقد مضى مرارا- فعليه أن يلتزم هذا التقليد عندما يكون العقد في مصلحته، وعندما لا يكون في مصلحته، وليس له أن يدعي تقليد من يرى صحة هذه العقود عندما يكون مستفيدا من ذلك، ويدعي تقليد من يرى بطلانها عندما لا يكون مستفيدا، وفي هذا الصدد أورد الشيخ فرعين:

١. ناظر مال اليتيم ونحوه، والمسئول عن الأموال العامة، ليس له أن يجري فيها من المعاملات التجارية، ولا يتصرف فيها إلا وفق قول واحد، فإن رأى صحة عقد بناء على تقليد أو اجتهاد فله فعله، على أن يلتزم بذلك سواء كان لمصلحة المال أو لا، وفي ذلك يقول: «ليس له تسليم الوقف ولا مال اليتيم ولا غيرهما مما يتصرف [فيه] بحكم الولاية، إلا بإجارة شرعية، لا يجوز تسليمه إليه بإجارة فاسدة ؛ بل وكذلك الوكيل مع موكله، ليس له أن يسلم ما وكل في إجارته إلا بإجارة شرعية، وليس للناظر أن يجعل الإجارة لازمة من جهة المستأجر، جائزة من جهة المؤجر، فإن هذا خلاف إجماع المسلمين، بل إن كان ممن يعتقد صحة الإجارة والبيع ونحوهما بما جرت به العادة - كما هو قول الجمهور - جاز له أن يسلمه بما هو إجارة في العرف، وإن كان لا يرى صحة البيع والإجارة ونحوهما إلا باللفظ كان عليه ألا يسلمها إلا إذا أجرها كذلك، وكان عليه ألا يسلم ما باعه من مال اليتيم وغيره إلا إذا باعه بيعا شرعيا، فمن اعتقد جواز بيع المعاطاة سلمه بهذا البيع، وهذا هو القول الذي عليه جمهور الأئمة، وعليه عمل المسلمين من عهد نبيهم وإلى اليوم، ومن كان يعتقد أنه لا يصح بيع، وأنه لا بد من الصيغة من الجانبين ؛ لم يكن له مع وجود هذا الاعتقاد أن يسلم مال اليتيم إلا بعقد صحيح، كالإجارة والبيع ونحوهما من العقود التي يجوزها الجمهور بدون اللفظ، وبعض العلماء لا يجوزها إلا باللفظ ؛ يجب فيها على كل من اعتقد أن يعمل بموجب اعتقاده له وعليه ؛ ليس لأحد أن يعتقد أحد القولين فيما له والقول الآخر فيما عليه»[(١)].

٢. المستأجر الذي يرى صحة عقد الإجارة بالصيغة العرفية، ويستمر في الانتفاع بالعين المؤجرة مدة، وعندما تطرأ زيادة في الأجرة، يدعي بطلان هذه

---

(١) الجموع ٣٠/١٧٦-١٧٧

الإجارة بناء على رأي من يشترط الصيغة في العقود، لا يصح منه هذا التصرف، ويعتبر قوله باطلا، كما يرى الشيخ حين يقول: ((من اعتقد أن الأجرة لا تصح إلا على هذا الوجه، وأجره على الوجه المعتاد، وسلم المكان، وطالب بالأجرة المسماة، ثم عند الزيادة يدعي عدم الإجارة، لم يقبل منه؛ فإن هذا ظلم؛ فإنه إذا التزم مذهبا كان عليه أن يلتزمه له وعليه، وأما أن يكون عند الذي له يعتقد صحة الإجارة، وعند الذي عليه يعتقد فسادها، فهذا غير مقبول ولا سائغ، بإجماع المسلمين، ومن أصر على مثل ذلك فهو ظالم باتفاق المسلمين؛ بل هو فاسق مردود الشهادة والولاية))[(١)].

ثانيا: تطبيقات عصرية

يموج عصرنا الذي اضطربت فيه الموازين، واختلفت القيم، بتناقضات صارخة بين الأقوال والأفعال، وازدواجية واضحة ومعلنة في المعايير، رغم دعوى وحدة القوانين البشرية، واشتراك الناس في معنى الإنسانية، وتساويهم أمام النظم والتشريعات، ومع ذلك لا يخجل أهل هذه الحضارة المادية التي ابتليت بها البشرية في عصور تخلف المسلمين هذه، من أن يعلنوا اعتناقهم المبدأ القانوني المعين بالنسبة لفلان، ورفضهم له فيما يتعلق بفلان، وأن هذا التشريع ينطبق على فلان دون فلان، ولهذا فإننا لن نجد صعوبة أبدا في تعداد أمثلة تنطبق على مضمون هذه القاعدة، تجعل الحكم الذي تضمنته واتفق عليه سائر العقلاء كما عرفنا، وكما لا تزال تلهج ألسنة أرباب الرأي وأساطين السياسة ورجالات الاقتصاد والإعلام في عصرنا الحاضر، من أن اعتقاد الشخص لحكم معين يجب أن يكون في حالة رضاه وسخطه، وعندما يكون له أو عليه، وأن خلاف ذلك هو تناقض ترفضه العقول، ويسخر منه العقلاء، ويتفق الجميع على أنه من الظلم الذي لا يقره قانون، ولا ترضاه شريعة، سماوية ولا أرضية، ونذكر من هذه الأمثلة على سبيل التفريع والتطبيق على مقتضى هذه القاعدة ما يلي:

---

(١) المجموع ١٦٦/٣٠

١. عندما يعتبر الاعتداء على عرض الأنبياء، والنيل من تعاليم السماء، حرية للرأي لا يجوز الإنكار على من فعله، وإلا أصبح مخالفا لواحد من أهم المبادئ القانونية المعتبرة، وفق هذا المعتقد، بينما لا يرى هذا المعتقد نفسه، أن من حق أي كان أن يتعرض بالنقد -ولو بكل المعايير العلمية المعتبرة- لواقعة تاريخية ليست بعيدة، ولا تعتبر أدوات نقدها مما يتعذر عادة؛ لقرب عهدها، كواقعة المحرقة اليهودية، وإلا اعتبر معاديا للسامية، وحوكم وعوقب بموجب هذا القانون نفسه، ومن خلال نفس المشرعين والمنظرين، الذين يرون في الأول حرية للرأي مكفولة، ولا يرون في الثاني ذلك، وما ذلك إلا بداع من هوى النفوس الخبيثة، ومظهر من مظاهر الظلم الصارخ، والتناقض الفاضح بين الاعتقاد والعمل.

٢. عندما يعتبر غزو الدول واحتلال شعوب بأكملها أمرا مشروعا، تحميه الاتفاقيات، وترعاه الأنظمة الدولية، بينما تعتبر هذه الأنظمة نفسها والدول ذاتها دفاع الشعوب عن نفسها، وصراخها في وجه جلاديها إرهابا، وجرما عالميا تعاقب عليه القوانين، وتجرم بموجبه الشعوب والأفراد، والحال في كل ركن من أركان المعمورة يشهد على هذا الواقع المؤلم، من فلسطين إلى أفغانستان مرورا بالعراق، وهلم جرا، فما هو جائز لأقطاب النظام العالمي الجديد وصانعي سياساته وواضعي قوانينه، حرام على غيرهم من المستضعفين في الأرض، فأي تناقض وتضارب في المواقف والمعتقدات أصرح من هذا، وهو ما دلت هذه القاعدة على بطلانه بكل المقاييس والاعتبارات العقلية والشرعية.

الخاتمة

الحمد لله في أوله وآخره، والصلاة والسلام على الحبيب المصطفى بدءا ومنتهى...

وهكذا أكون قد بلغت ما وسعه وقتي واحتواه جهدي من استقصاء ودراسة في هذا الموضوع الطويل المتشعب، وأشد ما يؤلمني وأنا أضع عصا التسيار هنا: جواهر غالية، ونفائس خصبة، اعتسفني الجهد الضعيف والوقت الضنين على تركها وتجاوزها، والنفس أعنف ما تكون شهوة إليها ورغبة فيها، وبقدر ما في رغبات النفس وشهواتها من جور وشطط، بقدر ما في هذه الشهوة من سمو ورفعة.

فعلم ابن تيمية وشخصية ابن تيمية نموذج فذ وغريب في عالم الشخصيات ودنيا المعارف والعلوم، ملؤها الإثارة والتشويق، تأخذ النفس في جانبها الخلقي السامي نحو فضاءات واسعة من العز والسؤدد المؤدلج والمقنن، في قوالب وحيية معصومة عن الخطأ، ممهورة بنسبة مائة في المائة من الصوابية ودقة النتائج، فتشدك شد العزيز المقتدر، تنتشلك من وهدة الأرض ودونية النفس، وتدعوك وكأنها تقول: هذا هو الحق، وإليك برهان الصدق في مادية تجريبية، لك أن ترى برهانها رأي عينك.

ارتباط ابن تيمية بالوحي وامتزاج دراساته بروح الكتاب والسنة أعطى هذه البحوث قيمة علمية لا يمكن أن تكون في غير هذا النوع من البحوث التي امتزجت الامتزاج المعجون بمصدر العصمة الوحيد على ظهر الكون، ولدى هؤلاء النخبة من عباقرة الزمان الذين فهموا الوحي هذا الفهم، وتشربوه هذا التشرب، حتى لكأنهم تلقوه شفاها أو عيانا، أو كأن معلميهم أنبياء الله ورسله دون غيرهم، وبلا وساطة!!

هذه الطبيعة العجيبة الرائعة في بحوث ابن تيمية وفي شخصيته هي التي أسرتني، واستغرقت فوق وقتي وقتا، واستفذت كل جهدي، وأنا أقلب كتبه، وأعيش معه أحداث حياته، أطالع مسائله وأحلل آراءه، أغوص في دواخل فكره أحاول أن استشف مقاصده، وتفيض نفسي بكل مشاعر الحب لهذا الرجل وأنا أجد كل ذلك ينطق بنبل أخلاقه وسمو نفسه، وما انطوى عليه من إخلاص صادق لقضية الإسلام الأولى، وهدفه السامي في رفعة الإنسان، وتحقيق دين الله في الأرض، بما فيه من قيم وأخلاقيات وعدل وقسط، ويبلغ بي

العجب غايته عندما ألمس تلك العبقرية التي يربط بها كل فكرة أو خاطرة، بل كل كلمة، ربطا قويا محكما بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ؛ لتبقى صلة الأرض بالسماء قوية دائما، في متانة وضمانة، الأمر الذي عجز عنه أكثر أولئك الذين سعوا في كتاباتهم ليكونوا مصلحين، فاستغرقتهم -غالبا- في أطروحاتهم طبيعة الكتابة الإنشائية الوصفية، وانقطعت أو طالت الشقة بينهم بين الوحي فعادت عليهم الأمور بعكس ما أرادوا، والموفق من وفقه الله، ولا سلامة إلا في منهج الله، ولا عصمة إلا فيما قال الله أو قال رسوله ﷺ.

وفئة أخرى من المصلحين التزموا نصوص الوحيين، ولكنهم لم يملكوا ذلك القدر من العبقرية التي يصلون من خلالها إلى مضامين النفس البشرية، أو تلك الأريحية التي يبغلون بها مدى الإصلاح الإجتماعي والسياسي من خلال نصوص الوحي، دون أن يظهر في بحوثهم قدر من الخلل أو الارتباك.

والقواعد والكليات العامة هي الوعاء العبقري -إذا صح التعبير- الذي ابتكره ابن تيمية ضمن ابتكاراته ليضع فيه قيمة التشريع وروح التشريع وأسس التشريع، في صورة قابلة للتطبيق، طيعة التنفيذ، قوية الصلة بمصدرها الإلهي، دون اضطراب أو خلل، فجاءت لذلك قواعده في كل مجال طرحا فذا رائعا لكل قضايا الأمة قوية الصلة بالوحي، مستجيبة لكل مشكلات العصر.

صحيح أن ابن تيمية لم يكن مبتكر علم القواعد، ولكن دوره الذي أزعم أنه بلغ فيه المنتهى يكمن في هذا المزج الرائع والربط المتقن بين كل جزئية مهما تناهت في الصغر وبين مصدرها الإلهي، وهو أمر أحوج ما تكون إليه البشرية في كل زمان ومكان، وهي في هذا الزمان الذي انقطعت فيه كل علاقة بين السماء والأرض -إلا ما رحم ربك- إليه أحوج.

وفي مجال القواعد الأصولية-والأصول هي أسس التشريع وقواعد التفريع الفقهي- في هذا المجال يكون دور الابتكار والتجديد أرحب، وميدان الإصلاح أوسع؛ فثمة فرصة كبرى في دنيا الناس اليوم لوضع قواعد في السلوك، والسياسة، وعلم الاجتماع، وغير ذلك من مجالات الحياة، في قوانين ومواد مكتوبة مستوحاة من قواعد أصولية مبنية مباشرة على نصوص الشرع، وخاضعة لكل دراسة وبحث ممكن؛ ليصاغ منها منهج حياة شامل

ومتكامل، البشرية اليوم في أمس الحاجة إليه، وقد بليت بكل بلية وهي تبعد النجعة عن هذا الخير، وتمعن في سلوك طريق الغواية، باتباع مناهج عقلية أو فلسفية وضعية من صنع البشر، والبشر مهما بلغت بهم المعرفة أو نما بهم الرقي في نقص دائم، وأمتنا الإسلامية أكثر الأمم بؤسا وهي تتوسل فتات الغرب والشرق، وتستورد قوانين فرنسا وأثينا، بينما بين يديها كنز الله في الأرض، وتموت ألف مرة في حياة البؤس والشقاء التي تفرضها مناهج الأرض المادية، بينما الحياة غضة نضرة في وحي الله الذي خصها به، ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ (النحل ٩٧) ، وبينما ينتشر بين جنباتها وعلى مرمى بصرها نور السماء وضيئا لامعا، هي في ظلمات جاهلية القرن تخبط يمينا وشمالا ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾ (الأنعام ١٢٢)، وتفنيها الصراعات العصبية والنعرات القبلية والتحزبات السياسية، وهي ترزح تحت حكم ديمقراطيات الكذب والنفاق، وسلطنات الجور والعلمنة وكل شيء سوى الدين، وفي كتاب ربها وسنة نبيها نظام الحكم المناسب لحياة سياسية كريمة وعادلة ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ (النساء ٥٨) ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ (يوسف ٤٠) .

وفي الجانب الاقتصادي -والمال عصب الحياة وعمودها الفقري- تصبح القضية ذات جوانب متعددة الأهمية، أليس قد سمى الله المال خيرا في مواضع من كتابه؟ أليس قد نص على أنه جعل المال قواما للحياة؟ بلى، يقول تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ ﴾ (البقرة ١٨٠) ﴿ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾ ﴾ (العاديات ٨) ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا ﴾ (النساء ٥) .

فلماذا إذن لا يوكل إلى هذا التشريع الإلهي الذي يملك النظرة الكلية والروح الحيادية،

والقدرة على الإشراف المطلق والمباشر، وتلك مقومات ضرورية لكل منهج يراد له أن يحقق الحياة الكريمة للكائن البشري وغير البشري على الأرض، وليست هذه الخصائص في غير منهج الله الذي جاء من لدنه سبحانه: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ (طه ١٢٣-١٢٤) وتلك حقيقة يعلنها الواقع، وبصرخ بها كل عاقل: لا نجاة على ظهر الأرض إلا لمن التزم هذا المنهج وسار عليه، أيها الناس لقد جربتم كل شيء، واستوردتم كل نظام، وعشتم على كل وجه، ألم تقنعوا بعد بأن لا سبيل لكم إلا شرع الله، ولا حياة لكم بغير شرع الله؟

وهنا من خلال هذا البحث الاستقرائي لقواعد ابن تيمية التي حاولت جمعها فيما يتصل بباب المعاملات، هذا الباب الحيوي من أبواب الفقه الإسلامي، وهذا الجانب من جوانب التشريع المحمدي، وجدت قدرا هائلا من المعرفة الضرورية لإنسان هذا العصر، وتشعبت علي هذه المعرفة وتناثرت أبعادها، وصعبت في أحيان كثيرة مآخذها واستغلقت مراميها، ولكني لم أفقد شهوتي قط إليها، فقد كنت في غمرة الحيرة، وفي حمأة الاضطراب والإرهاق الذي عشته أحيان كثيرة في هذا البحث أشعر برغبة عارمة إلى مواصلة البحث لأكتشف جانبا آخر، أو أطلع على شيء جديد في بحر بدا لي أن لا ساحل له، مسحورا دائما بإخلاص ابن تيمية ونكرانه ذاته، ونفسه التي تذوب بين حروفه لهفة على أمته وغيرة على حرمات دينه، حبا لله تعالى ولنبيه ﷺ وآل بيته وصحبه الكرام، والمسلمين والمسلمات، في سلفية تنبذ التعصب كما ترفض التمييع لقضايا الدين والتنازل عن تشريعاته، كما تتمسك بحرفية النص بنفس القدر الذي تفتح فيه الذهن لكل دراسة موضوعية دقيقة لهذا النص، والوصول إلى مضامينه ومحتوياته، والاهتمام بمقاصده وغاياته، قبل ألفاظه وحروفه، وتحرص على المحافظة على روح الشرع وطبيعته الحركية والحيوية الخلاقة في دنيا الناس، في الوقت الذي ترفض فيه الإضافة إلى طبيعة التشريع من خلال صنوف الابتداع المختلفة، بما تضفيه على الإسلام من خرافة، وتنسج حوله من خليط غير متجانس من ديانات وطقوس تحيله مسخا غير ذي طبيعة معروفة ولا مقبولة، وهو الأمر الذي يشهده واقع المسلمين اليوم

في الشرق والغرب، من خلال فرق وطوائف لا يكاد يرى لها المرء علاقة بالإسلام الصحيح، الذي عاشه الرسول ﷺ وصحابته، وتمثلته أمته قرونا بعده، وضربت من خلال تطبيقه ذلك التطبيق الصحيح والدقيق أروع مثلا للحياة النموذجية التي ينبغي أن تعاش على ظهر الأرض، والتي ما أرسل الله الرسل، بل ولا خلق الله الإنسان على وجه الأرض إلا ليحياها، ويقيم خلافته للأرض بمقتضاها: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝﴾ (الذاريات ٥٦- ٥٧).

ورغم أن النص القرآني هنا يشير إلى الرزق في سياق السلب وهو في مقام بيان الغرض الأساس للحياة البشرية على الأرض، إلا أن في هذا النفي الوارد في هذا المقام الحيوي الهام إشارة قوية إلى قيمة الجانب الاقتصادي والسعي المعيشي في حياة الكائنات على وجه الأرض، ولكن القرآن يلفت إلى أن أهمية هذا الجانب ينبغي أن لا تصرف المخلوق إلى الغرض الأول من خلقه، وإن كان ذلك لا يلغي أهمية بقية الأغراض التي هي في حس القرآن عبارة عن وسائل نحو ذلك الهدف، وقد يكون على رأسها هذا الجانب الاقتصادي، وفي قمة التعاليم الإسلامية فيما يتعلق بهذا الجانب ما تضمنه هذا النص في إيحائه الإشاري من ضرورة أن يأتي الاهتمام بالمعيشة والنواحي الاقتصادية تابعا للغرض العبادي، الذي يتمثل في التزام تعاليم المعبود سبحانه في كل مجال، ومنها هذا المجال، وذلك ما تجيب عليه في شكل كلي وفي قالب تقعيدي هذه الرسالة فيما أحسب، والله حسيب كل أحد.

وجدت في هذه الدراسة التي اختمها عند هذا القدر ولها بقايا لا تزال كثيرة في وعيي وذاكرتي وبين بطون مراجعي أسال الله تعالى أن يقيض لها مجالا أوسع للخدمة والبحث والتجريب والتطبيق.

أقول: وجدت فيها حلا جذريا لعالم اليوم يتمثل بكل خلاصة وبساطة في أنه: لا حل لكم إلا في الإسلام، هل تريدون حياة كريمة يعيش فيها الإنسان إنسانا، والحيوان حيوانا، وكل كائن كينونته، وكل حي حياته، حياة ملؤها العدل، والسعادة والطمأنينة والسكينة؟ ارجعوا إلى الإسلام وبين أيديكم مصادره غنية وافرة تمدكم بكل ما تحتاجون من مناهج

وخطط ودراسات وبحوث وقوانين.

وهذه الدراسة جزء ضئيل يفتح بابا واسعا في هذا الاتجاه، ويقول: إن قواعد التشريع وكليات الدين هي الحل العبقري الفذ الذي يضع لكل جزئية مهما تناهت في الصغر أو تضاءلت في القدر حلا كبيرا وقويا ملائما، لا يدعك إلا في قناعة تامة بأنه الحق، إي وربي،

والسلام،،،

الفهارس

فهرس الآيات

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الفاتحة	ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾	٢	١٠١٦، ١١٥٨،
الفاتحة	ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾	٣	١١٥٨،
الفاتحة	مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾	٤	١٠١٧،
الفاتحة	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾	٥	١٠٤٤،
الفاتحة	ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾	٦	١٠٤٦،
الفاتحة	غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾	٧	١٠٤٧،
البقرة	هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	٢	١٠٤٦،
البقرة	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾	١١	٤٥٣، ٥٨١،
البقرة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ...	٢١	٦٥٠، ١٠٤٤،
البقرة	وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾	٢٩	٩٤٢، ١٠١٦،
البقرة	وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا....	٣١	١٢٩، ٦٠٩،
البقرة	وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ	٤٢	٥٤٥، ٨٩٢،
البقرة	وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ	٤٣	١٥٣، ٢٥٣، ٨٠٥،
البقرة	أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	٤٤	٤٥٧، ١٤٢٢،
البقرة	كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ	٥٧	٦٣٩،
البقرة	وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ	٦١	١١٥٧،
البقرة	فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ	٦٥	٦٣٩،
البقرة	إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ...	٦٧	٦٢٣، ٦٧١،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ	١٠٦	٩٠،
البقرة	قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ	١١١	٦٤٠،
البقرة	ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ	١٢١	١٠٤٧،
البقرة	وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ	١٢٧	٢٣٢،
البقرة	وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ...	١٤٣	١١٦٦،
البقرة	إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ...	١٥٨	١٣٦٠،٧١٦،
البقرة	إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ ...﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟	١٥٩ـ١٦٠	٩٨٢،
البقرة	وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ	١٦٥	١٣٩٣،
البقرة	إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ	١٦٦	١٣٨٩،
البقرة	وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا	١٧٠	١٢٠٦، ١٣٨٨، ١٤١٩
البقرة	يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ	١٧٢	٥٤٩،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلۡكِتَٰبِ	١٧٧	٧٢٨، ١٠٤٥،
البقرة	كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ...	١٧٨	٣٩٠،
البقرة	كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ	١٨٠	٩٠٤، ١٤٣٣،
البقرة	فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ	١٨٤	٦٨٢،
البقرة	يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ	١٨٥	٨٥٤، ١٢٥٠، ١٤٠٣
البقرة	أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ .... فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ	١٨٧	٥٥٩، ٦٥٦، ٦٧٩، ٦٨٣، ١٢٦٠
البقرة	وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ...	١٨٨	٩١٧،
البقرة	وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ	١٨٩	١٠٤٥،
البقرة	وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ	١٩١	٨٢٤،
البقرة	فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ	١٩٤	٣٩٠،
البقرة	وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِۛ ..	١٩٥	٩٣٣،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ... وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ... تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ....	١٩٦	٢٧٠، ٦١٦، ٦١٨، ٨٠٥، ١٢٣٢، ١٣٥٩
البقرة	كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا..	٢١٣	٢٩١،
البقرة	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ..	٢١٧	٤٥٥، ٨٢٤، ٩٩٢،
البقرة	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ	٢١٨	١١٢٤،
البقرة	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ......وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ	٢١٩	٤٥٥، ٩٠٧،
البقرة	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ	٢٢٠	٩٩٢،
البقرة	وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ	٢٢١	٧٤، ٥٩٠،
البقرة	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ... وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ	٢٢٢	٦٥٢، ٦٥٦، ٩٩٢،
البقرة	لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ	٢٢٥	٧٦٥،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا..وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ	٢٢٨	٢٩٧، ٧٦٤، ١٠٠٨، ١٣٥٤،
البقرة	وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ......	٢٢٩	٦٤٢، ٧٦٤،
البقرة	فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ	٢٣٠	٥٩١، ٦٧٨، ٧٦٤، ٨٤٨
البقرة	وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ ...	٢٣١	٧٦٤،
البقرة	وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ	٢٣٣	٤٠٢،
البقرة	وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ...	٢٣٤	٤٢،
البقرة	لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ ...	٢٣٦	٧٧٠، ٧٧٨،
البقرة	أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ.....وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ	٢٣٧	٦٢٨، ٦٤٢،
البقرة	وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ...	٢٦٧	٦٤٢، ٧٤٧، ٩١٧،
البقرة	وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ	٢٧١	١٠٤٧،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ	٢٧٥	١٦٨، ١٧٠، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١١، ٦١٨، ٦٥٣، ٦٧١، ٩٦٣، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٤
البقرة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ	٢٧٨	١١٥٥، ١١٦٦
البقرة	وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ.....إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ.....وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ.....	٢٨٢	٣٠٨، ٣٢٦، ٦٣٩، ٨٠٧، ٨٤٨، ١٠٦٩
البقرة	وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ...	٢٨٣	١١٥٥،
البقرة	وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ (٢٨٤)	٢٨٤	١٢٥٨،
البقرة	ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ ...	٢٨٥	٧٢٨، ١٢٥٨، ١٣٢١

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ	٢٨٦	١١٢، ٦٤٢، ١٢٥٥، ١٢٥٨، ١٣٢٠، ١٣٨٨
آل عمران	وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ	٧	٦٢٢، ٦٢٨،
آل عمران	لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ	٢٨	٦٧٦،
آل عمران	قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ..	٣١	٥٢٧، ١٣٩١، ١٤١٨
آل عمران	يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ	٤٣	٩٠٠،
آل عمران	يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ	٧١	٥٤٥،
آل عمران	وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ	٧٥	٦٧٤،
آل عمران	وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ	٨١	١٢٦٦،
آل عمران	وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ	٨٥	٨٢٩،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
آل عمران	أُولَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمۡ أَنَّ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةَ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴿٨٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنظَرُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴿٨٩﴾	٨٧ـ٨٩	٩٨٢،
آل عمران	وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ	٩٧	٦٥٠، ٧١٦،
آل عمران	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ...	١٠٠	٩٢٥،
آل عمران	وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ	١٠٤	١٠٤٤،
آل عمران	كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ ...	١١٠	١١٠، ١٣٧، ٨٨٠، ١٠٤٣
آل عمران	مُوتُواْ بِغَيۡظِكُمۡ	١١٩	٦٤٠،
آل عمران	رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسۡرَافَنَا فِيٓ أَمۡرِنَا ..	١٤٧	٨٧٩، ١٠٤٦،
آل عمران	قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ	١٥٤	٦٣٤،
آل عمران	هُمۡ لِلۡكُفۡرِ يَوۡمَئِذٍ أَقۡرَبُ مِنۡهُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ	١٦٧	٩٩٤،
آل عمران	إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿١٩٠﴾	١٩٠	١٢٠٦،
آل عمران	وَإِنَّ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَمَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ	١٩٩	١٣٠٥،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النساء	فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ	٣	١٦٨، ١٧٠، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣١١، ٩٦٤
النساء	فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ﴿٤﴾	٤	٣٢٨، ٤١٧، ٧٦٧،
النساء	وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا..	٥	١٤٣٣،
النساء	وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ	٦	٤٦٨،
النساء	إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا	١٠	٦٧٤،
النساء	يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءٗ فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَۖ وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ ...	١١	٨٠٨، ٨١٠، ٨١٢، ١١٦٣، ١١٦٤
النساء	وَلَكُمۡ نِصۡفُ مَا تَرَكَ أَزۡوَٰجُكُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٞۚ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٞ فَلَكُمُ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡنَۚ...	١٢	٢٩٣، ٦٥٤، ٧٦٤،
النساء	وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدۡخِلۡهُ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ	١٣	٥٢٧،
النساء	فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ	١٥	١٠٦٩،
النساء	وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ	١٦	١٠٧١،
النساء	وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ	١٩	٣٠٩،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النساء	وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ	٢٢	١٠٧١، ١٠٩١
النساء	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ .... وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ .... وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ	٢٣	٦٤٢، ٦٦٨، ٦٧٥، ١٠٧١، ١٠٩١، ١١٤١
النساء	وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ	٢٤	١٦٨، ١٧٠، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣١١، ٥٦١، ١٠٠٩، ١٠٢٢
النساء	وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ...	٢٥	٦٥٥، ١٠٠٥، ١٠٦٢
النساء	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ...	٢٩	٣٢٧، ٤١٧، ٥٤٥، ٦٤٢، ٧٦٧، ٨٤٧، ٩١٧
النساء	وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا	٣٦	١٠٤٤
النساء	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ ... أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟	٤٣	١٦٧، ٧٣٨، ٧٧٨، ٩٢٥، ١٠٩٤، ١١٥٩، ١٢٣٢

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النساء	إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ	٥٨	٣٠٨، ٥٥٢، ١٠٧٠، ١٤٣٣،
النساء	يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا	٥٩	١١٣، ٢٩١، ٥٢٨، ٧٧٥، ٨٦٧، ٨٨٤، ١٠٨٩، ١٢٢٨، ١٢٧٦، ١٢٨٧، ١٣٠١، ١٣٢٠، ١٤٠٧، ١٤١١
النساء	أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ	٦٠	١٤٠٧،
النساء	فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا	٦٥	١٣٩١، ١٤١٨،
النساء	وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا	٦٦	٥٢٩،
النساء	خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ	٧١	٦٣٩،
النساء	فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا	٧٨	١٣٧، ٢٤٠، ٦٩٢، ٨٢٧، ٨٥٢
النساء	مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ...	٨٠	٩١،
النساء	أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾	٨٢	٩١، ٣٨٥
النساء	وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ	٨٣	١٢١١،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النساء	وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا	٨٦	٣٩٠،
النساء	وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ..... فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ	٩٢	١٠٥٩،٦٦٣،٦٦٢، ١٠٨١،١٠٧٧،
النساء	فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا	١٠١	١١٢٨،
النساء	لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ	١١٤	١٠٤٤،
النساء	وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا	١٢٥	٥٢٨،
النساء	وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَٰبِ	١٢٧	١١٩٠،
النساء	يَٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّٰمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَٰلِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ	١٣٥	١٤٢٣،
النساء	يَٰأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ	١٣٦	٧٢٨،
النساء	إِنَّ الْمُنَٰفِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ	١٤٥	٩٨٥،٧٤١،
النساء	مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ...	١٥٧	٧٩٥،
النساء	لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ...	١٦٥	١٢٦٢،
النساء	يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَٰلَةِ إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ	١٧٦	،١٠٠٣،٢٩٣، ١١٩١،١١٧٧

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
المائدة	أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ	١	٦٢٩،
المائدة	وَلَا ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ ..... وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ..... وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ	٢	٢٥٣، ٦٣٨، ٧٤٧، ١٠٤٦
المائدة	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ ..... ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا	٣	٢٩٠، ٦٦٠، ١٠٦٦
المائدة	يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ...	٤	٥٦١،
المائدة	وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ	٥	٧٤،
المائدة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ.... وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟.....فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ	٦	٤٩٣، ٦٢٢، ٦٥٦، ٧٤٨
المائدة	....وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ	٨	٥٢٩، ١٤٢٣

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
المائدة	وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا ۖ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مَعَكُمْ ۖ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ	١٢	٨٧٤،
المائدة	فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ ..	١٣	٨٧٤،
المائدة	وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ	١٤	٨٧٤،
المائدة	إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ ۖ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	٣٤-٣٣	١١١٦،٩٨٣،
المائدة	وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ...	٣٨	١٠٨١،٦٥١،
المائدة	وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ	٤٢	١١٠،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
المائدة	وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ..	٤٩	١١٠، ٩٣٢، ١٢٧٣، ١٤١٤،
المائدة	وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ	٦٤	٨٧٥،
المائدة	ثُمَّ عَمُوا۟ وَصَمُّوا۟ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ ..	٧١	٦٥٦،
المائدة	لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۚ ...... ﴿٧٨﴾ كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ ...	٧٨-٧٩	٨٨٠،
المائدة	وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ	٨٣	١٣٠٦،
المائدة	لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ	٨٩	١٦٦، ٢٩٨، ١٠٤٧، ١٣٣٨،
المائدة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	٩٠	١٦٦، ٨٤٧،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
المائدة	إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ	٩١	٥٢٢،
المائدة	وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ	٩٢	٩١،
المائدة	وَّأَحْسَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ	٩٣	٥٢٩،
المائدة	لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ	٩٥	١١٦٠،٤١٩،٣٧١، ١١٦٦،
المائدة	وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ	٩٧	١٢٠٣،
المائدة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ	١٠١	١٣٢١،٦٤٢،٧٠،
المائدة	قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا۟ بِهَا كَٰفِرِينَ	١٠٢	٧٠،
المائدة	عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ	١٠٥	٦٣٨،
المائدة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ...	١٠٦	١٣٦٢،٩٣٢،
المائدة	هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ	١١٢	١٢٦٧،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الأنعام	قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	١٤	٨٨٦،
الأنعام	لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ	١٩	٩٤٦، ٩٥٠
الأنعام	فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ	٤٤	١٠١٦،
الأنعام	قُل لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ	٥٠	٨٨٦،
الأنعام	قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ	٦٥	١٣١٧،
الأنعام	أَقِيمُوا الصَّلَاةَ	٧٢	٦٣٨،
الأنعام	وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ	٨٧	١٠٤٦،
الأنعام	انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ	٩٩	٦٤٠،
الأنعام	وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ	١٠١	٦٤٧،
الأنعام	خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ	١٠٢	٦٤٤،
الأنعام	لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ	١٠٣	١٢٦٤،
الأنعام	اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ	١٠٦	١٠٤٨،
الأنعام	وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ	١١٠	٣١٩، ٣٢٥،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الأنعام	﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾	١١٦	٧٥، ٣٢٥،
الأنعام	﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾	١١٩	٢٩١،
الأنعام	﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ......﴾	١٢٢	١٤٣٣،
الأنعام	﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ ۗ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾	١٣٦	٨٦٢، ٨٨٨،
الأنعام	﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾	١٣٧	٨٦٢، ٨٨٨،
الأنعام	﴿وَقَالُوا هَٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَّا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ ۚ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾	١٣٨	٨٦٢، ٨٦٩، ٨٨٨،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الأنعام	قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ ....أو دَمًا مَّسْفُوحًا	١٤٥	١٠٣٢، ٦٦٢، ٥٠٧، ١٠٨١، ١٠٦٦،
الأنعام	سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا ... هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ	١٤٨	٨٧٠، ٨٦٩، ٧٩٥،
الأنعام	قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا	١٥١	١٥١،
الأنعام	وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.... وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ	١٥٢	١٤٢٤، ٥٢٨،
الأنعام	وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ	١٥٣	١٠٤٨، ٨٨٦،
الأنعام	وَهَـٰذَا كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ	١٥٥	١٠٤٨،
الأنعام	إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ	١٥٩	١٣١٧،
الأنعام	وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ	١٦٤	١٣٧١، ١٢٦٥،
الأعراف	ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ	٣	١٠٤٨،
الأعراف	كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ	٢٧	١٢٣٢،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الأعراف	وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا ءَابَاءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ	٢٨	٨٦٩،
الأعراف	قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ	٢٩	١٥١،
الأعراف	قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ...	٣٣	١٥١،
الأعراف	ٱتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	٣٥	٤٥٣،
الأعراف	ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا	٤٣	١٠٤٦،
الأعراف	أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ	٥٤	٨٨٥،
الأعراف	إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ	٥٦	١١١٦،
الأعراف	سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ	٥٧	٦٥٦،
الأعراف	رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ	١٢٦	٦٣٩،
الأعراف	وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ	١٤٢	٤٥٣،
الأعراف	وَكَتَبْنَا لَهُ فِي ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا	١٤٥	٤٥٩، ٥٢٣، ٥٢٨، ٥٣٠، ٧٩٤، ٩٠٤
الأعراف	وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ	١٥٦	٤١٤،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الأعراف	ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ	١٥٧	١١٠، ١١٣، ١٣٨، ٣٩٠، ٥٣٠، ٥٦١، ٧٤٤، ٨٧٣، ٨٧٩، ٨٨١، ٩٠٤، ١٠٤٣، ١١٥٨
الأعراف	قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ...	١٥٨	١٦٦، ٩٤٩
الأعراف	وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٩﴾	١٥٩	١٣٠٥
الأعراف	وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ	١٩٩	٣٩٠
الأعراف	فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟	٢٠٤	٩٦١
الأنفال	إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا	٢- ٤	١٣٩٤
الأنفال	وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥ	١٦	٩٣٢
الأنفال	ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ	٢٤	١١٥٧
التوبة	فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ	٥	١٦٧، ٢٥٣، ٨٢٤، ٨٣٨، ١٠٢٢

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
التوبة	وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ	٦	٦٤٧، ٨٣٨،
التوبة	إلا ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ	٧	٨٣٨،
التوبة	وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَـٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمْ فَقَـٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَـٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ	١٢	٢٠٧، ٤١٩،
التوبة	أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَجَـٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ	١٩	٤٥٦،
التوبة	﴿قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ	٢٩	١٦٧، ١٠٠٩،
التوبة	ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ	٣١	١٢٩٩، ١٣١٩، ١٣٩٦
التوبة	مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ... وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً	٣٦	٨٢٤، ١١٤١،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
التوبة	إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ	٦٠	٣٠٩، ١٠٤٧،
التوبة	وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ ... قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ	٦١	٧٢٨، ٩٤٥،
التوبة	لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم	٦٦	٦٤٢،
التوبة	وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ	٧١	١١٠، ١٣٨، ٨٨١، ١٠٤٤
التوبة	وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ	٧٩	١١٧٥،
التوبة	إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً	٨٠	٦٧٩،
التوبة	وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ	٨٤	١١١٨،
التوبة	لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ	٩٢	٥٥٢،
التوبة	قُل لَّا تَعْتَذِرُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ	٩٤	٧٢٧،
التوبة	ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ	٩٧	٨٣٢،
التوبة	خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا	١٠٣	٧١٦، ٧٩٩،
التوبة	ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ	١١٢	٦٦٤،
التوبة	وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ	١١٥	٢٩٠، ٢٩١، ٨٦٧، ١١٩٧

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
التوبة	فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ	١٢٢	١٢١١،٨٦٨،
يونس	وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ	٨	٢٥٧،
يونس	وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ	٣٩	٦٢٢،
يونس	قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا	٥٩	٨٨٧،٨٦٢،٥٢٧،
يونس	إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ	٦٦	٧٩٧،٧٩٦،
يونس	فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ	٧١	٣٣٥،
يونس	أَلْقُوا مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ	٨٠	٦٣٩،
يونس	فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ	٨٣	٧٢٧،
يونس	وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَٱصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ	١٠٩	١٠٤٨،٨٨٦،
هود	لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا	٧	٥٢٥،٥١٠،
هود	وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ	٥٣	٧٢٨،
هود	إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ	٨٨	٤٥٣،
هود	فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا۟ ۚ	١١٢	٨٨٥،
هود	وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ	١٢٣	١٠٤٤،٦٣٣،
يوسف	إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	٢	٧٢٥،
يوسف	إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ	٤٠	١٤٣٣،
يوسف	إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ	٥٣	٨٦٥،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
يوسف	وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ	٨٢	٦٨٢،
يوسف	وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ	١٠٣	٣٢٥،
يوسف	قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ	١٠٨	١٥٢،
يوسف	مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ	١١١	٢٩٠،
الرعد	سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍۭ بِٱلَّيْلِ وَسَارِبٌۢ بِٱلنَّهَارِ	١٠	١٠٥٤،
الرعد	وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ	٢٢	٥٢٨،
الرعد	أَفَلَمْ يَا۟يْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟	٣١	١٢٦٦،
الرعد	وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ	٣٧	٦٠٩،
إبراهيم	وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ	٤	٧٢٥، ٧٥٣، ٨٤٢،
إبراهيم	مِنْ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ	٢١	١٣٨٩،
إبراهيم	وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۚ	٤٢	٦٤٢،
الحجر	فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾	٣٠	٨٤٥،
الحجر	وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾	٣٩ـ٤٠	١٠٤٧،
الحجر	ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾	٤٦	٦٣٩،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الحجر	إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾	٧٥	١٢٣٦،
الحجر	وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾	٨٧	٨٨٣،
النحل	لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا	١٤	٦٧٦،
النحل	لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ	٢٥	١٣٨٩،
النحل	فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ ...	٢٦	٢٣٢،
النحل	فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ	٤٣	١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢١١
النحل	بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾	٤٤	٨٠١، ١٠١٠، ١٠٩٠
النحل	تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ	٦٣_٦٤	٢٩١،
النحل	وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ	٨١	١١٤٤،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النحل	وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ	٨٩	٢٩٠،
النحل	إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ	٩٠	١٣٨، ٥٣٠، ٦٤٢، ٧٤٤، ٨٧٣، ٩٠٤، ١٠٤٤، ١٤٢٣
النحل	وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا	٩١	٧٢٩،
النحل	مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ	٩٧	١٤٣٣،
النحل	مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ	١٠٦	٦٥٤،
النحل	وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ	١١٦	١١٩٨،
النحل	شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ٱجْتَبَٰهُ وَهَدَىٰهُ	١٢١	١٠٤٦،
النحل	وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ	١٢٥	٥٢٨،
النحل	وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ	١٢٦	٣٩٠،
الإسراء	وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ... فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا	٢٣	١١٣، ١٤٠، ١٥١، ٦٧٠، ٦٧٣، ١١٠٥، ١١٠٩، ١٢٦٦
الإسراء	وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ	٣١	١١٥٥، ١١٥٦
الإسراء	وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ	٣٢	٩١٠، ٩١٧

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الإسراء	وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا	٣٦	١٣٧١،
الإسراء	وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ	٤٤	١٣٧، ٦٩٢، ٨٢٧،
الإسراء	قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝	٥٠	٦٣٩،
الإسراء	وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ	٥٣	٥٢٨،
الإسراء	أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا	٥٧	٦٩٤،
الإسراء	وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ	٦٤	٧٦٢،
الإسراء	أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ	٧٨	٦٣٧، ٦٣٨، ٩٠٢،
الإسراء	وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ	٨٥	٩٢٤،
الإسراء	وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ	١١١	٦٤٧،
الكهف	وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا	٢٨	٨٠،
الكهف	سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا	٦٩	٨٨٤،
الكهف	قَالَ فَإِنِ ٱتَّبَعْتَنِى فَلَا تَسْـَٔلْنِى عَن شَىْءٍ حَتَّىٰٓ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا	٧٠	٨٨٤،
الكهف	أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا	٧١	٨٨٥،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الكهف	أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا	٧٤	٨٨٥،
الكهف	إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي	٧٦	٨٨٥،
الكهف	جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ... لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا	٧٧	٨٨٥،٧٠٩،
الكهف	يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ	٧٩	١٠٨١،
الكهف	وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ	٨٣	٩٢٥،
الكهف	وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا	٩٣	٨٢٧،٦٩٢،١٣٧،
الكهف	فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا	١١٠	١٠٨١،٥٢٥،
مريم	ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (١٠) فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا	١٠_١١	٦٣٦،
مريم	فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا	٢٦	٦٣٦،
مريم	أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا	٧٣	٥٢٨،
مريم	هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ	٩٨	٧٤٧،
طه	فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ	٧٢	٦٣٩،
طه	وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ	٧٣	٥٢٨،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
طه	فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ	١٢٣	١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٤٣٤
طه	وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا	١٢٤	١٤٣٤،
طه	وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ	١٣١	٦٤٢،
الأنبياء	وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ	٣٣	٨٢٥،
الأنبياء	وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ	٧٨	١٢٥٢، ١٤١٨،
الأنبياء	فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ۚ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا	٧٩	١١٤٩، ١٢٥٢، ١٤١٨
الأنبياء	لَا تَذَرْنِي فَرْدًا	٨٩	٩٧٥،
الأنبياء	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾	١٠٧	١٦٦، ٤١٤، ٩٤٩،
الحج	لَمَن ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ ۚ	١٣	١٢٤٥،
الحج	ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ	٢٩	١٣٦٠،
الحج	فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا	٣٦	٤٨٣،
الحج	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩	٧٧	٥٢٩، ٩٠٤،
الحج	وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ .... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	٧٨	٥٢٩، ١٢٥٠،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
المؤمنون	يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا	٥١	٥٤٩،
المؤمنون	ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ	٩٦	٥٢٨،
المؤمنون	غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا	١٠٦	٩٧٣،٩٧٢،
المؤمنون	وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ	١١٧	١١٥٧،
النور	ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ	٢	١٠٠٨،
النور	وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ	٤	١٠٦٩،
النور	إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ	١٩	١٠٦٩،
النور	وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا	٢١	٧١٦،
النور	وَ□ يَأْتَلِ□ أُو۟لُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ..	٢٢	٥٦٦،
النور	ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ	٢٣	٩٤٨،
النور	فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ... وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا	٣٣	،٦٣٧،٣٩٣، ،١١٤١،٦٣٨ ١١٥٧

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النور	نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ	٣٥	١٢٣٨،
النور	وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ	٣٩	٨٦٦،
النور	خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ	٤٥	٦٤٣،
النور	وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلْحَقُّ يَأْتُوٓاْ إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرْتَابُوٓاْ أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُۥ ۚ بَلْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ	٤٨-٥٠	١٤٢١،
النور	إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا	٥١	١٣٩١،
النور	وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ	٥٤	٥٢٧،
النور	إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُواْ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ	٦٢	١٣٩٤،
النور	فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	٦٣	٦٣٨، ٨٨٥، ٨٩٤، ١٣٩١

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الفرقان	ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا	١	١٦٦،
الفرقان	وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا	٢٠	١٢٦٩،
الفرقان	وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾	٢٣	٨٦٦،
الفرقان	لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً	٣٢	٦٢٦،
الفرقان	أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا	٤٣	١٢٤١، ١٤٢٣،
الفرقان	أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا	٤٤	١٤٢٣،
الفرقان	وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا	٤٨	٦٤٧،
الفرقان	وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴿٦٩﴾ إِلَّا مَن تَابَ	٦٨-٧٠	٩٨٢،
الشعراء	تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ	٩٧-٩٨	٥٢٨،
الشعراء	وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ	١٩٢-١٩٥	٦٠٩،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الشعراء	بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾	١٩٥	٧٢٥،
الشعراء	وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ	٢٢٧	١٤٢٣،
النمل	وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ	٢٣	٦٥٠، ١٠١٦،
النمل	وَكَانَ فِى ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿٤٨﴾ قَالُوا۟ تَقَاسَمُوا۟ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِۦ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ	٤٨_٤٩	٣٢٥،
النمل	ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ	٥٩	٥٢٨،
النمل	إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ	٨٠	١٢٦٥،
القصص	وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ	٥٠	١٢٤١،
القصص	وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ	٥٤	٥٢٨،
العنكبوت	وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَـٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ	٨	٤٥٧،
العنكبوت	وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ	٤٣	٣٨٢،
العنكبوت	إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ	٤٥	١٣٨، ١٠٤٤،
العنكبوت	وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ	٤٦	٥٢٨،
الروم	وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾	٣	٩٧٢،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الروم	بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ	٢٩	١٤٢٣،
الروم	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ	٣٠	١٤٢٣،
لقمان	وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ	١٤	٦٨٣،
لقمان	وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ	١٧	٥٥٠،
لقمان	أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ	٢١	١٣٨٨،
السجدة	فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	١٧	٩٤١،
الأحزاب	ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ	٥	٩٣٦، ٩٥٦، ١٢٥٥، ١٢٥٩، ١٣٨٨،
الأحزاب	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا	٣٦	٧٧٥، ٨٨٥، ١٠٨٩، ١٣٩١، ١٤١٨،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الأحزاب	﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾	٣٧	٩٥٠،
الأحزاب	﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾	٤٩	٧٧٨،
الأحزاب	﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾	٥٠	٩٤٨، ١١٥٢، ١٣٧٠
الأحزاب	﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا ﴿٦٦﴾ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾	٦٦-٦٧	١٣٨٩،
الأحزاب	﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾	٦٧	١٣٠٤،
الأحزاب	﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴿٦٧﴾ رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾	٦٧-٦٨	١٠٤٧،
سبأ	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾	٢٨	١٦٦، ٩٤٩،
فاطر	﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾	٩	٨٠٨،
الصافات	﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ ﴿٦٩﴾ فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾	٦٩-٧٠	٦٤٠،
الصافات	﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾	٩٦	١٠٤٧، ١٣٨٨،
الصافات	﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾	١٠٢	٦٠٩،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
ص	أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ	٢٨	٣٨٧،
الزمر	إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا	٢	١٠٤٤،
الزمر	أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ	٩	٩٠٠،
الزمر	قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ﴿١١﴾ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾	١١-١٢	٨٨٦،
الزمر	قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى ﴿١٤﴾	١٤	١٠٤٤،
الزمر	فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ	١٧□١٨	٤٥٨، ٥٢٨، ٥٣٠
الزمر	ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ...	١٨	٧٩٤، ٩٠٣،
الزمر	كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ ...	٢٣	٢٨١،
الزمر	قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ	٢٨	٦١٠، ٧٢٥،
الزمر	يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ...	٥٣	١٠٤٦،
الزمر	وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم	٥٥	٤٥٩، ٥٢٣، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٧٩٤، ٩٠٤
الزمر	أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ	٦٤	١٠٤٤،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الزمر	وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ...	٧١	١٢٦٣،
غافر	كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ	٣٥	٣١٩، ٣٢٦،
غافر	فَيَقُولُ ٱلضُّعَفَٰٓؤُاْ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓاْ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ ٱلنَّارِ ﴿٤٧﴾	٤٧	١٣٨٩،
فصلت	وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ﴿٦﴾ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ...	٦-٧	٧١٧،
فصلت	ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ	٤٠	٦٣٩،
الشورى	وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ	٧	٦٠٩،
الشورى	وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ	١٠	٢٩١، ٧٧٥، ١٠٨٩
الشورى	شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ...	١٣	١٠٤٦،
الشورى	فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ	١٥	٨٨٥،
الشورى	ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ...	١٧	١١١، ٢٧٠،
الشورى	أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ...	٢١	٥٢٦، ٥٢٧، ٨٦٢، ٨٨٧، ١٢٦٤، ١٢٩٩، ١٣١٩
الشورى	وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا	٤٠	٣٩٠،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الشورى	وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ ...	٥١	١٢٦٤،١٢٣٧،
الشورى	وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ...	٥٢	١٢٣٧،
الزخرف	إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا	٣	٦٠٩،
الزخرف	قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ...	٢٤	١٣٨٨،
الدخان	ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾	٤٩	٦٣٩،
الجاثية	ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ	١٨	٨٨١،
الجاثية	أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ...	٢١	٣٨٧،
الجاثية	أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً ...	٢٣	١٤٢٢،
الأحقاف	وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا	١٥	٦٨٣،
الأحقاف	هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا	٢٤	٣٨٦،
الأحقاف	تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ...	٢٥	١٠١٦،٦٥٠،٣٨٦،
الأحقاف	وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ ...	٢٦	٣٨٦،
الأحقاف	فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ	٣٥	٥٥٥،
محمد	ٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿١﴾	١	٨٦٦،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
محمد	فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ	٤	٦٣٨،
محمد	أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ...	١٠	٣٨٧،
محمد	فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا ...	١٨	٤٩٢،
الفتح	فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ	١٠	٧٢٩،
الفتح	هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ	٢٨	١٠٤٦،
الحجرات	يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ	١	١٠٨٣، ١٠٨٩،
الحجرات	يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ	٦	٣٢٦، ١٠٦٩،
الحجرات	إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ ...	١٥	١٣٩٣،
ق	كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ ﴿١١﴾	١١	٨٠٨،
ق	وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ...	٤٥	١١٤٩،
الذاريات	وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ	٤٩	٢٨٢،
الذاريات	وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ	٥٦	٥٢١، ٨٦٩، ٨٨٢، ١٠٤٤، ١٤٣٥
الذاريات	مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ	٥٧	١٤٣٥،
الطور	فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْكُمْ ...	١٦	٦٣٩،
الطور	وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا	٤٨	٥٥٥،
النجم	مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾	٢	١٠٤٧،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النجم	فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ ...	٢٩ـ٣٠	٨٠٠،
القمر	أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِى ٱلزُّبُرِ	٤٣	٣٨٦،
القمر	إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ۝	٤٧	١٠٤٧،
القمر	إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۝ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ۝	٥٤ـ٥٥	١٠٤٥،
الرحمن	خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝	٣ـ٤	١٢٩،
الرحمن	هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ۝	٦٠	٣٩٠،
الحديد	لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ..	١٠	١٢٥٣،
الحديد	لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ...	٢٥	١١٢،
المجادلة	فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا	٣	٦٦٠، ٧٧٨، ٩٨٤، ١٠٤٠، ١٠٥٦، ١٠٥٩، ١٠٦٦، ١٠٨١
المجادلة	فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا	٤	٦٥٠، ١٠٦٧،
المجادلة	وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ	٨	١٠٥٤،
الحشر	وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟	٧	٧٧٥، ٩١٥، ١٠٨٩،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الصف	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾	٢ـ٣	١٤٢٢،
الصف	فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ	٥	٣١٩، ٣٢٦،
الجمعة	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ	٩	٥٢٨، ٦٤١، ٦٥٠، ٩١٠، ١٠٠٨،
المنافقون	إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ...	١	٧٤١، ٩٨٥،
التغابن	فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ	١٦	١٣٢٠،
الطلاق	يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ...	١	٢٩٧، ١٢٣٢،
الطلاق	وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ.......	٢	٣٠٨، ١٠٤٥، ١٠٥٦، ١٠٦٦
الطلاق	وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ	٣	١٠٤٥،
الطلاق	وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ	٤	٤٢، ١٠٠٨، ١٢٣٠،
الطلاق	وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ	٦	٤٠٢، ٦٧٨، ١٠٠٦،
التحريم	لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ...	١	١٢٣١،
التحريم	قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَٰنِكُمْ	٢	١٦٦، ٢٩٨، ٩٦٩، ١٢٣١

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
التحريم	أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكارا	٥	٦٦٤،
التحريم	لا يعصون الله ما أمرهم	٦	٨٧٣،
الملك	ليبلوكم أيكم أحسن عملا	٢	٥١٠، ٥٢٥،
الملك	ارجع البصر كرتين	٤	٢٨٢،
الملك	كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير (٨) قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا ...	٨-٩	١٢٦٣،
الملك	وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور	١٣	١٠٥٤،
القلم	أفنجعل المسلمين كالمجرمين (٣٥) ما لكم كيف تحكمون	٣٥-٣٦	٣٨٧،
المعارج	كلا إنا خلقناهم مما يعلمون (٣٩)	٣٩	٨٨٢،
نوح	اعبدوا الله واتقوه وأطيعون (٣)	٣	١٠٤٤،
الجن	وأنه تعالى جد ربنا	٣	١٢٣٢،
المزمل	فعصى فرعون الرسول	١٦	٧٤٢، ٩٨٥،
القيامة	وجوه يومئذ ناضرة (٢٢) إلى ربها ناظرة	٢٢-٢٣	١٢٦٥،
القيامة	أيحسب الإنسان أن يترك سدى (٣٦)	٣٦	٨٨٣،
الإنسان	ولا تطع منهم آثما أو كفورا	٢٤	٦٤٧،
المرسلات	وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون (٤٨)	٤٨	٨٩٤،
النازعات	يسألونك عن الساعة أيان مرساها (٤٢)	٤٢	٩٢٤،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الانفطار	إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ	١٣_١٤	١٠٤٥، ١٠٤٨،
المطففين	كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾	١٥	١١٤٩،
المطففين	كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ﴿١٨﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ﴿١٩﴾ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴿٢٠﴾ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾	١٨_٢١	١٠٤٨،
المطففين	إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ	٢٢_٢٣	٩٤١،
الأعلى	سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ	١_٢	١١٥٧،
الأعلى	فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ﴿٩﴾	٩	١١٤٤،
الأعلى	وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿١٧﴾	١٧	٥٢٨،
الغاشية	لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾	٢٢	١١٤٩،
البلد	أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ﴿٥﴾	٥	١٢٦٧،
الليل	إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ﴿٤﴾	٤	٨٦٦،
الليل	وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ﴿١٧﴾ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ ...	١٧_٢١	١٢٤٢،
العلق	أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ﴿٩﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ	٩_١٠	٦٤٠،
القدر	سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴿٥﴾	٥	٦٥٦،
البينة	لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ ...	١	٨٨٣،
البينة	وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾	٤	١٣١٤،

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
الزلزلة	فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾	٧	٦٧٣، ٨٢٩، ١١٠٥،
الزلزلة	فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ	٧ـ٨	٨٢٩، ١١٠٥،
العاديات	وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾	٨	١٤٣٣،
القارعة	ٱلْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٣﴾	١ـ٣	٨٠٥، ٨٤٥،
القارعة	يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ	٤	٨٠٥، ٨٤٥،
الإخلاص	وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾	٤	٦٤٧،

فهرس الأحاديث والآثار

ابدأ بنفسك فتصدق عليها ، فإن فضل شيء فلأهلك ...الحديث ،٤٥٧
أبهموا ما أبهم الله ، واتبعوا ما بين ،١٠٧١ ،١٠٨٨ ،١٠٩٣
اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله... ،١٢٣٦
إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر ،٢٨٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٩ ، ١٣١٣ ، ١٣٢١ ، ١٤١٩
إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي ،٩٨٧
إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وأنتم تمشون ،٧٤٥
إذا أنت لم تستحي فاصنع ما شئت ،٦٣٩
إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ،١١٢٣ ، ١١٣٢ ، ١١٤٦ ، ١١٥٦
إذا بلغ النساء نص الحقاق ،٦١٨
إذا حاصرت أهل حصن فسألوك أن تنزلهم على حكم الله .. الحديث ،١٢٥٤ ،١٢٦٨
إذا حدثتم بشيء من أمر دينكم فخذوا ، وإن حدثتكم بشيء من دنياكم ، فإنما أنا بشر ،٧٧٤
إذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيما ، وليؤمكما أكبركما ،٨٦٥
إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين ،١٠١٥ ، ١٠٢١ ، ١٠٣٥
إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين ،٦٣٦
إذا لقيتموهم في طريق فألجئوهم إلى أضيقه ،١١٢٠
إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا ،١١٦١
أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ ..الحديث ،٩٦٧
أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ... الحديث ،٧٤١ ، ٩٨٥
أرى أنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، فأرى أن يقام عليه حد المفترين ... ،٤٠٨ ، ٤١٥
أسألك حكما يوافق حكمك ،١٢٥٤
أسألك موجبات رحمتك ،٤٨٣
أصحابي كالنجوم ،١٤٠٦
اطلعت على الجنة فرأيت أكثرها الفقراء واطلعت على النار فرأيت أكثرها النساء ،٩٩٢
أفشوا السلام ،١٥٣
افعل ولا حرج ،١٣٥٩
اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ،١٢٣٣
اقض بما في كتاب الله فان لم يكن فبما في سنة رسول الله ﷺ... الأثر ،٥٨ ، ١٢٣٣
أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا ،١٢٥٣
ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ... الحديث ،٤٥٦
الأئمة من قريش ،١٠٠٢
الإثم حزاز القلوب ،١٢٤٠
الإيمان بضع وسبعون ، أو بضع وستون شعبة ، فأفضلها قول لا إله إلا الله ، ... الحديث ،٤٥٦ ، ١٣٩٣
البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس ،١٢٤٠
البر ما اطمأنت إليه النفس وسكن إليه القلب والإثم ما حاك في نفسك.. الحديث ،١٢٣٩
البكر تستأذن ، والثيب أحق بنفسها ،٦٧٩
الجار أحق بسقبه ،١٤٢

الجار أحق بشفعة جاره ينتظره بها ، وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا ، ١٠٨٦، ١٠٩٤،
الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه ، ٨٣١ ، ١٠٥٣
ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلأولى رجل ذكر ، ٢٩٤، ١٠٢٥
ألحقوهم في ذلك بأهل الجاهلية ، ١٢٧٩
القاتل لا يرث ، ٤١٦
القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة ... الحديث ، ١٢٦١
ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم ، ٨٠٠ ، ٨٠٤ ، ٨٣٥،
الكبر بطر الحق وغمط الناس ، ١٣١
الكلب الأسود شيطان ، ١١٢٩
اللهم ائتني بأحب الخلق إليك ، يأكل معي من هذا الطائر ، ١٢٦٥
اللهم اجعل عملي صالحا ... أثر عمر ، ٥٢٦
ألم تري أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد إبراهيم ...الحديث ، ٢٣٢
المسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا ، ٧٣٠
الولد للفراش وللعاهر الحجر ، ٩٦٠ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣،
أمر رسول الله ﷺ أحق أن يتبع أم أمر عمر .. الأثر ، ١٣٩٥
أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، ١٠٠٩
أمسك عليك لسانك ...الحديث ، ٦٣٦
امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك ثم اغتسلي ٧٧٢،
أن أبا بكر الصديق حلف أن لا ينفق على مسطح ٥٦٦، ٩١٤،
أن أبا طلحة كان يأكل البرد وهو صائم ، ١٣٠٨
أن أبا هريرة كان يغسل يديه إلى العضدين في الوضوء ...الأثر ، ١٣٠٧
أن أبا هريرة كان يمسح عنقه ، ويقول هو موضع الغل ، ١٣٠٧
أن ابن عمر كان يدخل الماء في عينيه في الوضوء ١٣٠٧،
إن الله أنزل الأمانة في جذر قلوب الرجال فعلموا من القرآن ، وعلموا من السنة ، ١٢٣٨
إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به ، ٦٣٦ ، ١٠٥٤
إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم محارم فلا تنتهكوها... ، ٨٧٩
إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ، ٩٠٤
إن الله كتب عليكم الحج فحجوا ، ٢٥٧
إن الله كره لكم ثلاث ... الحديث ، ٦٩ ، ٥٨٢ ، ٨٨٩،
إن الله لا يقبل صلاة مسبل ، ٥٨٦
إن الله هو المسعر القابض الباسط ...الحديث ٩٥٥،
إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها ، ٥٦ ، ١١٨٠ ، ١١٩٦
إن الله يقمصك قميصا ...الحديث ، ٨٣٠
أن النبي ﷺ سئل فقيل له عندنا شراب من العسل يقال له البتع.. الحديث ، ٢٨٢ ، ٢٩٦

أن النبي ﷺ قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم ...الحديث ،١٠٨٦، ١٠٩٤

أن النبي ﷺ قضى في بروع بنت واشق بمهر مثلها لا وكس ولا شطط ،٣٨٩، ١٢٣١

أن النبي ﷺ لعن المحلل والمحلل له ،١٣٦٠

أن النبي ﷺ آلى من نسائه شهرا ، فأقام في مشربة له تسعا وعشرين... الحديث ،٨٠٥

أن النبي ﷺ أمر المستحاضة أن تتوضأ لكل صلاة ،٩٨٨

أن النبي ﷺ رأى رجلا يصلي وفي ظهر قدمه لمعة ...الحديث ،٩٥٧

أن النبي ﷺ سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة ، قال من شبرمة ...الحديث ،٤٥٧

أن النبي ﷺ لما طاف واستلم الركن ثم خرج وقال إن الصفا والمروة ... الحديث ،٩٣٦، ٩٣٧، ٩٥٨

أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون ، فقال لو لم تفعلوا لصلح... الحديث ،٧٧٤

أن النبي ﷺ نهى أن يتنفس في الإناء وأن يمس ذكره بيمينه ... الحديث ،٩١٦

أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة ،٧٢١، ٧٢٢

أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه ،١١٤٨

أن النبي ﷺاشترى فرسا من أعرابي ولم يشهد عليه ،٨٠٧

أن حذيفة كان يبيح السحور بعد ظهور الضوء المنتشر ،١٣٠٨

إن خالدا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين ،٨٣٠

أن رجلا توضأ فترك موضع ظفر على قدمه فأبصره النبي ... ﷺ الحديث ،٩٥٧

إن رحمتي تغلب غضبي ،٩٧٢

أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة ،٧٢١

أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض ،٧٢٢

أن عقبة بن عامر مسح على خفيه أسبوعا بلا خلع ، فقال له عمر أصبت السنة ،١١٣٣

أن عمر كان يقرأ) فامضوا ... (الأثر ،٧٤٦

أن عمر وابنه كانا يكرهان الطيب للمحرم قبل الطواف بالبيت ،١٣٠٩

إن كان قاله فقد صدق ،٣٢٦

إن وجدناه لبحرا ... الحديث ،٨٣٠

إن وسادك إذا لعريض إنما هو بياض النهار وسواد الليل ،١٢٦٠

أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ فخنقها رجل فأبطل النبي ﷺ دمها ،٤١٣، ٤١٨

إنا نبيع الإبل بالنقيع بالذهب ونقبض الورق ونبيع بالورق ونقبض الذهب ، فقال لا بأس ... الحديث ،٣٥١

أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي ،١١٤٩

انتدب الله عز وجل لمن خرج في سبيله ...الحديث ،٤٨٥

انزع عنك الجبة واغسل عنك الخلوق واصنع في عمرتك ما كنت تصنع في حجك ،٨٣٥، ٩٢٧

إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ...الحديث ،٧٩٥، ١٢٤٢

إنكم ستحدثون ويحدث لكم.. ،٢٨٩

إنما الأعمال بالنيات ، ٢٨٣ ، ٦٨٢ ، ٧٦٣ ، ١٣٣٠ ، ١٣٧٠ ، ١٤١٧
إنما جعل السعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار لإقامة ذكر الله ، ٥١٥
إنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ... الحديث ، ٥٧ ، ٢٩٢ ، ٣٤٩
إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات ، ٣٧١
إنهم خيروني بين أن يسألوني بالفحش وبين أن يبخلوني ، ولست بباخل ، ٤٥٩
إني أدخلتهما الخف وهما طاهرتان ، ١١١٩
إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين ... الحديث ، ٨٦٣ ، ٨٨٨
إني قلدت هديي ولبدت رأسي فلا أحل وأحلق حتى أنحر ، ١٣٥٩
آية المنافق ثلاث ...الحديث ، ٧٤١ ، ٩٨٥
أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، ٦٢٣
أيما إهاب دبغ فقد طهر ، ٩٢٥
أينقص الرطب إذا يبس؟ قيل نعم ، قال فلا إذن ، ٩٢٦
بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا ومنشطنا .... الحديث ، ٤٦٦
بعثت بالحنيفية السمحة ، ١٤١١
بعثت بجوامع الكلم ، ١٦٢ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٩ ، ٤١١
بيع جابر بعيره للنبي ﷺ واشتراطه ظهره إلى المدينة ، ٨١٦ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥
تحوز المرأة ثلاث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها الذي لاعنت عليه ، ١٠٢٦
تحيضي ستا أو سبعا ، ثم اغتسلي وصلي ثلاثا وعشرين ... الحديث ، ٧٧٢ ، ٩٨٨
تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك ، ١٠٢ ، ٢٩٢ ، ٤٣٤
تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانا ، ١٢٣٧
تلك على ما قضينا ، وهذه على ما نقضي .. الأثر ، ١٢٤٨ ، ١٣٤٦
توريث معاذ ومعاوية للمسلم من الكافر ، ١٣١٠
ثلاث من كن فيه كان منافقا ... الحديث ، ٧٤٣ ، ٩٨٥
ثلاثة حقّ على الله عونهم الناكح يريد العفاف ، والمكاتب يريد الأداء ، والغارم يريد الوفاء ، ٥٤٨
جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال هلكت يا رسول الله...الحديث ، ٣٧٢ ، ٦٨٤ ، ٩٢٥ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٦٠ ، ١١٨٩
جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله متى الساعة ...الحديث ، ٩٢٤ ، ٩٥١
جعلت لي الأرض مسجدا ، ١١٤٣ ، ١١٤٨
حلوان الكاهن خبيث ومهر البغي خبيث ، ٥٨٧ ، ٥٩٢
خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ... الحديث ، ٧٧٦ ، ١٠٩٠
خذوا عني مناسككم ، ٧٧٦ ، ٨٠٥ ، ١٠٩٠
خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف ، ٧٧١ ، ١٣٥٤

خص النبي ﷺ خزيمة بكون شهادته تعدل رجلين
٩٤٧، ٩٥٢
خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو
طعمه أو ريحه ، ١٠٦٣، ١١٤٦
خمس صلوات كتبهن الله على عباده ، ٩٢٧
خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ، ٨٣ ، ١٢٢٧
خير النبي ﷺ غلاما بين أبويه ، ٩٣٩
دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة ، ٩٦٦
، ٩٧٠
دعه فانه قد شهد بدرا ، ١١٥٠
دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها..
، ٧٧٢، ٩٨٧
دم الحيض أسود يعرف ، ٩٨٩
ذروني ما تركتكم فإنما أهلك الذين من قبلكم
كثرة سؤالهم واختلافهم .... الحديث ، ٦٩
، ٩١٦ ، ١٣٢٠، ١٣٢١
رجم النبي ﷺ الزانيين من اليهود ، من غير سماع
إقرار منهما ، ولا شهادة مسلم عليهما
، ١٣٦٣
رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ، ١١٢٦
سئل النبي ﷺ أي الأعمال أفضل؟ قال إيمان بالله
ورسوله ، قيل ثم ماذا؟ قال جهاد في سبيل
الله ، قيل ثم ماذا؟ قال حج مبرور ، ٤٥٦
سارق موتانا كسارق أحيانا ، ١٤٢
سترون ربكم.. الحديث ، ٨٤٨
سنوا بهم سنة أهل الكتاب ، ١٠٢٣
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
، ٨٩٩، ١١٢٨
صدقتك على المسلمين صدقة ، وعلى ذوي
الرحم صدقة وصلة ، ٩٠٥
صلاة الليل والنهار مثنى مثنى ، ٩٢٤
صلوا كما رأيتموني أصلي ، ٧٧٦ ، ٨٠٥
، ١٠٩٠
ضحكه ﷺ من الحبر الذي قال إن الله تعالى
يضع السماوات على إصبع.. ، ٨٠٦
ضرب الله مثلا صراطا مستقيما ، وعلى جنبتي
الصراط سوران ... الحديث ، ١٢٣٨
طلق أيتهما شئت.. ، ٧٦٩
على المسلم السمع والطاعة في عسره ويسره
ومنشطه ومكرهه وأثرة عليه ما لم يؤمر
بمعصية ، ٤٦٦
فرحه ﷺ بقول القائف الذي قال عن قدمي زيد
وأسامة هذان من بعض ، ٨٠٦
ففيهما فجاهد ، ٤٥٨
فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، ١٠٦٦
في الإبل السائمة في كل أربعين بنت لبون ، ١٠٥٧
، ١٠٦٣، ١١٢٣، ١١٤٣
في الإبل في خمس منها شاة ، ١٠٥٧، ١٠٦٣
في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى
عشرين ومائة شاة ... الحديث ، ٦٥١ ، ٦٧٥
، ٦٧٨، ٩٩٦، ١٠٦٦، ١٠٧٧، ١١٤٣
فيما سقت السماء العشر ، ١٠٠٨
قال رجل لم يعمل خيرا قط فإذا مات فحرقوه ...
الحديث ، ١٢٦٧
قال رجل يا رسول الله أي الذنب أكبر عند الله؟
قال أن تدعو لله ندا ... الحديث ، ٤٥٦

قتلوه قتلهم الله هلا سألوا إذا لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال ، ١٢٠٤ ، ١٢٦١
قد كان في الأمم قبلكم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فعمر ، ١٢٣٩
قول ابن عباس وغيره في المتوفى عنها ليس عليها لزوم المنزل ، ١٣١١
قول ابن عمر إن الكتابية لا يجوز نكاحها ، ١٣٠٩
قول ابن عمر وغيره إن المحرم إذا مات بطل إحرامه ، وفعل به ما يفعل بالحلال ، ١٣١١
قول ابن عمر وغيره لا يجوز الاشتراط في الحج ، ١٣١١
قول سلمان إن الريق نجس ، ١٣٠٩
قول علي وابن عباس في المتوفى عنها الحامل إنها تعتد أبعد الأجلين ، ١٣١١
قول علي وزيد وابن عمر في المفوضة إنه لا مهر لها إذا مات الزوج ، ١٣١٠
قول عمر وابن مسعود إن المبتوتة لها السكنى والنفقة ، ١٣١٢
كل (سلطان) في القرآن فهو الحجة ..الأثر ، ١٢٥٢
كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ، ١١٤٣
كل شراب أسكر فهو حرام ، ٢٩٦
كل مسكر خمر وكل خمر حرام ، ٦٨ ، ٢٨٢ ، ٢٩٦
كنا نعد هذا على عهد النبي ﷺ نفاقا ... الأثر ، ٧٤٢ ، ٩٨٥
كنا نعزل والقرآن ينزل ولو كان ما ينهى عنه لنهينا عنه ، ٨٠٥
كيف ترون قواعدها وبواسقها.. الحديث ، ٢٣٢
لا تبيعوا البر بالبر ...الحديث ، ١٠٣١
لا تبيعوا الذهب بالذهب...الحديث ، ٥٩٠
لا تبيعوا الطعام إلا مثلا بمثل ، ٦٨٠
لا تجوز شهادة أهل ملة على أهل ملة ، إلا أمتي ...الحديث ، ١١٦٥
لا تحرم المصة ولا المصتان ، ٦٧٩
لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة ، ١١٩٦
لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد ..الحديث ، ٩١٤ ، ١٣٤٠
لا تكروا المزارع ، ١٠٨٦
لا تلعنوه فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله ، ١١٥٠
لا تنكح المرأة على عمتها ، ولا على خالتها ، ١٠٠٩ ، ١٠٢٢
لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر ، ٩٧٧
لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ، ١٠١٧ ، ١٠٣٣
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ، ٧٨٨
لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ، ٤١٤
لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ... الحديث ، ٩٨٣
لا قطع إلا في ربع دينار ، ٦٥١
لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين ، ٢٠٧
لا نكاح إلا بولي... الحديث ، ٦٦٠ ، ١٠٥٧
لا وفاء لنذر في معصية الله ، ولا فيما لا يملك ابن آدم... ، ٢٠٩ ، ٩٦٨
لا وفاء لنذر في معصية الله ، ولا فيما لا يملك العبد ، وفي رواية لا نذر في معصية ، ٢٠٨

لا وفاء نذر فيما لا تملك ، ٢٠٩
لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ، ١٤٢٢
لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه ، ٩٨٣
لا يؤمن فاجر مؤمنا إلا أن يقهره بسوط أو عصا ، ٩١٣
لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين ...الحديث ، ١٣٥٣
لا يحل لثلاثة يكونون في سفر إلا أمروا عليهم أحدهم ، ٨٦٥
لا يصلح صاع تمر بصاعين ...الحديث ، ٧١ ، ٥٨١ ، ٨٧٨ ، ٨٨٩
لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة ... الحديث ، ١٢٤٧ ، ١٣١٢ ، ١٣٢١
لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول ، ٥٨١ ، ٨٨٩
لا يلبس المحرم القميص ولا السراويلات ولا البرانس ، ١١٢٩
لا يمس أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول ، ٩١٧
لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره ، ٦٢٨
لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب ، ٢٠٦
لا ، انحرها إياها ، ٩٣٨
لأقضين فيها بقضاء رسول الله ﷺ للبنت النصف وبنت الابن السدس ... الأثر ، ١٠٢٥
لأن أحلف بالله كاذبا أحب إلي من أحلف بغيره صادقا ، ٤٦٠
لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير من أن يمتلئ شعرا ، ١١٣٠
لتنظر عدة الليالي والأيام التي كانت تحيضهن من الشهر ... الحديث ، ٧٧٢
لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنها ، ٥٦٤
لعن الله زوارات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج ، ٩١٩
لعنت الخمر على عشرة وجوه... الحديث ، ٧٦٤
لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبعة أرقعة ، ١٢٥٣
للنساء رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، ٣٠٩
لم يضمن النبي ﷺ أسامة دم الذي قتله بعد ما قال لا إله إلا الله ، ١٢٧٩
لما باع بلال الصاعين بالصاع أمره النبي ﷺ برده ، ١٢٦٠
لما بايع النبي ﷺ هند امرأة أبي سفيان على ألا تزني ...الحديث ، ٧٤٨
لما رأيت وجه رسول الله ﷺ علمت أن وجهه ليس وجه كذاب ، ٣٢٧
لما نزلت آية ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم..﴾ ، دخل قلوبهم منها شيء .... الحديث ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٨ ، ١٣٢١ ، ١٣٨٨
لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته ، ١١٨٠
لو تركتيها لأخوالك لكان خيرا لك ، ٩٠٦
ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، ١٠٠٨
ليس من البر الصوم في السفر ، ٥٦٧
ما اجتمع حلال وحرام إلا غلب الحرام الحلال ، ٩٧٢

ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله
...الحديث ،٨١٦ ،٩١٨ ،٩٥٣ ،٩٥٤
،١٠٣٤ ،١٠٥١ ،١٣٧٤
ما بين المشرق والمغرب قبلة ،١٣٥١
ما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا
يزال عبدي يتقرب ...الحديث ،٩٠٦ ،١٢٣٦
ما خير النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما
لم يكن إثما ،١٤٠٣
ما رأيت قوما خيرا من أصحاب محمد ﷺ ما
سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة ،٩٩٢
ما يسرني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا ...
الأثر ،١٢٩٧ ،١٣١٣ ،١٣٢٣
مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجة...
الحديث ،١٢٣٩
مطل الغني ظلم ،٦٧٨ ،١١٣٠
من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذي باعها ،
إلا أن يشترط المبتاع ،٩٩٦ ،١٠٠٥ ،١٠١٢
،١٠١٣ ،١٠٢٤
من أتى عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له
صلاة أربعين يوما ،٩٥٦
من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد ،٥٢٦
،٥٩٠
من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس
فقد أدرك الصبح ،١٠١٧
من أدرك معنا هذه الصلاة ، ووقف معنا حتى
ندفع ...الحديث ،١١٥٨
من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره ،٣٥٠
من أعتق شركا له في عبد وكان له من المال ما يبلغ
ثمن العبد قوم عليه ... الحديث ،٣٨٩
من حلف بغير الله فقد أشرك ،١٦٧
من سأل الله لي الوسيلة.... الحديث ،٦٩٤
من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم
من ذنبه ،١١٢٤
أنا أغنى الشركاء عن الشرك ،٥٢٦
من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم
من ذنبه ،١١٢٣
من قرأ القرآن في أقل من ثلاث لم يفقه ،١١٤٦
من كان له شريك في أرض أو ربعة أو حائط ...
الحديث ،١٠٨٥ ،١٠٩٣
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
،٣١٥
من مس ذكره فليتوضأ ،٦٨٣
من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ،٨٦٨
منع عمر وابن مسعود للجنب أن يتيمم ،١٣١٠
نحن معاشر الأنبياء لا نورث ،٨١٢ ،١٠٢٢
نهى النبي ﷺ عن نكاح الشغار ،١٣٥٦
نهى النبي ﷺ أن يطرق أهله ليلا ،٩١٦
نهى النبي ﷺ أن يقيم الرجل أخاه من مقعده
ويجلس فيه ،٩١٦
نهى النبي ﷺ عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها
،٩١٦ ،١٠١٣ ،١٠٢٤
نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع
الغرر ،٢٩٥
نهيه ﷺ عن زجر الأعرابي الذي بال في المسجد
،٤٥٩
هذه وهذه سواء يعني الخنصر والإبهام ،١٣٩٥
هل نرى ربنا يوم القيامة؟... الحديث ،١٢٦٨
هلا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال
،١٢٠٤ ،١٢٦١
هو الطهور ماؤه الحل ميتته ،٨٤٠ ،٩٤٨ ،٩٦٨

اقتربوا من أفواه المطيعين ، ١٢٣٦
وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ متوافرون ، فأجمعوا ...الأثر ، ١٢٧٩
لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ؛ ولا تستدبروها ١٣٥١،
ويل للأعقاب من النار ، ٩٥٧
ويل لمن قرأهن ولم يتدبرهن ، ويل له ، ويل له ١٢٠٦،
يجزيك ولا يجزي غيرك ، ٩٢٦، ٩٤٧
يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم ... الحديث ، ٩٦، ١٣١٨
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ... الحديث ١١٧١،
يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة عام ، ٩٩١
يصلون لكم فإن أصابوا فلكم ولهم ، وإن أخطئوا فلكم وعليهم ، ١٢٨١ ، ١٣٥٢
يقطع الصلاة الكلب الأسود ، ١١٢٨
يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول ﷺ وتقولون قال أبو بكر وعمر ، ١٣٩٥
(الشريعة)الأمر والنهي والحدود والفرائض ٨٨٢،
{على شريعة }أي على هدى من الأمر ، ٨٨٢
{قل هو الله أحد }تعدل ثلث القرآن ، ٨٨٣
{وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة }أي تنتظر ثواب ربها ، ١٢٦٥

فهرس الأعلام

إبراهيم الحربي بن إسحاق بن بشير بن عبد الله البغدادي ، أبو إسحاق ، ١٤٢٠
إبراهيم بن الحارث بن مصعب بن الوليد بن عبادة بن الصامت ، ١٣٣٩
ابن أبي شيبة عبدالله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان العبسي ، أبو بكر ، ١٠٩٠
ابن أبي موسى محمد بن أحمد بن أبي موسى ، القاضي أبو علي الهاشمي ، ، ١١٨١
ابن أبي هريرة الحسن بن الحسين القاضي البغدادي ، أبو علي ، ١٤٠٢
ابن الأثير المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ، مجد الدين ، أبو السعادات ، ٢٣٣ ، ٢٤٣ ، ١١٧٥
ابن الجوزي عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي التيمي البكري البغدادي ، أبو الفرج ، ٦٩٥
ابن الحاجب عثمان بن عمر بن أبي بكر ، ٣٤٠ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٦٢٠ ، ٦٢٧ ، ٦٤٥ ، ٦٥٦ ، ٨٠٩ ، ١٠٥٨ ، ١١٠٧ ، ١١١١ ، ١١٢٤ ، ١١٢٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢١١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٨٣ ، ١٣٤١ ، ١٣٨٢
ابن الساعاتي أحمد بن تغلب ، مظفر الدين ، ٥١ ، ٩٩٧
ابن السبكي عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، تاج الدين أبو نصر ، ٥١ ، ٧١١ ، ٨١٢ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٤ ، ٩٦٧ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ١٣٨٥
ابن السمعاني عبدالكريم بن أبي بكر محمد بن أبي مظفر التميمي السمعاني الخراساني المروزي ، أبو سعد ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٣٥٩ ، ١١٠٣ ، ١١٠٨ ، ١١٢٧ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣٤ ، ١٣٤١
ابن الصباغ عبد السيد بن محمد بن عبدالواحد بن أحمد ، أبو نصر البغدادي ، ، ١١٨٦
ابن الصلاح عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان ، تقي الدين ، أبو عمرو ، ١١٨٥ ، ١١٩٥ ، ١١٩٧ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٨٤
ابن القاسم عبدالرحمن بن القاسم العتقي ، ١١٨٣ ، ١٣٦٥ ، ١٤١٣
ابن القطان أحمد بن محمد بن أحمد أبو الحسن ، البغدادي ، ١٢٠٦
ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي ، ٥٧ ، ١٢٤ ، ٢٧٦ ، ٢٨٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨٢ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٩٥ ، ٦١٠ ، ٦٢٣ ، ٧٦٢ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٩ ، ٧٧٢ ، ٨٢٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٩ ، ٩٨١ ، ١١٦٠ ، ١١٧٨ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٤ ، ١١٨٦ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٨ ، ١٣٧٩ ، ١٥٢٩
ابن اللحام علي بن محمد بن عباس بن شيبان البعلي ، أبو الحسن ، علاء الدين ، ٢١٨ ، ٩٦٤
ابن المرحل محمد بن عمر بن مكي بن عبدالصمد ، أبو عبدالله ، ٧٢٣
ابن المنذر محمد بن إبراهيم النيسابوري ، أبو بكر ، ١١٨٢
ابن النجار محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المصري ، ٢٤٠ ، ٣١٧ ، ٤٠٩ ، ٤٢٧ ، ٤٥٤ ، ٤٧٥ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٥٧٤ ، ٦٠٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٣٤ ، ٦٤٤ ، ٦٦١ ،

، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٧٥، ٧٠٠، ٧٨٤، ٩٠٩
، ١٠٨٠، ١١٣٨، ١٢٠٤، ١٢٠٧، ١٢١٠
، ١٢٧١، ١٢٨٤، ١٢٨٦، ١٣٣٢، ١٣٣٣
، ١٣٨٠، ١٣٨٦، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٧

ابن الهمام محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الإسكندري ، كمال الدين ، ٥١، ٢٤٦، ٦٠٥، ٩٠٢، ٩٦٣، ١٢٠٣، ١٢١١، ١٢٧٤، ١٣٤١، ١٣٨٥، ١٤٠٣، ١٤٠٤

ابن أمير الحاج محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان الحلبي ، ٥١، ٣٥٨، ١٠٣١، ١١٠١، ١١٠٩، ١١٣٠، ١٣٩٧

ابن بدران عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران ، ٣٧٤، ٤٢٨، ٤٨٤، ٥٣٥، ٥٤٥، ٦١٩، ٨٤٥

ابن برهان أحمد بن علي بن محمد بن الوكيل ، الشيخ الإمام أبو الفتح ، ٤٢٥، ٤٢٩، ١٠٥٦، ١٠٥٨، ١٠٨٠، ١١٨٦، ١٢١٠

ابن تيمية أبو القاسم بن محمد بن خالد بن إبراهيم الحراني ، بدر الدين ، ٣١

ابن تيمية عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله ، شهاب الدين ، أبو المحاسن ، وأبو أحمد ، ٣٠، ١٢١٢

ابن تيمية عبد الله بن عبد الحليم ، شرف الدين ، أبو محمد ، ٣٠

ابن تيمية محمد بن الخضر بن محمد بن علي الحراني ، فخر الدين ، أبوعبد الله ، ٢٩

ابن جرير محمد بن جرير بن يزيد الطبري ، أبو جعفر ، ٧٥٠، ١٢٣٠

ابن جزي محمد بن أحمد بن محمد الكلبي الغرناطي ، أبو القاسم ، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩

ابن جني عثمان بن جني الموصلي ، أبو الفتح ، ٧٠٠

ابن حامد الحسن بن حامد بن علي بن مروان ، أبو عبدالله البغدادي ، ١١٨٣، ١٣٣٣، ١٣٥٥، ١٣٦٩

ابن حجر أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني ، شهاب الدين ، أبو الفضل ، ٧٧١، ٧٧٣، ١٤٠٢، ١٤٠٩

ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، ١٠٤، ١٤٠، ٢٨٥، ٣٣٨، ٣٥٦، ٦٥١، ٨٤١، ١٣٨٠، ١٤٠٧

ابن حمدان أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحراني ، أبو عبدالله ، ١١٧٨، ١١٨٥، ١١٩٨، ١٢٧٤، ١٢٨٤، ١٣٣٠، ١٣٣٢، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٧١، ١٤١٦

ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي ، ولي الدين ، أبو زيد ، ٤٢، ٤٥

ابن خويزمنداد محمد بن أحمد ، أبو بكر ، ٣٥٤

ابن دقيق العيد محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري ، تقي الدين أبو الفتح ، ٤٣١، ٤٣٢، ٦٩٧، ١١١٢، ١١٢٦، ١٣٨٤

ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي الدمشقي ، زين الدين ، أبو الفرج ، ٣٥، ٢١٨

ابن سريج أحمد بن عمر بن سريج ، القاضي ، أبو العباس البغدادي ،١١٠٥ ، ١١٤١ ، ١١٨١،
ابن سيده علي بن أحمد بن سيده اللغوي النحوي الأندلسي ، أبو الحسن الضرير ،٧٠٠
ابن سينا الحسين بن عبدالله بن سينا ، أبو علي ، شرف المُلك ،١٠٤١
ابن عباس عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ، رضي الله عنهما ،٥٩ ، ١١٦، ٢٩٧، ٣٢٢، ٣٥٠، ٤٥٧، ٤٦٠، ٧٦٨، ٨٣٠، ٨٨٢، ٩٩٢، ١٠٠٣، ١٠٤٨، ١٠٥٣، ١٠٨٨، ١١٦٣، ١٢٣٠، ١٢٥٢، ١٢٥٨، ١٣١٠، ١٣٥١، ١٣٦٠، ١٣٦٤، ١٣٩٥
ابن عبد الحكم عبدالله بن الحكم بن أعين بن ليث بن رافع ، أبو محمد ، الفقيه المالكي ، المصري ١١٨٢،
ابن عبدالبر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري ،٥٣ ، ٥٤ ، ٣٥٤ ، ١٢٠٥ ، ١٤٠١،
ابن عبدوس أحمد بن محمد بن عبدوس بن حاتم ، أبو الحسن الحاتمي ،١٣٥٧
ابن عقيل علي بن عقيل بن محمد بن عقيل ٣٤٣، ٣٧١، ٥٧٥، ٥٩٠، ١١٢١، ١٢٠٧، ١٢١٠، ١٣٥٧، ١٣٦٥، ١٥٥١
ابن عمر عبد الله بن عمر بن الخطاب ، الصحابي ، رضي الله عنهما ،٣٢٢ ، ٣٥١ ، ٧٤١ ٩١٣، ٩١٦، ٩٨٥، ١٠١٢، ١٢٣٧، ١٣٠٧، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣٥١، ١٣٥٣، ١٣٦٠، ١٣٦٧، ١٣٩٥، ١٣٩٦
ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي ، أبو الحسين ،١٩٧ ، ٢٤٠ ، ٦٠٠ ، ٦١٩، ٦٤٣، ٦٥٨، ٦٦٠، ٦٩١، ٦٩٧، ٩٧٢، ٩٧٥، ١١٧٥، ١١٧٧
ابن فورك محمد بن الحسن الأصبهاني ، أبو بكر ، ٣٢٣، ١٠٥٧
ابن قدامة عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الدمشقي الحنبلي ،٣٠ ، ١٠٤ ، ٢٨٨ ، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٩٦، ٥٣٤، ٥٧٨، ٦٠٦، ٦١٩، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٧، ٦٤١، ٧٠٠، ٩٦٧، ١٠٣٠، ١٠٣٢، ١١٠٧، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢٤٠، ١٢٧٤، ١٣٣٢
ابن كثير إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضو القرشي البصروي الدمشقي ، أبو الفداء ، عماد الدين ،١٠٩١
ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني ، أبو عبد الله ، صاحب السنن ،٣٢
ابن مفلح محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الصالحي ،١١٣٨ ، ١٢٠٧ ، ١٢١٠
ابن منظور محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي ، جمال الدين أبو الفضل ،٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢، ٦٦٧، ٦٦٨، ٩٧٢، ٩٧٥
ابن هبيرة يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني ، أبو المظفر عون الدين ،١٣٨١
ابن وهب عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي بالولاء ، أبو محمد ، الفقيه المالكي ، المصري ١١٨٣،
أبو إسحاق المروزي إبراهيم بن أحمد بن إسحاق ٤٥، ١٤٠٢

أبو الحارث أحمد بن محمد ، أبو الحارث الصائغ ، ٨١٠ ، ١٣٧٠
أبو الحسن التميمي منصور بن إسماعيل بن عمر التميمي المصري ، الضرير ، ٥١٦
أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب ، ٤٧ ، ٥٤٦ ، ٥٥٨ ، ٥٦٠ ، ٥٦٤ ، ٥٧٩ ، ٦٤٤ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ١٠٦٤ ، ١٣٣٠
أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني ، أبو الخطاب البغدادي الأزجي الحنبلي ، ٦٤٤ ، ٦٥١ ، ٧٣٤ ، ٧٨٢ ، ٨١١ ، ٨٩٤ ، ١٠٠٣ ، ١٠٢٩ ، ١٠٦٤ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٥ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢٧٤ ، ١٢٨٠ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤٦ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٩
أبو القاسم التبان ، ١٢٠٧
أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني ، ٤٧ ، ٨٩ ، ٢٨٥ ، ٣٣٩ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٥٤ ، ٤٩٧ ، ٦١١ ، ٦١٥ ، ٦٣٤ ، ٧٨٨ ، ٧٩٣ ، ٩٦١ ، ٩٧٧ ، ١٠٥٦ ، ١٠٦٠ ، ١٠٧٢ ، ١١٠٦ ، ١١٠٨ ، ١١٣٠ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٣٨٥
أبو أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٩٣٢
أبو بردة هانئ بن نيار ، حليف الأنصار ، ٩٢٦ ، ٩٥٢
أبو بكر الصديق عبد الله بن أبي قحافة ، الخليفة الراشد ، رضي الله عنه ، ١٧١ ، ٣٥٣ ، ٣٦٤ ، ٤١٦ ، ٤٥٤ ، ٥٥٢ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩٥١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٧٨ ، ١١٨٤ ، ١٢٣٣ ، ١٢٤٢ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٤١٠
أبو بكر القفال محمد بن علي بن إسماعيل ، أبو بكر الشاشي القفّال الكبير ، ٥٧٨ ، ٩٢٩ ، ١١٤١
أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبي الإمام الكلبي الفقيه البغدادي ، ٩٢٩ ، ١٤٢٠
أبو حاتم الرازي محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحنظلي ، ١٤٢٠
أبو حكيم عبدالله بن إبراهيم بن عبدالله ، الخبري الفرضي ، ١٣٥٧
أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الكوفي ، (الإمام) ، ٦٠ ، ٨٤ ، ١١٨ ، ٣٢٣ ، ٣٦٤ ، ٥٣٨ ، ٥٧٦ ، ٧٠٤ ، ٧١١ ، ٨١٥ ، ٨٤٤ ، ٩٤٧ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٥ ، ٩٨٧ ، ١٠٠٠ ، ١٠٥٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٩ ، ١٢٨١ ، ١٣٢٤ ، ١٣٣٧ ، ١٣٤٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٥ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٥ ، ١٣٧٣ ، ١٤٠٠ ، ١٤١٥ ، ١٤١٧
أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني ، صاحب السنن ، ٣٢ ، ٥١٥ ، ٧٣٠ ، ٨٠٢ ، ٩٥٧ ، ١٠٣٥ ، ١٤٢٠
أبو ذر جندب بن جنادة الغفاري الصحابي ، رضي الله عنه ، ١١٢٩ ، ١٢٧٨
أبو زرعة عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ ، القرشي مولاهم ، الرازي ، ١٤٢٠
أبو زيد الأنصاري سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري ، البصري اللغوي ، ٧٠٦

أبو زيد الدبوسي عبدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي ، القاضي أبو زيد ،٤٨ ، ٣٩٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٩ ، ١٠٥٨ ،

أبو سعيد الخدري سعد بن مالك بن سنان ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٣٢٢ ، ١٢٣٦

أبو سفيان صخر بن حرب بن أمية القرشي ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٩٩ ، ٧٤٨ ، ٩٩٠ ، ١٢٢٩ ،

أبو صالح باذام ويقال باذان ، مولى أم هانئ بنت أبي طالب ، ١٢٦٥

أبو طلحة زيد بن سهل بن الأسود بن حرام الأنصاري الخزرجي ، ١٣٠٨

أبو عبد الرحيم الجوزجاني محمد بن أحمد بن الجراح ، ٨١٠

أبو عبد الله البصري الحسين بن علي ، الجعل ، ٥٧٨ ،

أبو عبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي الأزدي الخزاعي بالولاء ، ١٧٦ ، ٢٣٢ ، ٧٠٣ ، ٧٩٨ ، ٨٧٢ ، ١١٣٠

أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي بالولاء ، البصري النحوي ، ٧٠٣ ، ١١٣٠

أبو علي الشافعي الحسن بن عبدالرحمن بن الحسن ، المكي ، ١٢١٠

أبو عمرو الشيباني إسحاق بن مرار الشيباني ، أبو عمرو النحوي اللغوي ، ٧٠٦

أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان بن عبدالله التميمي المازني البصري ، ٧٠٦

أبو قتادة الحارث بن ربعي الأنصاري ، وقيل النعمان ، وقيل عمرو ، ٩١٦

أبو مصعب أحمد بن القاسم بن الحارث بن زرارة بن مصعب بن عوف ، ١٤٢٠

أبو منصور الماتريدي محمد بن محمد بن محمود ، ٨٩٥ ، ١٠٥٨

أبو موسى الأشعري عبد الله بن قيس سليم ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٢٨٢ ، ٢٩٦ ، ١٠٢٥ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣٩ ، ١٣٩٥

أبو هاشم الجبائي عبدالسلام بن محمد بن عبد الوهاب ، ٥٧٨ ، ٦٠٧ ، ٦٤٦ ، ١٢٤٣

أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٣٢٢ ، ٣٧٢ ، ٥٤٩ ، ١٢٥٩ ، ١٣٠٧ ، ١٤١٠

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش الأنصاري الكوفي البغدادي ، ١١٨١

أُبيّ بن كعب بن قيس بن زيد الأنصاري النجاري ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٧٩٤ ، ١٣٩٥

أحمد الريسوني (الدكتور) ، ٤٥١ ، ٤٥٢

أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، أبو عبد الله (الإمام) ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٥ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٨٤ ، ١١٨ ، ١٤٥ ، ٢٧٧ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٢٣ ، ٣٣٩ ، ٣٤٣ ، ٣٥٤ ، ٣٦٤ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٤١٠ ، ٤٣٢ ، ٤٥٤ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٧٥ ، ٥١٦ ، ٥٣٨ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧١١ ، ٧٧٠ ، ٧٨٢ ، ٧٨٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٤ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١٥ ، ٨٦٢ ، ٨٨٧ ، ٨٩٥ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩١٣ ، ٩٦١ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ١٠١١ ، ١٠١٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٥ ، ١٠٦٨ ، ١١٢٠ ، ١١٤٠ ، ١١٤٣ ، ١١٤٦ ، ١١٤٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٧ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٨ ، ١٢٣٣ ، ١٢٥١ ،

١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٩، ١٢٩٢، ١٢٩٧،
١٣١٣، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٣٠، ١٣٣٢،
١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠،
١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤،
١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٩، ١٣٦١،
١٣٦٢، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧،
١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧٣، ١٣٧٤،
١٣٧٨، ١٣٨٦، ١٤٠٢، ١٤١٦، ١٤١٧،
١٤١٨، ١٤١٩،

أرسطو طاليس اليوناني، ٦٣

أسامة بن زيد بن حارثة بن شرحبيل، الصحابي، رضي الله عنه، ٨٠٦، ١٢٧٩

إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي، أبو يعقوب، المعروف بابن راهويه ٣٥٤، ٧٩٨، ١١٧٩، ١٤١٩،

إسماعيل الحسني، ١٥١

أسيد بن الحضير بن سماك بن عتيك بن رافع الأنصاري الأشهلي، ٣٤٩، ٤٠٣، ٩٩١، ١٢٦٦،

أشعث بن عبدالملك الحمراني، أبو هانئ البصري ١٠٩١،

أشهب بن عبدالعزيز بن داود القيسي العامري المصري، أبو عمر، ١١٨٢، ١٤١٣

الأبياري علي بن إسماعيل بن علي بن عطية، أبو الحسن، شمس الدين، ١١١١

الأثرم أحمد بن محمد بن هانيء الطائي — وقيل الكلبي — البغدادي، أبو بكر، ١٤٢٠

الأخطل غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة، أبو مالك التغلبي، ٦٣٥

الأسنوي عبدالرحيم بن الحسن بن علي القرشي الشافعي، جمال الدين، ٥٢، ٤٧٦، ٥٤٦، ٨٤٣، ٨٥٧،

الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، ٦٠٨، ٦٤٦، ٧١٤، ١٣٥٧،

الأصفهاني محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلماني، أبو عبدالله، شمس الدين ١٢٠٨،

الأصمعي عبدالملك بن قُريب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد، ٧٠٦، ١١٣٠

الآمدي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (التغلبي) الآمدي، ٥١، ٢٤١، ٣٠٦، ٣٣٦، ٣٤٠، ٤٠٦، ٤١٤، ٤١٥، ٤٢٩، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٩٥، ٥٤٧، ٥٧٩، ٦٢٣، ٦٢٧، ٦٤٦، ٨٠٩، ٨٩٤، ٩٦١، ٩٦٤، ١٠١١، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٨٠، ١١٠٤، ١١٢٧، ١١٣٨، ١١٧٥، ١١٩٥، ١٢١٠، ١٢١٢، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٨٣، ١٢٨٦، ١٢٨٨، ١٣٤٥، ١٣٧٨، ١٣٨٣،

الأوزاعي عبدالرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، أبو عمرو، ٦٠، ٦٣٤، ١١٧٩، ١٣٩٩،

الباجي سليمان بن خلف بن سعد التجيبي الأندلسي القرطبي، أبو الوليد، ٣٤٧، ١٣٤٣، ١٤١٣،

الباقلاني محمد بن الطيب بن محمد، القاضي أبو بكر، ٤٦، ٣٣٩، ٣٥٩، ٣٦١، ٦٤٤، ٦٤٦، ٧١٤، ٧١٧، ٧٩٣، ٨٠٩، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١١١٠، ١١٣٩، ١١٤١، ١٢٤٣، ١٣٧٨،

البخاري محمد بن إسماعيل بن المغيرة ، أبو عبد الله ، صاحب الصحيح ، ٣٢ ، ٢٣٢ ، ١٠٢٥ ، ١٠٣٥ ، ١٣١٨ ،
البرماوي محمد بن عبدالدايم بن موسى النعيمي العسقلاني ، أبو عبدالله ، شمس الدين ١١٩٥ ،
البزار عمر بن علي بن موسى بن خليل البغدادي الأزجي ، سراج الدين ، أبو حفص ، ٣١ ، ٣٣ ،
البزدوي علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم ٤٩ ، ٥١ ، ٣١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢٧ ، ٦٤١ ، ٦٤٨ ، ١٠١١ ،
البغوي الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي ، أبو محمد ، ٦٩٥
البلخي زكريا بن أحمد بن يحيى بن موسى القاضي ، أبو يحيى ، ٦٣٤
البيضاوي عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي ، ناصر الدين أبو الخير ، ٢٣٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٣٣٩ ، ٤٣٠ ، ٤٧٦ ، ٤٨٤ ، ٥٤٦ ، ٨١٢ ،
الترمذي محمد بن عيسى بن سورة ، أبو عيسى ، صاحب السنن ، ٣٢ ، ٥١٥ ، ٩٨٨ ، ١٠٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٣٥١ ،
التفتازاني مسعود بن عمر بن عبدالله ، سعد الدين ، ١١٠٨
التهانوي محمد أعلى بن علي بن حامد بن محمد صابر الفاروقي التهانوي الحنفي ، ، ٢١٦ ، ٢٣٤ ، ٢٦٩ ،
الثوري سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب ، أبو عبدالله ، ١١٧٩ ، ١٤١٩
الجبائي محمد بن عبدالوهاب بن سلام ، أبو علي ٣٣٩ ، ٦٠٨ ، ١٢١٠ ، ١٢١٢ ، ١٢٤٣ ،
الجرجاني علي بن محمد بن علي الجرجاني الحسيني الحنفي ، أبو الحسن ، ٢٣٥
الجصاص أحمد بن علي الرازي البغدادي ، أبو بكر ، ٤٨ ، ٧٧٠
الجلال المحلي محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي ، ٩١٠ ، ١٣٨٥
الجنيد بن محمد بن الجنيد ، أبو القاسم البغدادي ١٣٩٣ ،
الجوهري إسماعيل بن حماد التركي الأترازي الجوهري ، أبو نصر ، ٢٤٢ ، ٢٤٦ ، ٦٠٥ ، ٦٢١ ، ٧٢٠ ، ٧٣٠ ،
الجيلي عبد العزيز بن عبد الكريم بن عبد الكافي ، صائن الدين الهمامي ، ١٣٨٢
الحسن بن يسار البصري ، أبو سعيد ، ٧٩٤ ، ١٠٩٠ ، ١٢٤١ ،
الحصني أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن ، تقي الدين ، ١٩٩ ، ٤٥٩
الحلواني عبدالرحمن بن محمد بن علي بن محمد ، أبو محمد ، ١٠٧٢
الخضري محمد بن عفيفي الباجوري ، المعروف بالشيخ الخُضَري ، ٢٤٥
الخطابيأحمد بوطاهر ، ٢٥٠
الخطيب البغدادي أحمد بن علي بن ثابت البغدادي ، أبو بكر ، ٥٤
الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي ، أبو عبدالرحمن ، ٧٠٥
الخوارزمي محمود بن محمد بن العباس بن أرسلان ، أبو محمد ، مظهر الدين ، ٤٢٥

الدارقطني علي بن عمر بن أحمد البغدادي ، أبو الحسن ، صاحب السنن ، ٣٢

الدردير أحمد بن محمد بن أحمد العدوي ، أبو البركات ، ٢١٧

الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة ، ٢١٧

الدقاق الحسن بن علي بن محمد ، أبو علي النيسابوري ، الشافعي ، ٩٢٩

الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني ، شمس الدين ، أبو عبد الله ، ٣٣

الرازي محمد بن عمر بن الحسين القرشي ، فخر الدين ، ٥٩ ، ٧٤ ، ٢٢٧ ، ٣٣٦ ، ٣٣٩ ، ٣٨٤ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٧٠٤ ، ٧٢٦ ، ٧٣٤ ، ٧٩٣ ، ٨١٢ ، ٨٦٣ ، ١٠١١ ، ١٠٤١ ، ١٠٦٠ ، ١٠٧١ ، ١١٠٣ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١٢ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٧٦ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١٢٠٧ ، ١٢٧٤ ،

الراغب الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني ، أبو القاسم ، ٢٤٣ ، ٤٨٦ ، ٦٣٣ ، ٦٤٠ ، ٩٧٢ ، ٩٧٥

الرافعي عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني ، أبو القاسم ، ٨٥٧

الرشيد هارون بن محمد (المهدي) بن المنصور العباسي ، أبو جعفر ، ١٢٩٧ ، ١٣٢٢

الروياني عبدالواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد الروياني ، أبو المحاسن ، ١٠٥٩ ، ١١٠٣

الزجاج إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج النحوي ، أبو إسحاق ، ٦٩٥ ، ٧٠٢

الزرقاني محمد عبدالعظيم ، ٩٢٣

الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله ، بدر الدين أبو عبد الله ، ١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٦٤ ، ٦٩٠ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٧٠٢ ، ٧٠٩ ، ٩٧٧ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٩٨ ، ١٠٥٨ ، ١٠٦١ ، ١٠٨٠ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٣ ، ١١١٠ ، ١١١٢ ، ١١٣٩ ، ١٢٢٠ ، ١٣٧٨ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٩٧ ،

الزناتي محمد بن إسحاق بن عياش ، أبو عبدالله الغرناطي ، ١٣٨٣ ، ١٤٠٩

الزنجاني محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار ، أبو المناقب شهاب الدين ، ٥٢

الزهري محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب ، ١٠٩٢ ، ١٢٧٩

السبكي علي بن عبد الكافي بن علي ، تقي الدين ، أبو الحسن ، ٨٤٤ ، ٩٧٦

السرخسي محمد بن أحمد بن سهل السرخسي ، شمس الأئمة أبو بكر ، ٤٩ ، ١٩٨ ، ٢١٣ ، ٦٢٩ ، ٦٣٢ ، ٦٤٥ ، ٦٤٨ ، ٧٦٢ ، ٨٤٥ ، ٨٥٤ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٩٦٣ ، ٩٧٦ ، ١٠١١ ، ١٠٣٢ ، ١١٠٠

السندي محمد بن عبد الهادي التتوي السندي المدني ، نور الدين أبو الحسن ، ٢٠٧

الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي ، ٥٥ ، ٥٧ ، ١٢٢ ، ١٣١ ، ١٤٩ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣٦٢ ، ٤١٦ ، ٤٤٩ ، ٤٥١ ، ٥١٢ ، ٥٥٨ ، ٥٧٣ ، ٧٦٢ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٥٠ ، ٩٧٦ ، ٩٧٨ ، ٩٨٢ ، ٩٩٠ ، ٩٩٢ ، ١١١٣ ، ١١٢٥ ، ١١٨٨ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٧ ، ١٤١٠ ، ١٤١٣

الشافعي محمد بن إدريس المطلبي ، أبو عبد الله (الإمام) ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ٦١ ،

٨٤، ٨٩، ١١٨، ٢٨٥، ٢٩٧، ٣٢٣،
٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٦، ٣٦٤، ٣٧٣، ٤٢٨،
٤٢٩، ٤٣٠، ٥١٦، ٥٣٨، ٥٧٦، ٥٩٤،
٦٠٩، ٦١٦، ٦٢٧، ٧٠٤، ٧١١، ٧٧٠،
٧٨٢، ٧٨٧، ٧٩٨، ٨١٥، ٨٤٣، ٨٤٤،
٨٥٠، ٨٥٥، ٨٩٥، ٩١٣، ٩٧٧، ٩٨٧،
١٠١١، ١٠١٨، ١٠٢٩، ١٠٣٢، ١٠٣٥،
١١٠٥، ١١١٢، ١١٣٠، ١١٤٠، ١١٤٣،
١١٤٦، ١١٤٨، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠،
١١٩٣، ١٢٠٤، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٤،
١٢٨٩، ١٢٩٨، ١٣٢٣، ١٣٣٣، ١٣٣٤،
١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢،
١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٥،
١٣٥٦، ١٣٦١، ١٣٦٥، ١٣٦٧، ١٣٦٨،
١٣٦٩، ١٣٧٣، ١٤٠٠، ١٤٠٤، ١٤٠٧،
١٤١٥، ١٤١٧

الشربيني محمد بن أحمد ، الخطيب ، شمس الدين القاهري الشافعي ، ٩٧٣

الشعبي عامر بن شراحيل الهمداني الكوفي الشعبي ، ٢٧٧

الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي الجكني ، ٤٣٢، ٥٣٤، ٥٧٥، ٦٠٥، ٦١٦، ٦٣٨، ٦٤٤، ٦٦٥، ٦٧٠، ٧١٠، ٧١٢، ٧٢٤، ١٠٨١

الشهرستاني محمد بن عبدالكريم بن أحمد ، أبو الفتح ، ١١٩٧

الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله ، بدر الدين أبو علي ، ٣٨٤، ٤٢٩، ٦٥٦، ٨٠٩، ٨١١، ٨١٢، ٨٤٣، ١٠٥٦، ١٠٥٨، ١٠٦١، ١١٠٨، ١١١٠، ١١٢٦،
١١٧٦، ١١٩١، ١١٩٤، ١١٩٧، ١١٩٨،
١٢٠٣، ١٢٠٦، ١٤٠٢

الشيخ أحمد بن علي بن يحي ، أبو العباس ، الرفاعي المغربي البطائحي ، ١٣٠٣

الشيخ حيوة – وقيل حياة – بن قيس بن رجّال بن سلطان الأنصاري الحراني ، ، ١٣٠٣

الشيخ عبدالقادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست الحسني الجيلاني ، أبو محمد ، ١٣٠٣

الشيخ عدي بن مسافر بن إسماعيل بن موسى الهكاري ، ١٣٠٣

الشيرازي إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي الشافعي ، أبو إسحاق ، ٣٥٨، ٥٤٧، ٦٢٧، ٨١١، ٩٦٧، ١٠٠٠، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٨، ١١٢٧، ١١٣١، ١١٦١، ١٢٠٩، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤

الصاحب شمس الدين عبدالله بن صنيعة المصري القبطي الوزير ، ٣٤

الصفي الهندي محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي ، صفي الدين أبو عبد الله ، ٦٦٤، ٧٣٤

الصيرفي محمد بن عبدالله ، أبو بكر ، ٦٥١، ٨١١

الطرسوسي(الطرطوشي) أبو بكر محمد بن وليد الفهري ، ١٠٥٨

الطوفي سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري البغدادي ، نجم الدين أبو الربيع ، ٢٢٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢٨، ٤٣٠، ٤٧٦، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٩، ٤٩٤، ٤٩٦، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦١١، ٦١٨، ٦٣٤، ٦٤٤، ٦٤٨

، ٦٥٩، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٧٧، ٦٩٠، ٧٠٠
، ١٢٧٤، ١٣٣٢

الطيبي الحسين بن محمد بن عبد الله ، شرف الدين أبو محمد ، ٢٠٨

العباس بن عبد المطلب بن هاشم ، الصحابي عم النبي ﷺ ، رضي الله عنه ، ١٢٨، ١٢٧٠

العز بن عبد السلام عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي ، سلطان العلماء أبو محمد ، ٤٤٠، ٤٤٩، ٤٥١، ٩٨٠، ٩٩٢، ١٤٠٢،

العضد عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار ، الشيرازي الأيجي ، عضد الدين أبو الفضل ١١١٢، ١١٢٥،

الغزالي محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، حجة الإسلام ، أبو حامد ، ٤٧، ٦٢
، ١٠٤، ٢٢٧، ٣٠٦، ٣٦٢، ٣٩٦، ٤٠٥
، ٤٠٩، ٤٢٥، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٥٣، ٥٣٤
، ٥٣٥، ٥٤٣، ٥٧٩، ٦١٠، ٦٢١، ٦٣٤
، ٦٣٨، ٦٤٥، ٧٩٣، ٨٠٩، ٨٩٤، ٩٠٩
، ٩٤٣، ٩٧٧، ٩٩٦، ١٠٣٠، ١٠٣٢
، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣
، ١١٢٥، ١١٢٧، ١١٤١، ١١٨٦، ١١٨٧
، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١٢٠٥
، ١٢٢٠، ١٢٤٠، ١٢٤٣، ١٢٧١، ١٢٧٤
، ١٢٨٨، ١٤٠٧

الفراء يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور ، أبو زكريا الفراء الأسدي ، مولاهم الكوفي ، ٧٠٥

الفضل بن زياد أبو العباس القطان البغدادي ، ١٣٥٣

الفضيل بن عياض ابن مسعود بن بشر التميمي اليربوعي الخراساني ، أبو علي ، ٥١٠، ٥٢٥

الفيروزآبادي محمد بن يعقوب بن محمد بن عمر الشيرازي ، مجد الدين ، أبو طاهر ، ٢٤٠

الفيومي أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي ، أبو العباس ، ٦٢٦

القاضي أبو الطيب طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبري ، ٥٦٤، ١٠١٨

القاضي أبو حامد المروروذي أحمد بن بشر بن عامر ، ٧١٤

القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء ، ٦٤٤، ٦٥١
، ٨٠٢، ٨١٠، ٨١٢، ٩٣٩، ١٠١٨
، ١٠٥٩، ١١٧٨، ١١٨١، ١١٨٣، ١٢٠٧
، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢٧٧، ١٢٨٤، ١٣٤٠
، ١٣٤٥، ١٣٥٥، ١٣٥٧، ١٣٦٩، ١٣٧٠
، ١٣٧٨، ١٤٠٢

القاضي إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد ، أبو إسحاق ، ١٣٩٧

القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، أبو الحسن ، ٤٦، ٥٧٨

القرافي أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي ، شهاب الدين أبو العباس
، ١٢٢، ٢٢٠، ٢٦٢، ٣٥٧، ٣٦١، ٤٣١
، ٤٣٢، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٧، ٤٩٦، ٤٩٧
، ٦٣٢، ٧٣٤، ٧٦٢، ٩٧٩، ١٠١١
، ١٠٣٩، ١٠٥٦، ١٠٥٩، ١١١١، ١١٢٤
، ١١٢٥، ١١٧٧، ١٢١٢، ١٢٧٢، ١٢٧٣
، ١٢٧٤، ١٢٨٣، ١٢٨٩، ١٣٨٢، ١٣٨٣
، ١٤٠٩، ١٤١٠

القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري ، ١٢٢ ، ٢٠١ ، ٣٥٤ ، ٤٣٢

القفال المروزي عبد الله بن أحمد بن عبد الله ، المروزي الخراساني ، أبو بكر ، ١٣٨٤

الكاساني أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني ، ويروى الكاشاني ، علاء الدين ، ٣٥٦

الكرخي عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي ، ٣٤٠ ، ٥٧٨ ، ١١٠٣

الكسائي علي بن حمزة بن عبدالله بن بهمن الأسدي ، مولاهم الكوفي ، أبو الحسن ، ٧٠٥

الكفوي أيوب بن موسى الحسيني القريمي ، أبو البقاء ، ٢٣٤

الكيا الهراسي علي بن محمد بن علي الطبري ، أبو الحسن ، ٣٦٠ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٣٨٤

الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي ، أبو الحارث ، ١١٧٩

المازري محمد بن علي بن عمر التميمي ، أبو عبدالله ، ٧١٤ ، ١١٠٣

الماوردي أبو الحسن بن الحبيب ، ٧١٥ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦١ ، ١١٩٣ ، ١٣٤١

المجد بن تيمية عبد السلام بن عبد الله ، مجد الدين أبو البركات ، ٢٩ ، ١٣٢ ، ٥٣٤ ، ٧٨٧ ، ٩٢٥ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ١٠٧٢

المرداوي علي بن سليمان بن أحمد بن محمد ، علاء الدين ، أبو الحسن الصالحي الدمشقي ، ٩٧٣

المزني إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق ، أبو إبراهيم ، ٩٢٩ ، ١١٨١

المعتضد أحمد بن طلحة بن جعفر ، أبو العباس ، ١٣٩٧

المهدوي أحمد بن عمار ، أبو العباس ، ٦٩٥

النجاشي أصحمة ، ملك الحبشة ، ١٣٠٥

النسائي أحمد بن شعيب بن علي الخراساني ، أبو عبد الرحمن ، صاحب السنن ، ٣٢ ، ٧٦٨ ، ٩٣٦ ، ١٠٣٥

النفراوي أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا ، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي ، ٣٥٦

النواس بن سمعان بن خالد بن عبدالله الكلابي ، ١٢٣٨ ، ١٢٤٠

النووي يحي بن شرف بن مري الحزامي الحوراني النووي ، محي الدين أبو زكريا ، ٣٥٦ ، ٧٧١ ، ١١٩٨

أم سلمة هند بنت أبي أمية ، أم المؤمنين ، رضي الله عنها ، ٧٧٢

أم قيس ، صاحبة مهاجر أم قيس الهذلي ، ١٤١٧

أم مسطح بنت أبي رهم أنيس بن عبدالمطلب بن عبد مناف القرشية التيمية ، ٥٦٧ ، ٩١٥

امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث بن عمرو بن حُجر ، ٦١٧ ، ٧٤٧ ، ٨٢٥

أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الأنصاري ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٩٥١

أوس بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر الخزرجي الأنصاري ، ٩٣١ ، ٩٤٦

بريرة مولاة عائشة بنت أبي بكر الصديق ، ٩٥٤ ، ١٠٣٤

بقراط بن ابراقليس ، ١٧٦ ، ٨٧٢

بكر أبو زيد (الشيخ)، ٥٥، ٢٧٥
بلعام بن باعورا، ٩١٣
بهز بن حكيم بن معاوية بن حيدة، أبو عبدالملك القشيري البصري، ١٠٧٧،
تميم بن أوس بن حارثة الداري، ٩٣٢
ثابت بن قيس بن شماس بن زهير بن مالك الأنصاري الخزرجي، ٧٦٨
جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري، الصحابي، رضي الله عنه، ٨٠٥، ٨١٦، ٩١٦، ٩٣٢، ٩٣٦، ٩٥٨، ١٠٣٤، ١٠٨٦، ١٠٩٤، ١٢٣١
جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي الكلبي اليربوعي، ٤٧٥
جندب بن عبدالله بن سفيان البجلي العلقي ١٢٣٧،
جهم بن صفوان، أبو محرز، ٨٧٠
حاطب بن أبي بلتعة عمرو بن عمير بن سلمة بن صعب بن سهل اللخمي، ١١٥٠، ١٢٦٦
حذيفة بن اليمان (حسل، حسيل) الصحابي، رضي الله عنه، ١٢٣٧، ١٣٠٨
حمنة بنت جحش بن رياب الأسدية، ٧٧٣
خالد بن الوليد بن المغيرة القرشي، أبو سليمان، الصحابي، رضي الله عنه، ٨٣٠
خالد بن معدان بن أبي كريب الكلاعي، أبو عبدالله الحمصي، ٩٥٧
خديجة بنت خويلد بن أسد بن عبد العزى، الصديقة الكبرى، أم المؤمنين، رضي الله عنها، ٩٩، ٨٥٢، ٩٩٠، ١٢٢٩
خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة الخطمي الأنصاري، ٩٤٧
داود بن علي بن خلف الأصبهاني البغدادي، أبو سليمان، ٤٥، ٦٠، ١٤٠، ٣٣٨، ٧٩٣، ١١٣٨،
ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي، ٧٦٥
زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، أبو الهذيل ١١٨١،
زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري، الصحابي، رضي الله عنه، ١٧١، ٥٥٢
زيد بن حارثة بن شرحبيل، الصحابي، رضي الله عنه، ٨٠٦
سبيعة بنت الحارث الأسلمية، ١٢٣٠
ست النعم بنت عبد الرحمن بن علي بن عبدوس الحرانية، ٣٠
سعد الدين بن حمويه الجويني، محمد بن مؤيد بن عبدالله بن علي الصوفي، ١٣٠٤
سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب القرشي، الصحابي، رضي الله عنه، ٢٩٣، ٣٥٤، ٣٦٤،
سعد بن الربيع بن عمرو بن عدي الأنصاري الخزرجي، ٨٠٨
سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة الأنصاري، الصحابي، رضي الله عنه، ١٢٦٦
سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس، الصحابي، رضي الله عنه، ١٢٥٣، ١٢٦٨
سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب القرشي، أبو محمد، ٥٤٨
سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون، أبو محمد الهلالي الكوفي، ١٧٦، ٨٧١

سلمان الفارسي ، بن الإسلام ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ١٣٠٩
سلمان بن ربيعة بن يزيد بن ثعلبة الباهلي ، ١٠٢٥
سهلة بنت سهيل ، ٩٨٨
سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر ، أبو بشر ، ١٧٦، ٦٩٦، ٧٠٥، ٧٥٥، ٨٧٢
شريح بن الحارث الكندي ، أبو أمية القاضي ، ٥٨، ١٢٣٣، ١٢٦٥
شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الأزدي ، أبو بسطام الواسطي ، ، ٨٠٣
صالح بن أحمد بن حنبل الشيباني ، أبو الفضل ، ٨١٠، ١٣٣٩
صالح بن عبد العزيز آل منصور (الدكتور) ، ٣٩، ١٥١
صلاح الدين العلائي خليل بن كَيْكَلدِي بن عبد الله الدمشقي ، أبو سعيد ، ١٣٨١
طاووس بن كيسان الفارسي الخولاني الهمداني مولاهم اليمني ، أبو عبد الرحمن ، ١٠٩١، ١٣٦٦
طلق بن حبيب الغزي ، ١٠٤٥
عائشة بنت أبي بكر الصديق ، أم المؤمنين ، رضي الله عنها ، ١٤٢، ٢٣٢، ٢٩٦، ٥٢٦، ٥٦٦، ٦٢٣، ٧٧٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩٤٨، ١٠٣٤، ١٢٦٤
عاصم بن عدي بن الجد بن عجلان العجلاني ثم البلوي ، ٩٤٦
عبد الحق بن عطية بن غالب بن عبد الرحمن المحاربي ، أبو محمد ، ٦٩٤
عبد **الرحمن** بن عبد الله بن محمد بن الأمير ، ٣٩
عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحصين ، ١٥٧
عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان(الدكتور(، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٣
عبد بن زمعة بن قيس بن عبد شمس بن عبد ود القرشي العامري ، ٩٦٢
عبدالرحمن بن عوف بن الحارث ، أبو محمد ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ١٠٢٢
عبدالله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي ، أبو عبدالرحمن ، ١٣٥٣
عبدالله بن الصامت الغفاري البصري ، ١١٢٩
عبدالله بن عمرو بن العاص بن وائل القرشي ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ١١٤٧
عبدالله بن مسعود بن غافل الهذلي ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٤٢، ٥٩، ٢٨٩، ٢٩٣، ٣٤٣، ٣٥٣، ٣٦٤، ٤٦٠، ٥٥٣، ٩٧٢، ١٠٢٥، ١٠٤٨، ١٠٦٦، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٣، ١٢٤٠، ١٢٦٦، ١٣١٠، ١٣١٢، ١٣٦٠، ١٣٩٥
عبدالمجيد الصغير ، ١٥١
عبدالوهاب بن علي بن نصر التغلبي ، **القاضي** ، أبو محمد ، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩
عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري التميمي ، ١٢٠٧
عثمان بن حُنيف بن واهب بن العكيم الأنصاري الأوسي ، ٥٥٣
عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي السجستاني ، أبو سعيد ، ١٤٢٠
عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي ، ذو النورين ، الخليفة الراشد رضي الله عنه ، ١٠١

،٣٤٤، ١١٨٤، ١٢٦٧، ١٣١٤، ١٣٥١
،١٣٦٠، ١٣٩٥
عدي بن بداء ، ٩٣٢
عدي بن حاتم بن عبدالله بن سعد الطائي ، ١٢٦٠
عروة بن مضرس بن أوس بن حارثة بن لام الطائي، ١١٥٨
عقبة بن عامر بن عيسى بن عمرو بن عدي الجهني، ١١٣٣
علاء الدين البخاري عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري ، علاء الدين، ٤٩ ، ٥٧٧
،٩١٠، ١٠١١
علي بن أبي طالب بن عبد المطلب ، الخليفة الراشد ، رضي الله عنه، ١٢٨ ، ٣٤٤ ، ٣٥٣
،٣٦٤، ٤٠٨، ٤١٣، ٤١٥، ٤١٨، ٦١٨
،٨٤٧، ٩١٣، ٩٧٥، ١١٤٩، ١١٨٠
،١١٨٤، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٦٥
،١٣١٠، ١٣١٨، ١٣٥١، ١٣٦٠، ١٣٩٥
عمار بن ياسر بن عامر بن مالك ، الصحابي ، رضي الله عنه، ١٧٢ ، ٥٥٣، ١٢٧٨
عمر بن الخطاب بن نفيل العدوي ، الفاروق ، الخليفة الراشد ، رضي الله عنه، ٥٨، ١٧١
،٢٠٦، ٢٠٧، ٢٨٧، ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥١
،٣٥٣، ٣٦٤، ٤٠٣، ٤١٥، ٤١٦، ٤٥٤
،٥٢٥، ٥٢٦، ٥٥٢، ٥٩٠، ٦٩٤، ٧٤٥
،٨١٢، ٩١٣، ٩٣٨، ٩٥١، ٩٥٧، ٩٦٧
،٩٩١، ١١٢٨، ١١٣٣، ١١٥٠، ١١٨٤
،١٢٣٠، ١٢٣٣، ١٢٣٦، ١٢٣٩، ١٢٤٨
،١٢٦٦، ١٢٧٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١
،١٣١٤، ١٣٤٦، ١٣٥١، ١٣٦٠، ١٣٩٥
،١٣٩٦، ١٤١٠
عمر بن عبد العزيز (الدكتور) ، ٣٩٦
عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي ، الخليفة الراشد ، رضي الله عنه ، ١٢٤١ ،
،١٢٩٧، ١٣١٣، ١٣٢٣
عمرو بن العاص بن وائل القرشي ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ١٢٥٩
عمرو بن **حزم** بن زيد بن لوذان الخزرجي الأنصاري ، ٨١٢
عويمر بن أبيض العجلاني ، ٩٣٢
عياض بن حمار بن أبي حمار بن عقال التميمي المجاشعي ، ٨٦٢ ، ٨٨٨
فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ ، رضي الله عنها ، ٨١٢
فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية ، أخت الضحاك بن قيس ، ١٢٣١
فيروز الديلمي ويقال ابن الديلمي ، أبو الضحاك اليماني الكناني ، ٧٦٩
قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي البصري ، أبو الخطاب ، ٨٧٥ ، ٨٨٢
مالك بن الحويرث بن أشيم الليثي ، الصحابي ، رضي الله عنه ، ٨٦٥
مالك بن أنس بن مالك الأصبحي ، أبو عبد الله (الإمام) ، ٤٤ ، ٦٠ ، ٧٨ ، ٨٤ ، ١١٨
،٣٢٣، ٣٦٤، ٣٧٣، ٤٢٩، ٤٣٢، ٤٦٢
،٤٩٦، ٥١٢، ٥١٦، ٥٧٥، ٥٩٤، ٧٠٤
،٧١١، ٨١٥، ٩١٣، ٩٨٧، ٩٨٨، ١٠١١
،١١٤٠، ١١٧٨، ١١٧٩، ١٢٠٤، ١٢٢١
،١٢٢٥، ١٢٣٠، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٤
،١٢٨٩، ١٢٩٢، ١٢٩٧، ١٣١٣، ١٣٢٢
،١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٣٧، ١٣٤٠، ١٣٥٠

، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٦١،
، ١٣٦٥، ١٣٦٧، ١٤٠٠، ١٤٠٩، ١٤١٣،
، ١٤١٧، ١٤١٩
مجاهد بن جبر المكي ، أبو الحجاج المقرئ ، ٧٥٠،
، ١٠٤٨، ١٢٦٥
محمد أديب الصالح (الدكتور) ، ٦٢٢، ٦٢٤،
، ٦٢٥، ٦٢٧، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٤٥، ٦٤٩،
، ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٧٠، ٦٧٤،
، ٦٧٧، ٩١١
محمد الطاهر بن عاشور ، ١٤٧
محمد بن أحمد أبو زهرة ، ٤١ ، ٥٠
محمد بن الحسن بن فرقد الكوفي الشيباني مولاهم
، أبو عبد الله ، ١١٨١ ، ١٤١٩
محمد بن حسين بن حسن الجيزاني ، ٥٤
محمد بن سيرين الأنصاري الأنسي ، أبو بكر
، ١٠٩٠
محمد بن شجاع الثلجي الفقيه البغدادي الحنفي ،
أبو عبدالله ، ٦٤٦
محمد بن نصر المروزي أبو عبدالله ، ١١٨٢
محمد حسن هيتو (الدكتور) ، ٤٤
محمد عزير شمس ، ٢٧٥
مسروق بن الأجدع الهمداني الكوفي ، ٢٧٧
مسطح بن أثاثة بن عباد بن عبدالمطلب بن عبد
مناف بن قصي المطلبي ، ٥٦٦
مسفر القحطاني ، ١٥١
مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري ، أبو عبد
الله ، صاحب الصحيح ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٥٤٩،
، ٨٦٢، ٨٨٨، ٩١٦، ٩٥٧، ١١٢٨،
، ١٢٤٠، ١٢٥٨، ١٣٠٠، ١٣١٨،
معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائذ ،
الصحابي ، رضي الله عنه ، ٥٩ ، ٦٣٦،
، ١٣٠٩، ١٣٩٥، ١٤١٠
معاوية بن أبي سفيان بن حرب القرشي ،
الصحابي الخليفة ، رضي الله عنه ، ٩١٣،
، ١٣١٠، ١٣٩٥
مكحول بن أبي مسلم شهراب بن شاذل ، أبو
عبدالله الهذلي مولاهم ، ، ١٠٩٢
ميمونة بنت الحارث بن حزن العامرية ، أم
المؤمنين ، رضي الله عنها ، ٩٠٥ ، ٩٢٥
هشام بن الحكم ، أبو محمد ، الشيباني مولاهم ،
الكوفي ثم البغدادي ، ١٢٦٦
هلال بن أمية بن عامر بن قيس الأنصاري الواقفي
، ٩٣٢، ٩٤٦
هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد
مناف القرشية ، ٧٤٨ ، ٧٧١ ، ١٣٥٤
وابصة بن معبد بن مالك بن عبيد الأسدي
، ١٢٣٩
يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن همام التميمي
، ١١٢٨
يوسف أحمد البدوي (الدكتور) ، ١٤٧ ، ١٥١

فهرس المصادر والمراجع

- ابن الوردي = تاريخ ابن الوردي
- ابن إياس = بدائع الزهور في وقائع الدهور
- ابن تيمية السلفي= باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات

(١) ابن تيمية المجتهد بين أحكام الفقهاء وحاجات المجتمع للدكتور عمر فروخ، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت ١٤١١هـ

(٢) ابن تيمية للدكتور محمد يوسف موسى، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت

(٣) ابن تيمية وفكره السياسي لقمر الدين خان، ترجمة الدكتور أحمد مبارك البغدادي، مكتبة الفلاح، الكويت ١٩٨٥م

(٤) ابن تيمية، حياته وعصره-آراؤه الفقهية لمحمد أحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة

(٥) الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت

(٦) أثر القرآن على منهج التفكير النقدي عند ابن تيمية للدكتور محمود السعيد الكردي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا

(٧) الأحاديث التي خولف فيها مالك بن أنس لأبي الحسن الدارقطني- تحقيق أبو عبدالباري رضا بن خالد الجزائري- مكتبة الرشد- الرياض ١٤١٨هـ

(٨) الأحاديث المختارة لأبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق الدكتور عبد الملك بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة ١٤١٠هـ

(٩) إحكام الفصول في احكام الأصول لأبي الوليد الباجي - تحقيق عبد المجيد تركي - دار الغرب - ١٤٠٧هـ

(١٠) أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٥هـ

(١١) أحكام القرآن، لأبي بكر محمد ابن العربي، راجعه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(١٢)**أحكام أهل الذمة** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، تحقيق يوسف البكري وشاكر العاروري، دار ابن حزم، بيروت، رمادي للنشر، الدمام ١٤١٨هـ

(١٣)**الإحكام في أصول الأحكام** لأبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت

(١٤)**الإحكام في أصول الأحكام** لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ

(١٥)**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات** القاضي الإمام لشهاب الدين أبو العباس القرافي -تحقيق عبد الفتاح أبو غدة - مكتب المطبوعات ١٤١٦هـ

- **أخبار مكة** = أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه

(١٦)**أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه** لأبي عبد الله محمد الفاكهي- تحقيق عبد الملك بن دهيش- دار خضر بيروت لبنان، ١٤١٤هـ

(١٧)**الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**،لعلاء الدين أبو الحسن علي البعلي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت لبنان.

(١٨)**اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية النميري** لبرهان الدين إبراهيم بن محمد ابن القيم، تقديم ونشر بكر أبو زيد، مكتبة الرشد الرياض ١٤٠٣هـ

- **الاختيارات للبعلي** = الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية

(١٩)**أدب الفتوى للنووي** (موجود في مقدمة المجموع شرح المهذب)

(٢٠)**أدب المفتي والمستفتي** لعثمان بن عبد الرحمن الشهروزي أبو عمرو ،تحقيق د/موفق عبد الله عبد القادر،مكتبة العلوم والحكم ،بيروت ١٤٠٧هـ

(٢١)**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار الكتبي، مصر ١٤١٣هـ

(٢٢)**إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل** لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٩هـ

(٢٣)**أساس البلاغة** لجار الله أبي القاسم محمود الزمخشري، دار الفكر، بيروت ١٤١٥هـ

(٢٤)أسباب نزول القرآن لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٢٥)أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية الذي أقيم في دمشق في الفترة ١٦-٢١ شوال ١٣٨٠هـ النشأة العلمية لابن تيمية وتكوينه الفكري بحث لهنري لاووست

(٢٦)أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية الذي أقيم في دمشق في الفترة ١٦-٢١ شوال ١٣٨٠هـ الإمام ابن تيمية المصلح الاجتماعي الديني بحث لأحمد الغسيري

(٢٧)الاستذكار لأبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، القاهرة ١٤١٤هـ

(٢٨)الاستذكار لأبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، القاهرة ١٤١٤هـ

(٢٩)الاستقامة لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣هـ

(٣٠)الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ

(٣١)أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٤٠٣هـ

(٣٢)الأشباه والنظائر لأبي النصر عبد الوهاب بن علي بن السبكي، بتحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٣٣)الأشباه والنظائر لأبي حفص عمر بن علي المعروف بابن الملقن، بتحقيق حمد بن عبد العزيز الخضيري، رسالة دكتوراه مقدمة للمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، في الفقه المقارن، عام ١٤١١هـ

(٣٤)الأشباه والنظائر لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٣٥)الأشباه والنظائر لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق ١٩٨٦م

(٣٦)**الأشباه والنظائر** لمحمد بن عمر بن المرحل المعروف بابن الوكيل، بتحقيق الدكتور أحمد العنقري، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٣هـ
(٣٧)**الإصابة في تمييز الصحابة** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت
(٣٨)**أصول البزدوي** مطبوع بحاشية شرحه كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (سيأتي)
(٣٩)**أصول السرخسي** لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ
(٤٠)**أصول الشاشي** لأحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
(٤١)**الأصول العامة للفقه المقارن** لمحمد تقي الدين الحكيم، دار الأندلس، بيروت ١٩٦٣م.
(٤٢)**أصول الفقه** لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي -تحقيق د/ فهد بن محمد السدحان - مكتبة العبيكان - ١٤٢٠هـ
(٤٣)**أصول الفقه** لمحمد بن أحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة
(٤٤)**أصول الفقه** لمحمد بن عفيفي الباجوري الشهير بالخضري، المكتبة التجارية،
(٤٥)**أصول الفقه وابن تيمية** للدكتور صالح بن عبد العزيز آل منصور، المؤلف ١٤٠٥ه
(٤٦)**أصول الفقه، الحد والموضوع والغاية** للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٨هـ
(٤٧)**الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام،** للشيخ خالد العك، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٥هـ.
(٤٨)**أصول مذهب الإمام أحمد،** للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٦
(٤٩)**أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن** لمحمد الأمين بن محمد الشنقيطي، مطبعة المدني، مصر ١٣٧٨هـ
(٥٠)**الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية** لزكي محمد مجاهد، دار الطباعة المصرية الحديثة، القاهرة ١٣٦٨-١٣٧٤هـ

(٥١)**الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية** لأبي حفص عمر بن علي البزار، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٠هـ

(٥٢)**أعلام الكرد** لمير بصري، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١م

(٥٣)**أعلام الموقعين عن رب العالمين** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، ضبطه محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ

(٥٤)**الأعلام** لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ط١٣ ١٩٩٨هـ

(٥٥)**الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق فرانز روزنثال، دار الكتب العلمية، بيروت

(٥٦)**الإفادات والإنشادات** للإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت

(٥٧)**اقتضاء الصراط المستقيم** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٦٩هـ

(٥٨)**أمة في رجل الإمام المجدد ابن تيمية** للدكتور محمد بن أحمد الصالح، نشر المؤلف ١٤١٥هـ

(٥٩)**الأمصار ذوات الآثار** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، بتحقيق قاسم علي سعد، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٦هـ

(٦٠)**الأنساب** لعبد الكريم السمعاني، تقديم وتعليق عبد الله البارودي، دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤٠٨هـ.

(٦١)**الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف في المذهب الحنبلي** لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت

(٦٢)**أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**، لمحمد بن إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ١٤٠٩هـ.

(٦٣)**الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف** لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق د/أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض ١٩٨٥هـ

(٦٤)**الآيات البينات على شرح جمع الجوامع** لأحمد بن قاسم العبادي تحقيق زكريا عميرات – مكتبة عباس الباز– ١٤١٧هـ

(٦٥)**إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك** لأبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي، بتحقيق الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفظ على التراث الإسلامي - **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك** لأبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي، بتحقيق أحمد بو طاهر الخطابي، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات، الرباط ١٤٠٠هـ

(٦٦)**إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون** لإسماعيل باشا البابابي البغدادي، وكالة المعارف الجليلة، استنبول ١٣٦٤هـ، ١٣٦٦هـ

(٦٧)**باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات** لمحمد خليل هراس- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان

(٦٨)**البحر المحيط في أصول الفقه** لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، قام بتحريره عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ١٤١٣هـ

(٦٩)**بدائع الزهور في وقائع الدهور** لمحمد أحمد بن إياس المصري الحنفي- المطبعة الأميرية- القاهرة ١٣١١-١٣١٤هـ

(٧٠)**بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** لأبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت

(٧١)**بدائع الفوائد** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم- تحقيق هشام عبدالعزيز عطا، عادل عبدالحميد العدوي، أشرف أحمد- مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة ١٤١٦هـ

(٧٢)**البداية والنهاية** لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ

(٧٣)**البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع** لمحمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة، مصر ١٣٤٨هـ

(٧٤)**البرهان في أصول الفقه** لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق عبدالعظيم الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة بمصر ١٤١٨هـ

(٧٥)**بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبعة مصر ١٣٢٦هـ

(٧٦)**بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** لأبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ

(٧٧)**بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية** لشيخ الإسلام ابن تيمية- تحقيق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم- مطبعة الحكومة- مكة المكرمة ١٣٩٢هـ

(٧٨)**تاج العروس من جواهر القاموس** للسيد محمد مرتضى الزبيدي، دار صادر، بيروت (صورة عن طبعة المطبعة الخيرية، مصر ١٣٠٦هـ)

(٧٩)**تاريخ ابن الجزري**، لمحمد بن محمد بن الجزري، (مخطوط) منه نسخة مصورة برقم (١٣٠٢ تاريخ) مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(٨٠)**تاريخ ابن الوردي (تتمة المختصر في أخبار البشر)** لزين الدين عمر بن المظفر ابن الوردي- المطبعة الحيدرية- النجف- العراق ١٣٨٩هـ

- **تاريخ ابن عساكر = تاريخ مدينة دمشق**
- **تاريخ أبي الفداء = المختصر في أخبار البشر**

(٨١)**تاريخ الإسلام** للدكتور حسن إبراهيم حسن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٩م

(٨٢)**تاريخ البرزالي (المقتفى على تاريخ أبي شامة)** لأبي محمد القاسم بن محمد البرزالي، (مخطوط) من نسخة مصورة برقم (١٧٠٤، ١٠٩٤تاريخ) في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(٨٣)**تاريخ الجبرتي (عجائب الآثار في التراجم والأخبار)** لعبد الرحمن بن حسن الجبرتي، تحقيق حسن محمد جوهر وعمر الدسوقي والسيد إبراهيم سالم، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨-١٩٦٧م

(٨٤)**تاريخ العرب** لفيليب حتي وإدوارد جرجي وجبرائيل جبور، دار غندور، بيروت ١٩٨٦م

(٨٥)**تاريخ بغداد** لأحمد بن علي المشهور بالخطيب البغدادي -دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان

(٨٦)**تاريخ مدينة دمشق** لأبي القاسم علي بن الحسن بن عساكر- تحقيق عمر غرامة العمري- دار الفكر- بيروت- لبنان ١٩٩٥م

(٨٧)**تأسيس النظر** لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تحقيق مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون، بيروت

(٨٨)**التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة**، لأبي إسلام مصطفى بن محمد بن سلامة، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة، القاهرة ١٤١٥هـ

(٨٩)**التبيان شرح بديعة الزمان** لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن ناصر الدين الدمشقي، (مخطوط) منه نسخة مصورة برقم (١٥٣٢تاريخ) في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ولدي منها صورة في مكتبتي.

(٩٠)**تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** لأبي العلا محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(٩١)**تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج** لأبي حفص عمر بن علي المعروف بابن الملقن، تحقيق عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ

(٩٢)**التحقيق في أحاديث الخلاف** لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي- تحقيق مسعد عبدالحميد محمد السعدني- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ١٤١٥هـ

(٩٣)**تخريج الفروع على الأصول** لأبي المناقب محمود بن أحمد الزنجاني، بتحقيق الدكتور محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ

(٩٤)**تذكرة الحفاظ** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت

(٩٥)**التذكرة والاعتبار والانتصار للأبرار** لأحمد بن إبراهيم الواسطي المعروف بابن شيخ الحزاميين، تحقيق علي حسن عبد الحميد، مكتبة ابن الجوزي، الأحساء ١٤٠٨هـ

(٩٦)**ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة** للدكتور عبد الوهاب أبو سليمان- جامعة أم القرى - ١٤١٨هـ

(٩٧)**تسهيل** القطبي للأستاذ الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم سالم - تصحيح د/نصر محمد نصر القاضي - نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية -كراتشي - باكستان ١٤١٦هـ

(٩٨)**التعاريف** لمحمد بن عبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت ١٤١٠هـ.

(٩٩)**التفريق بين الأصول والفروع** للدكتور سعد بن ناصر الشثري، دار المسلم، الرياض ١٤١٧هـ

(١٠٠) **تفسير ابن أبي حاتم** لعبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي- تحقيق أسعد محمد الطيب- المكتبة العصرية- صيدا- لبنان

- **تفسير الرازي = التفسير الكبير**

- **تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن**

(١٠١) **تفسير القرآن العظيم** لإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي ، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ

(١٠٢) **التفسير الكبير** لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، المطبعة البهية، مصر

(١٠٣) **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي** للدكتور محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٤هـ

(١٠٤) **التقرير والتحبير** لابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت ١٤١٧هـ

(١٠٥) **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع** للقاضي عبيدالله بن عمر أبي زيد الدبوسي- تحقيق د. عبدالرحيم صالح الأفغاني- ط. آلة طابعة

- **تقويم الأدلة = تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**

(١٠٦) **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، اعتنى به السيد عبد الله هاشم اليماني، دار أحد، المدينة المنورة ١٣٨٤هـ

(١٠٧) **التمهيد** لعبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٠هـ

(١٠٨) **التمهيد في أصول الفقه** لأبي الخطاب محمود بن أحمد الكلوذاني تحقيق الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ

(١٠٩) **التمهيد** لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبدالبر (تعاقب على تحقيق أجزائه عدد من المحققين كما صدرت تلك الأجزاء تباعاً ابتداء من سنة ١٣٨٧هـ إلى ١٤١٢هـ في المغرب)

(١١٠) **تهذيب التهذيب** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣هـ

(١١١) **تهذيب الكمال في أسماء الرجال** لأبي الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٣ه

(١١٢) **تيسير التحرير** لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، وهو شرح التحرير للكمال ابن الهمام، دار الفكر، بيروت

(١١٣) **تيسير الفقه الجامع للاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية** للدكتور أحمد موافى، دار ابن الجوزي، الدمام ١٤١٦هـ

(١١٤) **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية** للدكتور عابد بن محمد السفياني، مكتبة المنارة، مكة المكرمة ١٤٠٨هـ

(١١٥) **الثمر الداني شرح رسالة القيرواني** لصالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت

(١١٦) **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت ١٤٠٨هـ

- **جامع العلم = جامع بيان العلم وفضله**

(١١٧) **جامع العلوم والحكم** لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض

(١١٨) **جامع المسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية** - جمع محمد عزير شمس- دار عالم الفوائد - ١٤٢٢هـ

(١١٩) **جامع بيان العلم وفضله** لابن عبدالبر- تصحيح إدارة الطباعة المنيرية- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان

(١٢٠) **الجامع لأحكام القرآن** لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ

(١٢١) **الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون** لمحمد عزير شمس وعلي بن محمد العمران، إشراف بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ١٤٢٢هـ

(١٢٢) **الجرح والتعديل** لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي -مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية -حيدر آباد الدكن - الهند

(١٢٣) جريدة الأهرام عدد ١٣ أبريل ١٩٧٤

(١٢٤) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام ابن تيمية- تحقيق د. علي حسن ناصر، د. عبدالعزيز إبراهيم العسكر، د. حمدان محمد- دار العاصمة- الرياض ١٤١٤هـ

(١٢٥) جواهر السلوك في الخلفاء والملوك لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الجزري، (مخطوط) منه نسخة مصور برقم (١٠٥٩، ١٠٦٠ تاريخ) في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(١٢٦) الجواهر المضية في طبقات الحنفية لأبي محمد عبد القادر بن محمد القرشي، مطبعة دائرة المعارف، حيدر آباد ١٣٣٢هـ

(١٢٧) الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد لأبي المحاسن يوسف بن حسن ابن عبد الهادي المعروف بابن المبرد، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٧هـ.

(١٢٨) حاشية ابن القيم على سنن أبي داود لمحمد بن أبي بكر المشهور بابن قيم الجوزية - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٤١٥هـ

(١٢٩) حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لأبي بكر بن محمد شطا الدمياطي المشهور بالسيد البكري، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ

(١٣٠) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة

(١٣١) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك لشرف الدين أبي زكريا يحيى بن قراجا - المطبعة العثمانية - مصر ١٣١٥هـ

(١٣٢) حاشية السندي على سنن النسائي لأبي الحسن محمد بن عبد الهادي السندي، (مطبوع بهامش سنن النسائي، سيأتي)

(١٣٣) حاشية العلامة البناني على شرح جمع الجوامع لعبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي (ومعه متن جمع الجوامع للسبكي وشرحه للجلال المحلي وتقرير عبدالرحمن الشربيني عليها)، ضبطه محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ

(١٣٤) **حاشية العلامة التفتزاني على مختصر المنتهى الأصولي** لابن الحاجب المالكي- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ١٤٠٣هـ

(١٣٥) **الحافظ أحمد ابن تيمية** لأبي الحسن علي الحسني الندوي، (ضمن سلسلة رجال الفكر والدعوة في الإسلام)، تعريب سعيد الأعظمي، دار القلم، الكويت ١٤٠٧هـ

(١٣٦) **الحدود الأنيقة** لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، تحقيق د/ مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ١٤١١هـ

(١٣٧) **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٧هـ

(١٣٨) **حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في علم الأصول** لعبد الرحمن الأمير، دار الوطن، الرياض، ١٤٢٣هـ.

(١٣٩) **الحق والإيمان في كلام ابن تيمية** للدكتور نديم قارو، الحكمة للطباعة والنشر، دمشق ١٤١٥هـ

(١٤٠) **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة** لعلي مبارك- المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق- مصر ١٣٠٤-١٣٠٦هـ

(١٤١) **خطط الشام** لمحمد كرد علي، دار العلم للملايين، بيروت ١٣٨٩هـ

- **خطط المقريزي = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**
- **خطط مبارك = الخطط التوفيقية الجديدة**

(١٤٢) **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** لمحمد أمين بن فضل الله المحبي، نشر دار صادر، بيروت (مصور عن طبعة القاهرة ١٢٨٤هـ)

(١٤٣) **خلاصة البدر المنير** لعمر بن علي بن الملقن الأنصاري - تحقيق حمادي عبد المجيد السلفي - مكتبة الرشد- الرياض ١٤١٠هـ

(١٤٤) **دائرة المعارف** لبطرس البستاني -مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان- طهران-١٢٩٥هـ ١٨٧٨م

(١٤٥) **الدارس في تاريخ المدارس** لعبد القادر بن محمد النعيمي، تحقيق جعفر الحسيني، مطبوعات المجمع العمي العربي بدمشق، دمشق ١٣٦٧هـ

(١٤٦) **الدر المنثور** لجلال الدين عبد الرحمن بن الكمال السيوطي- دار الفكر- بيروت- لبنان ١٩٩٣م

(١٤٧) **الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي** لأبي المحاسن يوسف بن حسن بن عبد الهادي المعروف بابن المبرد، بتحقيق الدكتور رضوان بن غربية، دار المجتمع، جدة ١٤١١هـ

(١٤٨) **درء تعارض النقل والعقل (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٣٩٩هـ

(١٤٩) درر الحكام **شرح مجلة الأحكام** لعلي حيدر، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت

(١٥٠) **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، طبع حيدر آباد ١٩٤٥-١٩٥٠م

(١٥١) **دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين** لأكرم حسن العلبي انظر : الشركة المتحدة للطباعة والنشر، دمشق ١٤٠٢هـ

(١٥٢) **دور ابن تيمية في الجهاد ضد المغول الإليخانيين** لمريم محمد عوض بن لادن، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، كلية الشريعة، قسم التاريخ الإسلامي ١٤٠٣هـ

(١٥٣) **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب** لإبراهيم بن محمد بن فرحون، دار الكتب العلمية، بيروت (مصورة عن طبعة مصر ١٣٢٩هـ) - طبع دار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ تحقيق د/محمد الأحمدي أبو النور

(١٥٤) **ديوان شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب محمد عبد الرحيم، دار الجيل، بيروت

(١٥٥) **الذخيرة** لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤م

- ذيل ابن رجب= الذيل على طبقات الحنابلة

(١٥٦) **ذيل تاريخ الإسلام** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، اعتنى به مازن بن سالم باوزير، دار المغني، الرياض ١٤١٩هـ

(١٥٧) **ذيل تذكرة الحفاظ** لأبي المحاسن محمد بن علي الحسيني (مطبوع مع تذكرة الحفاظ، سبق)

(١٥٨) **ذيل تذكرة الحفاظ** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (مطبوع مع تذكرة الحفاظ، سبق)

(١٥٩) **الذيل على طبقات الحنابلة** لأبي الفرج عبدالرحمن بن رجب- دار المعرفة- بيروت- لبنان

– **ذيول العبر= العبر في خبر من غبر (مع ذيوله)**

(١٦٠) **رحلة الحج إلى بيت الله الحرام** للشيخ محمد الأمين الشنقيطي- دار الشروق-جدة ١٤٠٣هـ

(١٦١) **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)** لمحمد أمين بن عمر المشهور بابن عابدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٨٦هـ

(١٦٢) **الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر** لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن ناصر الدين الدمشقي، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٥هـ

(١٦٣) الرد على البكري (موجود ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام)

(١٦٤) **الرد على المنطقيين** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي، إدارة ترجمان السنة، لاهور ١٣٩٦هـ - **الرد على المنطقيين** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تقديم وتعليق الدكتور رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٣م

(١٦٥) **الرسالة** للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت،

(١٦٦) **روضة الطالبين** لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، بتحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٢هـ

(١٦٧) **روضة الناظر وجنة المناظر** لأبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة، مع شرحه نزهة الخاطر العاطر، دار الكتب العلمية، بيروت

(١٦٨) **رياض الصالحين** لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي- تحقيق علي أبو الخير- دار أسامة- عمان ١٤١٨هـ

(١٦٩) **زاد المعاد في هدي خير العباد** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ

– **زوائد البوصيري** = مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه

(١٧٠) **سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام** لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٧٩هـ

(١٧١) **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة** لمحمد بن عبد الله بن حميد النجدي ثم المكي-حققه وقدم له وعلق عليه بكر بن عبد الله أبو زيد و د/عبد الرحمن بن سليمان العثيمين - مؤسسة الرسالة بيروت لبنان-١٤١٦هـ

(١٧٢) **سلسلة الأحاديث الصحيحة** لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف ، الرياض١٤٢٢هـ

(١٧٣) **سلسلة الأحاديث الضعيفة** لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف ، الرياض١٤٢٠هـ

- **السلسلة الصحيحة = سلسلة الأحاديث الصحيحة**

(١٧٤) **السلوك لمعرفة دول الملوك** لأحمد بن علي المقريزي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٧٠م

(١٧٥) **سنن ابن ماجه** لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت

(١٧٦) **سنن أبي داود** لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ومعه معالم السنن للخطابي، إعداد وتعليق عزت الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، بيروت ١٣٨٨هـ

(١٧٧) **سنن الترمذي** لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (مع شرحه تحفة الأحوذي، سبق)

(١٧٨) **سنن الدارقطني** لأبي الحسن علي بن عمر الدار قطني، مع شرحه التعليق المغني للعظيم آبادي، نشر السنة، ملتان باكستان

(١٧٩) **سنن الدارمي** للإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي ، تحقيق فواز زمرلي وخالد البع العلمي، دار الريان للتراث، مصر، ١٤٠٧هـ

(١٨٠) **السنن الكبرى** لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ١٣٥٤هـ

(١٨١) **السنن الكبرى** لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق الدكتور عبد الغفار البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(١٨٢) **سنن النسائي** لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، معه شرح السيوطي وحاشية السندي، تحقيق مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة، بيروت ١٤١٢هـ

(١٨٣) **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، دمشق ١٤١٣هـ

(١٨٤) **سير أعلام النبلاء** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٢-١٤١٣هـ

(١٨٥) **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** لمحمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية، مصر ١٣٤٩هـ

– **الشذرات** = شذرات الذهب في أعيان من ذهب

(١٨٦) **شذرات الذهب في أعيان من ذهب** لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت

(١٨٧) **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** لسعود بن عمر التفتازاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر

(١٨٨) **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك** لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(١٨٩) **شرح الزركشي على مختصر الخرقي** لشمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، طبع عبد العزيز ومحمد الجميح ١٤١٠هـ

(١٩٠) **شرح العقيدة الأصفهانية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٥هـ

(١٩١) **شرح العقيدة الطحاوية** لابن أبي العز الحنفي، تحقيق د/ عبد الله التركي ـ تخريج أحاديث شعيب الأرنؤوط، مؤسة الرسالة بيروت، ١٤٢٠هـ

(١٩٢) **شرح العمدة في الفقه** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور سعود العطيشان، والدكتور صالح الحسن، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤١٣هـ

(١٩٣) **شرح القاضي العضد على مختصر ابن الحاجب** لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، وبهامشه حاشية التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني عليه، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ

(١٩٤) **شرح الكوكب المنير** لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤١٣هـ

(١٩٥) **شرح اللمع** لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠٨هـ

(١٩٦) **شرح الورقات في علم الأصول** لجلال الدين المحلي- تحقيق أبو عائش عبد المنعم إبراهيم- مكتبة نزار الباز-١٤١٧هـ

(١٩٧) **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول** لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٣هـ

(١٩٨) **شرح فتح القدير على الهداية** لمحمد بن عبد الواحد المعروف بالكمال ابن الهمام، دار الفكر، بيروت

(١٩٩) **شرح مختصر الروضة** لأبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ

- **شرح مختصر المنتهى** = مختصر المنتهى بشرح العضد

(٢٠٠) **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ

(٢٠١) **الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية** لمرعي بن يوسف الكرمي، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، مؤسسة الرسالة ببيروت، ودار الفرقان بعمان ١٤٠٤هـ

(٢٠٢) **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب وفي كلامها** لأبي الحسين احمد بن فارس- مطبعة المؤيد- القاهرة ١٣٢٨هـ

(٢٠٣) **الصارم المسلول على شاتم الرسول**ﷺ لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد بن عبد الله الحلواني ومحمد كبير شودري، رمادي للنشر، الدمام ١٤١٧هـ

(٢٠٤) **الصحاح** لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، طبع حسن شربتلي، القاهرة ١٤٠٢هـ

(٢٠٥) **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان** للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ

(٢٠٦) **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان** للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ

(٢٠٧) **صحيح ابن خزيمة** لمحمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري - تحقيق د/محمد مصطفى الأعظمي - المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان ١٣٩٠هـ

(٢٠٨) **صحيح الجامع الصغير وزيادته** لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٦هـ

(٢٠٩) **صحيح الجامع الصغير وزيادته** لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٦هـ

(٢١٠) **صحيح مسلم بشرح النووي** لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، والشرح لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢١١) **صحيح مسلم بشرح النووي** لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، والشرح لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢١٢) **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي** لأحمد بن حمدان النمري الحراني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ،بيروت ١٣٩٧هـ

(٢١٣) الصفدية (ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام)

(٢١٤) **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**- لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم- تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله- دار العاصمة- الرياض ١٤١٨هـ

(٢١٥) **ضعفاء العقيلي** لأبي جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي - تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٤٠٤هـ

(٢١٦) **ضعيف الترمذي** لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١١هـ

(٢١٧) **ضعيف سنن ابن ماجه** لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٨هـ

(٢١٨) **ضعيف سنن أبي داود** لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٢

- **الضعيفة للألباني** = سلسلة الأحاديث الضعيفة

(٢١٩) **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٣-١٣٥٥هـ

(٢٢٠) **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة** لعبدالرحمن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق ١٤١٤هـ

- **طبقات ابن سعد= الطبقات الكبرى**

(٢٢١) **طبقات الحفاظ** لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي-دار الكتب العلمية بيروت لبنان-١٤١٤هـ

(٢٢٢) **طبقات الحنابلة** لمحمد بن أبي يعلى ومعه **الذيل على طبقات الحنابلة** لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، دار المعرفة، بيروت

- **طبقات السبكي** = طبقات الشافعية الكبرى

(٢٢٣) **طبقات الشافعية الكبرى** لأبي نصر عبدالوهاب بن علي السبكي- تحقيق عبدالفتاح الحلو، ومحمود الطناحي- دار إحياء الكتب العربية- القاهرة

(٢٢٤) **طبقات الفقهاء الشافعية** لتقي الدين أبي بكر بن أحمد بن قاضي شهبة -تحقيق د/علي محمد عمر -نشر مكتبة الثقافة الدينية -القاهرة

(٢٢٥) **طبقات الفقهاء** لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تصحيح ومراجعة خليل الميس، دار القلم، بيروت

(٢٢٦) **الطبقات الكبرى** لأبي عبد الله محمد بن سعد البصري، دار بيروت، بيروت ١٤٠٥هـ

(٢٢٧) **طبقات المفسرين** لأحمد بن محمد الأدنه وي، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، مكتبة دار العلوم والحكم، المدينة المنورة ١٤١٧هـ

(٢٢٨) **طبقات المفسرين** لمحمد بن علي بن أحمد الداوودي، راجعه لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت

(٢٢٩) **طبقات علماء الحديث** لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٩هـ

- **الطحاوية بتحقيق الأرنؤوط**= شرح العقيدة الطحاوية

(٢٣٠) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية للشيخ نجم الدين بن حفص النسفي -تحقيق الشيخ خليل الميس -دار القلم بيروت لبنان ١٤٠٦هـ
(٢٣١) العبر في خبر من غبر (مع ذيوله) لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، حققه وضبطه أبو هاجر محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ
(٢٣٢) العدة في أصول الفقه – للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء -تحقيق- د/ أحمد بن علي سير المباركي رسالة دكتوراه – الرياض – الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ
(٢٣٣) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي، بتحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت
(٢٣٤) العقود لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٦٨هـ
(٢٣٥) العلل المتناهية في الأحاديث المتناهية لعبد الرحمن بن علي بن الجوزي ، تحقيق خليل الميس ، دار الكتب العلمية ،بيروت ١٤٠٣هـ
(٢٣٦) علماء نجد خلال ثمانية قرون لعبد الله بن عبد الرحمن البسام، دار العاصمة، الرياض ١٤١٩هـ
(٢٣٧) علماء ومفكرون عرفتهم لمحمد المجذوب، عالم المعرفة، جدة، ١٤٠٣هـ
- غرائب مالك = الأحاديث التي خولف فيها مالك بن أنس
(٢٣٨) غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ
(٢٣٩) غريب الحديث لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ
(٢٤٠) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لأحمد بن محمد الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ
(٢٤١) غوطة دمشق لمحمد كرد علي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، دمشق ١٣٧١هـ
(٢٤٢) الفائق في أصول الفقه لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحيم الهندي، تحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العميريني، طبع دار الإتحاد الأخوي للطباعة، القاهرة ١٤١١هـ

(٢٤٣) **الفتاوى الكبرى** لشيخ الإسلام ابن تيمية، إعداد سعيد محمد اللحام، المكتبة التجارية، بمكة - **الفتاوى الكبرى** لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادرعطا، دار الكتب العلمية، بيروت (وإلى هذه الطبعة العزو عند الإطلاق)

(٢٤٤) **فتح الباري شرح صحيح البخاري** لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، حقق أصلها الشيخ عبد العزيز بن باز ورقمها محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(٢٤٥) **الفتح المبين في طبقات الأصوليين** لعبد الله مصطفى المراغي، نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت ١٣٩٤هـ

(٢٤٦) **الفردوس بمأثور الخطاب** للديلمي- تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ١٤٠٦هـ

(٢٤٧) **الفروع** لأبي عبد الله محمد ابن مفلح المقدسي، ومعه تصحيح الفروع للمرداوي، راجعه عبد الستار فرج، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٤هـ

(٢٤٨) **الفروق** لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، ومعها فهرس تحليلي وضعه محمد رواس قلعجي، دار المعرفة، بيروت (مصورة عن طبعة مصر ١٣٤٤هـ)

(٢٤٩) **الفقه الإسلامي وأدلته** للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٩هـ

(٢٥٠) **الفقيه والمتفقه** للخطيب البغدادي- تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصاري- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ١٤٠٠هـ

- **الفكر الأصولي لعبد المجيد الصغير** = الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام

(٢٥١) **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام** لعبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٤م

(٢٥٢) **الفهرست** لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بابن النديم - ضبطه وشرحه وعلق عليه وقدم له د/يوسف علي طويل - وضع فهارسه أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية بيروت لبنان - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ

(٢٥٣) **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** لأبي الحسنات محمد بن عبد الحي اللكنوي، صححه وعلق عليه محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٤هـ

(٢٥٤) **فوات الوفيات** لمحمد شاكر الكتبي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، نشر دار الثقافة، بيروت
(٢٥٥) **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت** لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (مطبوع بذيل المستصفى للغزالي، سيأتي)
(٢٥٦) **الفواكه الدواني على رسالة ابن ابي زيد القيرواني**، لأحمد بن غنيم النفراوي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٤هـ
(٢٥٧) **قادة الفكر الإسلامي عبر القرون** لعبد الله بن سعد الرويشد، رابطة الأدب الحديث، القاهرة
(٢٥٨) **القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً**، لسعدي أبو جيب، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي باكستان
(٢٥٩) **قواطع الأدلة في الأصول** لأبي المظفر منصور السمعاني -تحقيق محمد حسن محمد الشافعي -دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ
(٢٦٠) **قواعد الأحكام في مصالح الأحكام** لأبي محمد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، دار المعرفة، بيروت
(٢٦١) **قواعد التحديث** لمحمد جمال الدين القاسمي - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٣٩٩هـ
(٢٦٢) **القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها** للدكتور صالح بن غانم السدلان، دار بلنسية، الرياض ١٤١٧هـ
(٢٦٣) **القواعد الفقهية** لعلي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق ١٤١٤هـ
(٢٦٤) **القواعد الكبرى في الفقه الإسلامي** للدكتور عبد الله بن عبد العزيز العجلان، دار طيبة، الرياض ١٤١٦هـ
(٢٦٥) **القواعد النورانية الفقهية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض
(٢٦٦) **القواعد في الفقه الإسلامي** لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، دار الكتب العلمية، بيروت
(٢٦٧) **القواعد** لأبي عبد الله محمد بن محمد المقري، بتحقيق الدكتور أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة

(٢٦٨) **القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة** لناصر بن عبد الله الميمان، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤١٦هـ

(٢٦٩) **القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في الأيمان والنذور** - محمد بن عبد الله بن الحاج التمبكتي - رسالة ماجستير -مخطوط على الآلة الكاتبة - ١٤١٩هـ

(٢٧٠) **القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات المالية عند ابن تيمية** لعبد السلام الحصين ، دار التأصيل، القاهرة، ١٤٢٢هـ

(٢٧١) **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية** لأبي الحسن علي بن محمد البعلي المعروف بابن اللحام، ضبطه وصححه محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ

(٢٧٢) **قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية** لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي، بتحقيق عالم الفكر، القاهرة ١٤٠٥-١٤٠٦هـ

- **القوانين الفقهية لابن جزي** = قوانين الأحكام الشرعية

(٢٧٣) **القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي** لصفي الدين الحنفي البخاري، دار لينة، دمنهور بمصر

(٢٧٤) **القياس في الشرع الإسلامي** (يحتوي على رسالة القياس لابن تيمية وفصول في القياس لابن القيم)، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٢هـ

(٢٧٥) **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي** لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق الدكتور محمد محمد أحيد الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ١٣٩٨هـ

(٢٧٦) **الكامل في ضعفاء الرجال** للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني -دار الفكر بيروت -لبنان ١٤٠٥هـ

(٢٧٧) **كتاب التاريخ الكبير** للإمام محمد بن إسماعيل البخاري - دار الكتب العلمية -١٤٠٧هـ

(٢٧٨) **كتاب التعريفات** للشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ

(٢٧٩) **كتاب القواعد** لأبي بكر محمد بن عبد المؤمن الحصني تحقيق الدكتور عبد الرحمن الشعلان والدكتورجبريل البصيلي، مكتبة الرشد وشركة الرياض، الرياض ١٤١٨هـ

(٢٨٠) **كشاف اصطلاحات الفنون** لمحمد علي بن علي التهانوي، دار صادر، بيروت

(٢٨١) **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل** لجار الله أبي القاسم محمود الزمخشري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٨٥هـ

(٢٨٢) **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي** لعبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (مصورة)

(٢٨٣) **كشف الخفاء** لإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي- تحقيق أحمد القلاش- مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان ١٤٠٥هـ

(٢٨٤) **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** لمصطفى بن عبد الله القسطنطني المعروف بحاجي خليفة بإشراف هيئة البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ

(٢٨٥) **الكليات** لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣هـ

(٢٨٦) **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية** لمرعي بن يوسف الكرمي، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٠٦هـ

(٢٨٧) **الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة** لأبي المكارم محمد بن محمد الغزي، تحقيق جبرائيل جبور، نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت ١٩٤٥م

(٢٨٨) **الكوكب الدري** لعبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق محمد حسن عواد، دار عمار، عمان ١٤٠٥هـ

(٢٨٩) **اللباب في تهذيب الأنساب** لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري- دار صادر- بيروت- لبنان ١٤٠٠هـ

(٢٩٠) **لسان العرب** لأبي الفضل محمد بن المكرم بن منظور، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت ١٤١٣هـ

(٢٩١) **المبسوط** لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ

(٢٩٢) **مجلة الأحكام العدلية** للجنة من فقهاء الدولة العثمانية (مع شرحها درر الحكام، سبق)

(٢٩٣) **مجلة الرسالة الإسلامية** تصدرها وزارة الأوقاف والشئون الدينية في العراق، العدد١٦٢، محرم ١٤٠٤هـ **القواعد الفقهية ودورها في إثراء التشريعات الحديثة** بحث للدكتور محي هلال السرحان

(٢٩٤) **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** لأبي الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(٢٩٥) **مجموع الفتاوى** لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، دار عالم الكتب، الرياض ١٤١٢هـ

(٢٩٦) **المجموع المذهب في قواعد المذهب** لأبي سعيد خليل بن كيلكلدى العلائي، تحقيق الدكتورمحمد بن عبد الغفار الشريف، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ١٤١٤هـ

(٢٩٧) **المجموع شرح المهذب** لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، مع تكملتيه الأولى للسبكي والثانية للمطيعي، دار الفكر، بيروت

(٢٩٨) **مجموعة الرسائل والمسائل** لشيخ الإسلام ابن تيمية، خرج أحاديثه وعلق عليه محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٢هـ

(٢٩٩) **مجموعة مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية المخطوطة الأصلية والمطبوعة المحفوظة في المكتبة السليمانية باستانبول**، ترجمة وإعداد محمد بن إبراهيم الشيباني، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت ١٤١٤هـ

(٣٠٠) **المحصول في علم الأصول** لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ **تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)** لأبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ

(٣٠١) **المحصول** للقاضي أبي بكر بن العربي المعافري المالكي- تحقيق حسين علي اليدري، سعيد فودة- دار البيارق- عمان١٤٢٠هـ

(٣٠٢) **المحلى بالآثار** لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم، بتحقيق الدكتور عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت

- **مختصر الفتاوى المصرية** = مختصر فتاوى ابن تيمية

(٣٠٣) **مختصر المنتهى بشرح العضد** – المطبعة الأميرية – بولاق – مصر ١٣١٦هـ الطبعة الأولى

(٣٠٤) **مختصر فتاوى ابن تيمية** لأبي عبدالله محمد بن علي البعلي– أشرف عليه عبدالمجيد سليم– دار الكتب العلمية– بيروت

(٣٠٥) **المختصر في أخبار البشر**، للملك المؤيدعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن علي بن محمود بن أيوب، تحقيق محمود ديوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.

(٣٠٦) **المدخل الفقهي العام** لمصطفى أحمد الزرقا، مطابع ألف باء–الأديب، دمشق ١٩٦٧–١٩٦٨م

(٣٠٧) **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل** لعبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة

(٣٠٨) **المدخل للفقه الإسلامي** للدكتور عبد الله الدرعان، مكتبة التوبة، الرياض ١٤١٣هـ

(٣٠٩) **مذكرة في أصول الفقه** لمحمد الأمين بن محمد الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٤١٦هـ

(٣١٠) **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان** لأبي محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٣٩٠م

(٣١١) **مرقاة المفاتيح لمشكاة المصابيح** لملا علي بن سلطان القاري، المكتبة الإمدادية، باكستان

(٣١٢) **المستدرك على الصحيحين** لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، مع تضمينات الذهبي في التلخيص والميزان والعراقي في أماليه والمناوي في فيض القدير وغيرهم من العلماء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ

(٣١٣) **المستصفى من علم الأصول** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار العلوم الحديثة، بيروت

(٣١٤) **مسلم الثبوت** لمحب الدين بن عبد الشكور مع شرحه فواتح الرحموت (مطبوعان بذيل المستصفى)

(٣١٥) **مسند أبي عوانة**، لإمام أبي عوانة يعقوب الاسفرائيني، دار المعرفة، بيروت لبنان،

(٣١٦) **مسند أبي يعلى الموصلي** لأبي يعلى أحمد بن علي التميمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق ١٤٠٤هـ

(٣١٧) **مسند الإمام أحمد** لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٩٣م، وإلى هذه الطبعة العزو في ترقيمات الأحاديث وأما الصفحات فعزوها بترقيم الطبعة القديمة

(٣١٨) **مسند البزار** لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبدالخالق البزار- تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله- مؤسسة علوم القرآن- بيروت- لبنان ١٤٠٩هـ

(٣١٩) **مسند الشاميين** لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني- تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي- مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان ١٤٠٥هـ

(٣٢٠) **مسند الشهاب** لأبي عبدالله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي- تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي- مؤسسة الرسالة- بيروت- لبنان ١٤٠٧هـ

(٣٢١) **المسند** لمحمد بن إدريس الشافعي ، دار الكتب العلمية بيروت

(٣٢٢) **المسودة في أصول الفقه** لآل تيمية، بتحقيق أحمد إبراهيم الذروي، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، كلية الشريعة قسم الأصول، عام ١٤٠٤هـ - **المسودة في أصول الفقه** لثلاثة من آل تيمية : المجد ابن تيمية الجد، شهاب الدين عبد الحليم الأب، تقي الدين أحمد الحفيد، جمع أبي العباس أحمد بن محمد الحنبلي الحراني تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة ١٣٨٤هـ.

(٣٢٣) **مشاهير علماء نجد وغيرهم** لعبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٣٩٤هـ على نفقة المؤلف

(٣٢٤) **مشكاة المصابيح** لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٩م

(٣٢٥) **المصالح المرسلة** لمحمد الأمين بن محمد الشنقيطي، مركز شئون الدعوة الإسلامية، المدينة المنورة ١٤١٠هـ

(٣٢٦) **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه** لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني البوصيري- تحقيق محمد المنتقى الكشناوي- دار العربية- بيروت- لبنان ١٤٠٣هـ

(٣٢٧) **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** لأبي العباس أحمد بن محمد الفيومي، دار القلم، بيروت

(٣٢٨) **المصنف** لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٠

(٣٢٩) **المصنف** لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٠

(٣٣٠) **المطالب العالية** بزوائد المسانيد الثمانية للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق الأستاذ الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، دار المعرفة ، لبنان، ١٤١٤هـ

(٣٣١) **مطالب أولي النهى** لمصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٦١م

(٣٣٢) **المطلع على أبواب المقنع** لأبي عبد الله محمد بن أبي الفتح البعلي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠١هـ

(٣٣٣) **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة** لمحمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الدمام ١٤١٦هـ

(٣٣٤) **معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الإسلام ابن تيمية** للدكتور علاء الدين رحال، دار القدس، ١٤٢٢هـ

(٣٣٥) **المعتمد في أصول الفقه** لمحمد بن علي أبي الحسين البصري، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ

(٣٣٦) **معجم** الأصولين للدكتور محمد مظهر بقا -مركز بحوث الدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى ١٤١٤هـ

(٣٣٧) **معجم البلدان** لأبي عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي، بتحقيق فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(٣٣٨) **المعجم الفلسفي** لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٩م

(٣٣٩) **المعجم الكبير** لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل ١٤٠٤هـ

(٣٤٠) **معجم المؤلفين** لعمر رضا كحالة، مطبعة الترقي، دمشق ١٣٧٩هـ - معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة - مؤسسة الرسالة ١٤١٤

(٣٤١) **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء** للدكتور نزيه حماد، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض ١٤١٥هـ

(٣٤٢) **معجم المطبوعات العربية والمعربة** ليوسف إليان سركيس، مطبعة سركيس، مصر ١٣٤٦هـ

(٣٤٣) **المعجم الوسيط** لمجموعة من المختصين، دار إحياء التراث، بيروت

(٣٤٤) **معجم شيوخ الذهبي** لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق الدكتورة روحية عبد الرحمن السيوفي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠هـ

(٣٤٥) **معجم لغة الفقهاء (عربي – انكليزي)** وضع الدكتور محمد رواس قلعجي والدكتور حامد صادق قنيبي، دار النفائس، بيروت ١٤٠٨هـ

(٣٤٦) **معجم مصنفي الكتب العربية** لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٦هـ

(٣٤٧) **معجم مقاييس اللغة** لأبي الحسين أحمد بن فارس، بتحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ

(٣٤٨) **المعدول به عن القياس حقيقته وحكمه وموقف شيخ الإسلام أحمدابن تيمية منه** للدكتورعمر بن عبد العزيز، مكتبة الدار، المدينة المنورة ١٤٠٨هـ

(٣٤٩) **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار** للذهبي- تحقيق محمد سيد جاد الحق- دار التأليف- القاهرة

(٣٥٠) **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج** لمحمد الشربيني الخطيب، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٧هـ

(٣٥١) **المغني** لأبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة، بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة ١٤٠٦هـ

(٣٥٢) **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، لأحمد مصطفى المعروف بطاش كبري زادة، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد ١٣٢٩هـ

(٣٥٣) **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة** لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت

(٣٥٤) **المفردات في غريب القرآن** لأبي القاسم الحسين بن أحمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت

(٣٥٥) **المقاصد الشرعية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية** لمسفر القحطاني، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، عدد ٣٦، السعودية، ١٩٩٨م.

- **المقاصد الشرعية** لمسفر القحطاني= المقاصد الشرعية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣٥٦) **مقاصد الشريعة الإسلامية** لابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٣٦٦هـ.

(٣٥٧) **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية** للدكتور يوسف البدوي، دار النفائس، الأردن ، ١٤١٢هـ.

(٣٥٨) **المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود** للدكتور عثمان المرشد، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى بمكة المكرمة كلية الشريعة، عام ١٤٠١هـ

(٣٥٩) **مقدمة ابن خلدون** لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ

(٣٦٠) **المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد** لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن مفلح، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٠هـ

(٣٦١) **المقصد العلي في زوائد أبو يعلى الموصلي** لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي- تحقيق سيد كسروي حسن- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ١٤١٣هـ

(٣٦٢) **الملل والنحل** لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني -مؤسسة الحلبي وشركاه - القاهرة ١٣٨٨هـ

(٣٦٣) **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** للدكتور سامي النشار، مطبعة أحمد مخيمر، مصر ١٩٧٩م.

(٣٦٤) **مناهج العقول على منهاج الوصول(شرح البدخشي)** لمحمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ

(٣٦٥) **مناهل العرفان في علوم القرآن** لمحمد عبد العظيم الزرقاني - مؤسسة التاريخ العربي - دار إحياء التراث ١٤١٢هـ

(٣٦٦) **منتخبات التواريخ لدمشق** لمحمد أديب آل تقي الحصني، قدم له الدكتور كمال الصليبي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٣٩٩م

(٣٦٧) **المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله ﷺ** لأبي محمد عبد الله بن علي بن الجارود، تحقيق عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب، بيروت ١٤٠٨هـ

(٣٦٨) **المنثور في القواعد** لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق الدكتور تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ١٤٠٢هـ

(٣٦٩) **المنخول من تعليقات الأصول** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، بتحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق ١٤١٩هـ

(٣٧٠) **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري** للدكتور محمد حسني الزين، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٩هـ

(٣٧١) **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٩هـ

(٣٧٢) **منهج ابن تيمية في الفقه** لسعود بن صالح العطيشان، رسالة دكتوراه مقدمة لشعبة الفقه بقسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤٠٧هـ

(٣٧٣) **منهج ابن تيمية في الفقه** لسعود بن صالح العطيشان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ

(٣٧٤) **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد** لأبي اليمن مجير الدين عبد الرحمن العليمي - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد -راجعه وعلق عليه عادل نويهض - عالم الكتب بيروت -لبنان ١٤٠٤هـ

(٣٧٥) **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي** لأبي المحاسن يوسف بن تغربردي الأتابكي، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٦م

(٣٧٦) **موارد الظمآن** لأبي الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي- تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان

(٣٧٧) **المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار** لأبي العباس أحمد بن علي المقريزي- طبعت بالأوفست- نشر دار صادر- بيروت (مصورة عن طبعة دار الطباعة المصرية- بولاق ١٢٧٠هـ)

(٣٧٨) **الموافقات في أصول الشريعة** لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بشرح عبد الله دراز، وضبط محمد دراز، دار المعرفة، بيروت - **الموافقات** لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بتحقيق أبي عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر ١٤١٧هـ

(٣٧٩) **الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة** لناصر القفاري وناصر العقل - دار الصميعي - الرياض ١٤١٣هـ

(٣٨٠) **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي** لسعدي أبو جيب، دار الفكر بدمشق ودار الفكر المعاصر ببيروت، ١٤١٥هـ

(٣٨١) **موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية** للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٨٤م

(٣٨٢) **موسوعة السياسة** للدكتور عبد الوهاب كيالي وآخرين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩-١٩٨٥م

(٣٨٣) **الموسوعة العربية الميسرة** للجنة من المختصين، دار نهضة لبنان، بيروت ١٤٠٧هـ

(٣٨٤) **الموسوعة الفلسطينية**، من إصدار هيئة الموسوعة الفلسطينية، دمشق ١٩٨٤م

(٣٨٥) **الموطأ** لمالك بن أنس الأصبحي، حققه سعيد محمد اللحام، وأعد فهارسه مصطفى قصاص، دار إحياء العلوم، بيروت ١٤١١هـ

(٣٨٦) **موقف الإمام ابن تيمية من التصوف والصوفية** للدكتور أحمد بن محمد البناني، كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ

(٣٨٧) **ناحية من حياة ابن تيمية** لخادمه إبراهيم بن أحمد الفياني، بتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٦٨هـ

(٣٨٨) **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول** لعيسى منون -دار العدالة - دون تاريخ

(٣٨٩) **نثر الورود على مراقي السعود** لمحمد الأمين بن محمد الشنقيطي، تحقيق وإكمال الدكتور محمد ولد سيدي الشنقيطي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة ١٤١٥هـ

(٣٩٠) **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** لأبي المحاسن يوسف بن تغربردي الأتابكي، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٤٩هـ

(٣٩١) **نشر البنود على مراقي السعود** لعبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي المالكي- مطبعة فضالة- المحمدية- المغرب

(٣٩٢) **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية** لعبد الله بن يوسف الزيلعي، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر ١٣٥٧هـ

(٣٩٣) **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** لأحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض ١٤١٦هـ

(٣٩٤) **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور** لإسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ١٩٩٥م

- **نظرية المقاصد لإسماعي الحسني**= نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور

(٣٩٥) **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين الخطيب** لأحمد بن محمد المقري، المطبعة الأزهرية المصرية، القاهرة ١٣٠٢هـ

(٣٩٦) **نهاية السول في شرح منهاج الأصول** لأبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ومعه حاشية المطيعي عليه، جمعية نشر الكتب العربية، القاهرة ١٣٤٣هـ

(٣٩٧) **نهاية الوصول إلى علم الأصول** لأحمد بن علي الساعاتي - تحقيق - سعد بن غرير السلمي - جامعة أم القرى - ١٤١٨هـ

(٣٩٨) **النهاية في غريب الحديث** لأبي السعادات مبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٨٣هـ

(٣٩٩) **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** لأبي العباس أحمد بابا التنبكتي (مطبوع على هامش الديباج المذهب لابن فرحون، سبق)

(٤٠٠) **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار** لمحمد بن علي الشوكاني، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت

(٤٠١) **هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** لإسماعيل باشا بن محمد البغدادي، طبع وكالة المعارف، استنبول ١٩٥١-١٩٥٥م

(٤٠٢) **الواضح في أصول الفقه** لأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي - تحقيق د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي - مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ

(٤٠٣) **الوافي بالوفيات** لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي- باعتناء إحسان عباس- دار فرانز شتايز- ألمانيا ١٤٠٢هـ

(٤٠٤) **الوجيز في أصول التشريع الإسلامي** لمحمد حسن هيتو-مؤسسة الرسالة- بيروت ١٤١٠هـ

(٤٠٥) **الوجيز في أصول الفقه** الدكتور عبدالكريم زيدان- مؤسسة الرسالة- بيروت ١٩٨٧م

(٤٠٦) **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية** للدكتور محمد صدقي بن أحمد البورنو- مؤسسة الرسالة- بيروت ١٤١٦هـ

- **الورقات في أصول الفقه مع شرح الجلال المحلي** = شرح الورقات في علم الأصول

(٤٠٧) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان، المطبعة الميمنية، القاهرة ١٣١٠هـ

(٤٠٨) **ولاة دمشق في عهد المماليك** لمحمد أحمد دهمان، دار الفكر، دمشق ١٤٠٤هـ

فهرس المحتويات

المقدمة ١

أهمية البحث ١١

صعوبات البحث ١٣

منهج البحث ١٥

خطة البحث ١٧

التمهيد ٢١

المبحث الأول: نبذة عن ابن تيمية ومنهجه الأصولي ٢٣

المطلب الأول: ترجمة مختصرة لابن تيمية ٢٥

البطاقة الشخصية لابن تيمية ٢٩

نسبه و أسرته ٢٩

مولده ونشأته ٣١

صفاته الخَلْقية والخُلُقية ٣٣

وفاته ٣٣

المطلب الثاني: لمحة عن منهج ابن تيمية ومدرسته الأصولية ٣٧

ابن تيمية و المدارس الأصولية ٤١

نشأة علم أصول الفقه ومدارسه ٤١

مدرسة المتكلمين ٤٦

مدرسة الفقهاء ٤٨

الجمع بين المدرستين ٥١

التيار السلفي ٥٢

دور ابن تيمية ٥٦

الأول: إثبات أصالة علم أصول الفقه وسلفيته ٥٨

الثاني: انتقاد المناهج غير السلفية في أصول الفقه ٦٢

نقد الأسلوب المنطقي في الحدود والأقيسة ٦٢

أولا: الحدود والتعريفات ٦٦

ثانيا: الأقيسة والبراهين ٦٧

نقد الأسلوب النظري التجريدي ٦٩

نقد قصور طريقة المتكلمين في قضايا الأصول ٧١
أولا : اعتبار الفقه من الظنون ٧٢
ثانيا: تقسيم الأحكام الشرعية إلى أصول وفروع ٧٥
ثالثا: حصر المقاصد في الضرورات الخمس ٧٩
منهج ابن تيمية الأصولي ٨٣
منهجه مع الأدلة الشرعية ٨٥
القسم الأول: الأدلة الأصلية ٨٦
أولا : النصوص ٨٦
الكتاب ٨٩
السنة ٩٠
أقسام السنة من حيث السند ٩١
أقسام السنة من حيث المتن ٩٥
ثانيا : الإجماع ٩٦
معنى الإجماع وحكمه ٩٧
الإجماع والنص ٩٨
أقسام الإجماع ١٠٠
القسم الأول: الإجماع القطعي ١٠٠
القسم الثاني: الإجماع الظني ١٠٠
إجماع أهل المدينة ١٠١
ثالثا: القياس ١٠٢
حقيقة القياس في اللغة ١٠٣
القياس الشرعي ١٠٥
أولا : القياس الصحيح والفاسد ١٠٦
ثانيا: أقسام القياس الشرعي الصحيح ١٠٧
ثالثا: موافقة القياس الشرعي الصحيح للنصوص ١٠٧
رابعا: منشأ الخطأ في القياس ١٠٨
مكانة القياس في أدلة التشريع ١٠٩
القسم الثاني : الأدلة الفرعية ١١٥
أولا : قول الصحابي ١١٥
ثانيا: المصالح المرسلة ١١٩
ثالثا: الذرائع ١٢٢
رابعا: الاستصحاب ١٢٦

منهجه في اللغات ١٢٩
أولا : التعريفات والحدود ١٣٠
أهمية الحدود والتعريفات في منهج ابن تيمية الأصولي ١٣٠
معالم الرؤية التيمية السلفية للحدود والتعريفات ١٣١
معنى الحد وحقيقته ١٣٢
شروط الحد ١٣٣
أقسام الحدود ١٣٤
الأول : حدود لفظية ١٣٤
الثاني : حدود وصفية ١٣٥
ثانيا : دلالات الألفاظ ١٣٦
أهمية الدلالات اللفظية في منهج ابن تيمية الأصولي ١٣٦
أولا : الفقه وأصوله يقومان على الدلالات اللفظية ١٣٦
ثانيا : اختلاف الدلالات اللفظية أمر متفق عليه ١٣٨
ثالثا : صحة نتائج البحث الأصولي رهن بمراعاة اختلاف الدلالات اللفظية ١٣٩
أسس الدلالة اللفظية في منهج ابن تيمية الأصولي ١٤٠
أولا : دلالة اللفظ تقوم على قصد المتكلم ١٤٠
ثانيا : يجب أن يجتمع مع القصد صحة المعنى ومناسبته ١٤٣
ثالثا : يجب حصول غلبة الظن بدلالة اللفظ قبل الجزم بها ١٤٤
منهجه مع المقاصد والقواعد ١٤٥
أولا : المقاصد الشرعية ١٤٦
مفهوم المقاصد ١٤٧
أهمية المقاصد عند ابن تيمية وعلاقتها بالمصالح ١٤٨
ثانيا : القواعد الأصولية ١٥٢
مفهوم القواعد وأهميتها عند ابن تيمية ١٥٢
سمات القاعدة عند ابن تيمية ١٥٦
السمة الأولى : الاطراد والشمول ١٥٦
السمة الثانية : الوضوح والبيان مع الإيجاز والاختصار ١٥٩
السمة الثالثة : الحجية ١٦٢
الأساس الأول : المفهوم الأولي للدليل عنده ١٦٣
الأساس الثاني : النظرة الكلية في فقهه ١٦٥
الأساس الثالث : احتجاجه بالقواعد الأصولية ١٧٠
ثالثا : المقاصد الشرعية من خلال القواعد الأصولية ١٧٢

قاعدة: ما لم يأمر الشارع به ولا مصلحة للإنسان فيه فليس بواجب ولا مستحب ١٧٣
قاعدة: إذا دار اللفظ بين ما الظاهر إرادته والظاهر عدم إرادته كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب ١٧٤
قاعدة: الأمر والنهي هما شرع الله ١٧٥
قاعدة: الأمر إما للإيجاب وإما للإستحباب ١٧٧
قاعدة المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها ١٧٨
المبحث الثاني: التعريف بالمعاملات وفقه ابن تيمية ١٧٩
المطلب الأول: المعاملات في الفقه التقليدي ١٨٣
تعريف المعاملات ١٨٥
أقسام المعاملات ١٨٧
المطلب الثاني: المعاملات في النظرية العصرية ١٩١
نظرية العقد وعلاقتها بفقه المعاملات عند ابن تيمية ١٩٤
تعريف العقد ١٩٧
العقد في اللغة ١٩٧
العقد في الاصطلاح ١٩٨
أنواع العقود ٢٠١
أولا: تصنيف العقود من حيث الصحة وعدمها ٢٠٢
العقد الصحيح، وغير الصحيح عند الجمهور ٢٠٣
الصحيح، وغير الصحيح عند الحنفية ٢٠٤
العقد الصحيح، وغير الصحيح عند ابن تيمية ٢٠٥
ثانيا: تصنيف العقود من حيث اللزوم وعدمه ٢٢٠
العقد الصحيح اللازم ٢٢١
العقد الصحيح غير اللازم أو الجائز ٢٢١
المبحث الثالث: التعريف بالقواعد الأصولية ٢٢٣
المطلب الأول: معنى القواعد الأصولية لغة واصطلاحا ٢٢٥
التعريف الإضافي للقاعدة الأصولية ٢٢٩
القاعدة لغة واصطلاحا ٢٢٩

القاعدة لغة ٢٢٩
القاعدة اصطلاحا.. ٢٣٤
التعريف الإضافي لأصول الفقه.. ٢٣٦
الأصول لغة.. ٢٣٦
الأصول اصطلاحا.. ٢٣٧
الفقه لغة ٢٣٩
الفقه اصطلاحا ٢٤٢
التعريف اللقبي لأصول الفقه ٢٤٤
التعريف اللقبي للقاعدة الأصولية ٢٤٩
المطلب الثاني: الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية ٢٥٥

الفصل الأول: الأدلة الشرعية وقواعدها.. ٢٦٣

المبحث الأول: النصوص.. ٢٦٥

المطلب الأول: تمهيد حول المراد بالنصوص ٢٦٧

المطلب الثاني: في قواعد النصوص وتطبيقاتها ٢٧٣

القاعدة الأولى: النصوص شاملة لجميع الأحكام ٢٧٥
شرح القاعدة ٢٧٥
مفهوم القاعدة عند ابن تيمية ٢٧٦
وجه شمول النصوص لجميع الأحكام ٢٧٨
أولا: الأسماء العامة ٢٧٨
ثانيا: القواعد العامة.. ٢٨٠
القاعدة بين ابن تيمية والأصوليين ٢٨٣
سبب غلط من رأى عدم إحاطة النصوص بالأحكام ٢٨٦
أدلة القاعدة ٢٩٠
من تطبيقات القاعدة.. ٢٩٢
أولا: مسائل المعاملات.. ٢٩٢
ثانيا: مسائل متفرقة ٢٩٥
القاعدة الثانية الأحكام الجزئية لم يشرعها الشارع شرعا جزئيا وإنما شرعها شرعا كليا . ٢٩٩
شرح القاعدة.. ٢٩٩

علاقة القاعدة بتحقيق المناط ٣٠٠
أهمية القاعدة ٣٠٢
مضمون القاعدة متفق عليه ٣٠٥
أدلة القاعدة ٣٠٧
أولا: الكتاب والسنة ٣٠٨
ثانيا: الإجماع ٣٠٩
من تطبيقات القاعدة ٣١٠
أولا: مسألة العقود والفسوخ من فعل المكلف ٣١٠
ثانيا: مسائل متفرقة ٣١١
القاعدة الثالثة: الأخبار المتواترة يحصل بها العلم حيث لا تواطؤ على الكذب ٣١٣
شرح القاعدة ٣١٣
معنى التواتر وأنواعه وعدده ٣١٤
معناه ٣١٤
أنواعه ٣١٤
عدده ٣١٦
إفادة التواتر للعلم ٣١٧
أسس إفادة التواتر للعلم عند ابن تيمية ٣١٨
علامة حصول العلم بالمتواتر ٣٢١
علاقة إفادة العلم بعدم التواطؤ على الكذب ٣٢٢
أدلة القاعدة ٣٢٤
من فروع وتطبيقات القاعدة ٣٢٧
أولا: مسألة صيغ العقود ٣٢٧
ثانيا: مسائل متفرقة ٣٢٨
المبحث الثاني: الإجماع ٣٣١
المطلب الأول: تمهيد حول الإجماع ٣٣٣
تعريف الإجماع ٣٣٥
مكانة الإجماع وحجيته ٣٣٦
الأول: الإجماع الصريح أو النُّطقي ٣٣٧
الثاني: الإجماع غير الصريح أو السكوتي ٣٣٩

المطلب الثاني: في قواعد الإجماع وتطبيقاتها ٣٤١
القاعدة الرابعة: إذا اشتهر قول الصحابي ولم ينكر كان إجماعا معتبرا ٣٤٣
شرح القاعدة ٣٤٣
مفهوم القاعدة ٣٤٣
موقف الأصوليين من القاعدة ٣٤٤
شروط القاعدة ٣٤٥
أدلة القاعدة ٣٤٧
من فروع وتطبيقات القاعدة ٣٤٩
القاعدة الخامسة عمل المسلمين المتصل حجة ٣٥٣
شرح القاعدة ٣٥٣
مفهوم القاعدة ٣٥٣
موقف الأصوليين من القاعدة ٣٥٨
أدلة القاعدة ٣٦١
من فروع وتطبيقات القاعدة ٣٦٣
المبحث الثالث: القياس ٣٦٥
المطلب الأول: تمهيد حول القياس ٣٦٧
تعريف القياس ٣٦٩
أقسام القياس ٣٧٠
أركان القياس ٣٧١
المطلب الثاني: في قواعد القياس وتطبيقاتها ٣٧٧
القاعدة السادسة قد علم بالعقول أن حكم الشيء حكم مثله ٣٧٩
شرح القاعدة ٣٧٩
مفهوم القاعدة ٣٧٩
أهمية القاعدة ومكانتها الأصولية ٣٨٢
وجه محورية القاعدة الاستدلالية ٣٨٤
أدلة القاعدة ٣٨٥
من فروع وتطبيقات القاعدة ٣٨٨
القاعدة السابعة المخالف للقياس ما عارضه قياس نص آخر ٣٩٥
شرح القاعدة ٣٩٥

معنى المعدول به عن القياس ٣٩٥
المعدول به عن القياس بين ابن تيمية والأصوليين ٣٩٦
مفهوم القاعدة ٣٩٩
أدلة القاعدة ٤٠٠
من فروع وتطبيقات القاعدة ٤٠١
القاعدة الثامنة الوصف إذا كان مناسبا اقتضى العلية ٤٠٥
شرح القاعدة ٤٠٥
معنى العلة والمناسب ٤٠٥
أقسام المناسب ٤٠٧
أهمية التعليل بالوصف المناسب ومواقف الأصوليين منه ٤٠٨
موقف شيخ الإسلام ابن تيمية ٤١٠
مفهوم القاعدة عند ابن تيمية ٤١٢
أدلة القاعدة ٤١٣
من فروع وتطبيقات القاعدة ٤١٧
أولا: مسألة أن (العقد شريعة المتعاقدين) ٤١٧
ثانيا: مسائل متفرقة ٤١٨
المبحث الرابع: الاستصلاح ٤٢١
المطلب الأول: تمهيد حول الاستصلاح ٤٢٣
معنى المصلحة وأنواعها ٤٢٥
موقف الأصوليين من المصالح المرسلة ٤٢٨
موقف ابن تيمية من المصالح المرسلة ٤٣٣
المطلب الثاني: في قواعد المصالح وتطبيقاتها ٤٣٧
القاعدة التاسعة الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها و ترجيح خير الخيرين وشر الشرين وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما ٤٣٩
شرح القاعدة ٤٣٩
أقسام القاعدة ٤٤١
القسم الأول: مراعاة المصالح والمفاسد ٤٤١
القسم الثاني: الموازنة بين المصالح والمفاسد ٤٤٢

منهجية ابن تيمية في تحقيق مضمون القاعدة ٤٤٣
أهمية القاعدة ومكانتها ٤٤٧
مقارنة بين مفهوم القاعدة عند شيخ الإسلام وعند غيره ٤٤٨
أدلة القاعدة ٤٥٢
أولا : الأدلة على اعتبار المصالح والمفاسد عموما ٤٥٢
ثانيا : الأدلة على ضرورة الموازنة بين المصالح والمفاسد ٤٥٥
من فروع وتطبيقات القاعدة ٤٦١
أولا : مسائل بيوع الغرر وما في حكمها ٤٦١
ثانيا : مسائل متفرقة في المعاملات ٤٦٤

الفصل الثاني : الأحكام الشرعية وقواعدها ٤٦٩

المبحث الأول : تمهيد حول الحكم الشرعي وأقسامه ٤٧١
المطلب الأول : معنى الحكم الشرعي ٤٧٣
الحكم في اللغة ٤٧٥
الحكم في الاصطلاح ٤٧٥
المطلب الثاني : أنواع الحكم الشرعي ٤٧٩
أولا : الحكم التكليفي ٤٨١
تعريفه ٤٨١
أنواعه ٤٨٢
الواجب ٤٨٣
المندوب ٤٨٤
الحرام ٤٨٦
المكروه ٤٨٦
المباح ٤٨٧
ثانيا : الحكم الوضعي ٤٨٨
تعريفه ٤٨٨
أنواعه ٤٨٩
الأول : أنواع متفق عليها ٤٨٩
الثاني : أنواع مختلف عليها ٤٩٤

المبحث الثاني : في قواعد الحكم الشرعي وتطبيقاتها ٥٠١
المطلب الأول : في قواعد الحكم التكليفي ٥٠٣
القاعدة العاشرة ما لم يأمر الشارع به ولا مصلحة للإنسان فيه فليس بواجب ولا مستحب ٥٠٥
شرح القاعدة ٥٠٥
مفاهيم "الأمر" و "الواجب" و"المستحب" ٥٠٦
مصدر الإلزام في المطلوب الشرعي ٥٠٨
أسس الإلزام الشرعي ٥١١
أولا : انقسام الأحكام الشرعية إلى عبادات وعادات ٥١١
ثانيا : انقسام الأحكام الشرعية إلى معللة وغير معللة ٥١٣
صور الإلزام الشرعي ٥١٧
الجانب التعبدي في الأمر ٥١٧
الجانب المصلحي في الأمر ٥٢٠
أدلة القاعدة ٥٢٥
من فروع وتطبيقات القاعدة ٥٣٠
القاعدة الحادية عشرة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ٥٣٣
شرح القاعدة ٥٣٣
ما لا يتم الواجب إلا به عند الأصوليين ٥٣٣
ما لا يتم الواجب إلا به عند ابن تيمية ٥٣٥
أولا : بيان أصل المسألة ٥٣٦
ثانيا : بيان محل النزاع وسببه ٥٣٦
ثالثا : بيان الأقوال الأصولية ومنشأ الخطأ فيها ٥٣٧
رابعا : بيان سبب الإشكال وكيفية حله ٥٣٩
خامسا : أسس وجهة نظر ابن تيمية في المسألة ٥٤١
أدلة القاعدة ٥٤٤
أولا : ارتباط الأمر بلوازمه ٥٤٤
ثانيا : أن الأمر بالشيء بدون ما يتوقف عليه تكليف بالمحال ٥٤٦
ثالثا : الإجماع يدل على وجوب ما لا يتم الواجب إلا به ٥٤٧
رابعا : عدم وجوب لوازم الأمر يؤدي إلى تفريغ الأمر من مضمونه ٥٤٧

من فروع وتطبيقات القاعدة ٥٤٨
القاعدة الثانية عشرة ما لا يتم المباح إلا به فهو مباح........ ٥٥٧
شرح القاعدة ٥٥٧
مفهوم المباح ٥٥٧
ما لا يتم المباح إلا به عند الأصوليين ٥٥٨
ما لا يتم المباح إلا به عند ابن تيمية ٥٦٠
أولا : نص القاعدة........ ٥٦٠
ثانيا : قيود القاعدة........ ٥٦١
إباحة الغاية هل يبيح الوسيلة؟ ٥٦٣
أدلة القاعدة ٥٦٤
من فروع وتطبيقات القاعدة........ ٥٦٥
أولا : مسألة إجارة الأرض مع الشجر جميعا........ ٥٦٥
ثانيا : مسائل متفرقة ٥٦٦
المطلب الثاني : في قواعد الحكم الوضعي ٥٦٩
القاعدة الثالثة عشرة النهي يقتضي الفساد ٥٧١
شرح القاعدة........ ٥٧١
معنى اقتضاء النهي للفساد ومحل النزاع فيه ٥٧٢
اقتضاء النهي للفساد عند الأصوليين........ ٥٧٥
اقتضاء النهي للفساد عند ابن تيمية........ ٥٧٩
مناقشة الآراء المخالفة في المسألة........ ٥٨٠
مفهوم اقتضاء النهي الفساد عند ابن تيمية ٥٨٣
أقسام المنهي عنه عند ابن تيمية ٥٨٨
الأول : ما كان منهيا عنه لحق الله........ ٥٨٨
الثاني : ما كان منهيا عنه لحق الآدمي........ ٥٨٨
أدلة القاعدة ٥٩٠
من فروع وتطبيقات القاعدة........ ٥٩١
أولا : مسائل عقود المعاملات الفاسدة : ٥٩١
ثانيا : مسائل عقود الأنكحة والطلاق المحرم........ ٥٩٣
الفصل الثالث : اللغة وقواعدها........ ٥٩٥

المبحث الأول: تمهيد حول اللغة ودلالاتها ٥٩٧
المطلب الأول: معنى اللغة والمراد باللغات في مباحث الأصول ٦٠٣
معنى اللغة ومبدأ اللغات ٦٠٥
أهمية اللغة العربية وعلاقتها بأصول الفقه ٦٠٩
المطلب الثاني: أقسام اللغات ودلالاتها ٦١٣
التقسيم الأول: من حيث الظهور والخفاء ٦١٦
النص ٦١٧
تعريفه ٦١٧
حكمه ٦١٩
الظاهر ٦١٩
تعريفه ٦١٩
حكمه ٦٢٠
التأويل ٦٢١
تعريفه ٦٢١
أقسامه ٦٢٢
شروطه ٦٢٣
المجمل ٦٢٦
تعريفه ٦٢٦
مواضع الإجمال ٦٢٧
حكم الإجمال ٦٢٩
البيان ٦٣٠
تعريفه ٦٣٠
ما يحصل به البيان ٦٣١
التقسيم الثاني: من حيث الدلالة والمحتوى ٦٣٢
الأمر والنهي ٦٣٢
أولا: الأمر ٦٣٣
تعريفه ٦٣٣
صيغة الأمر واستعمالاتها ٦٣٤
ثانيا: النهي ٦٤٠
تعريفه ٦٤٠

صيغ النهي واستعمالاتها ٦٤١
العام والخاص ٦٤٣
أولا : العام.. ٦٤٣
تعريفه.. ٦٤٣
صيغ العام ٦٤٥
ثانيا : الخاص.. ٦٤٨
تعريفه.. ٦٤٨
أنواع المخصصات.. ٦٤٩
المطلق والمقيد ٦٥٨
أولا : تعريف المطلق والمقيد.. ٦٥٨
المطلق.. ٦٥٨
المقيَّد ٦٦٠
ثانيا : مراتب الإطلاق والتقييد.. ٦٦٣
المرتبة العليا ٦٦٤
المرتبة الدنيا ٦٦٥
المرتبة الوسطى.. ٦٦٥
المنطوق والمفهوم ٦٦٦
أولا : تعريف المنطوق والمفهوم.. ٦٦٧
المنطوق ٦٦٧
المفهوم.. ٦٦٨
ثانيا : أنواع المنطوق و المفهوم.. ٦٧٠
القسم الأول : المتفق على أنه من المنطوق ٦٧١
دلالة المطابقة ٦٧١
دلالة التضمن ٦٧٢
القسم الثاني : المتفق على أنه من المفهوم ٦٧٢
مفهوم الموافقة ٦٧٣
مفهوم المخالفة.. ٦٧٤
القسم الثالث : المختلف على أنه من المنطوق أو المفهوم ٦٨٠
دلالة الاقتضاء.. ٦٨٢
دلالة الإشارة.. ٦٨٣
دلالة الإيماء والتنبيه.. ٦٨٣
المبحث الثاني : قواعد اللغة ودلالاتها ٦٨٥

المطلب الأول: قواعد عامة في اللغات ٦٨٧
القاعدة الرابعة عشرة الأصل بقاء اللغة وتقريرها لا نقلها وتغييرها ٦٨٩
شرح القاعدة ٦٨٩
الوضع اللغوي ٦٩٠
النقل مصدرا للمعاني الوضعية ٦٩١
القياس مصدرا للمعاني الوضعية ٦٩٦
الحقيقة والمجاز ٦٩٩
معنى الحقيقة والمجاز ومواقف الأصوليين منها ٦٩٩
المعنى المعتبر عند تعارض الحقائق أو تعددها ٧١٠
النقل اللغوي ٧١٣
معنى بقاء اللغة ٧١٩
المعنى العام لبقاء اللغة ٧٢٠
المعنى الخاص لبقاء اللغة ٧٢٢
أدلة القاعدة ٧٢٤
الوجه الأول: إثبات بطلان إطلاق القول بالنقل ٧٢٥
أولا: إثبات عدم النقل ٧٢٥
ثانيا: إثبات أن النقل خلاف الأصل ٧٢٦
الوجه الثاني: إثبات بطلان إطلاق القول بعدم النقل ٧٢٦
الوجه الثالث: إثبات أن الشرع والعرف يتصرفان في الألفاظ ولا يعد ذلك نقلا . ٧٢٧
من فروع وتطبيقات القاعدة ٧٢٨
القاعدة الخامسة عشرة كل اسم ليس له حد في اللغة ولا في الشرع يرجع في حده للعرف ٧٣٣
شرح القاعدة ٧٣٣
التفسير اللفظي بين اللغة والشرع والعرف ٧٣٦
أولا: أصالة المعنى اللغوي ٧٣٨
ثانيا: تصرف العرف الشرعي وغير الشرعي في اللفظ ٧٣٨
المحور الأول: التواطؤ والاشتراك في الألفاظ ٧٣٩
المحور الثاني: العموم والخصوص في الألفاظ ٧٤٦
ثالثا: آلية تطبيق أسس هذا التفسير ٧٥١
أهمية هذه الآلية وضرورة مراعاتها ٧٥٢
اعتماد هذه الآلية على مراد المتكلم ٧٥٦

القسم الأول: ألفاظ الشارع ٧٥٦
القسم الثاني: تصرفات المكلفين ٧٥٧
مراد المتكلم في القاعدة وعلاقتها بالقاعدة السابقة من خلاله ٧٥٧
أهمية مراد المتكلم في تفسير اللفظ عند ابن تيمية ٧٥٨
عرف المتكلم لا يخرج اللفظ عن معناه اللغوي ٧٥٩
مراد المتكلم هو تفسير وبيان للفظ ٧٦٠
مراد المتكلم مقدم على غيره من آليات تفسير الألفاظ ٧٦١
مراد المتكلم في تفسير اللفظ عند الأصوليين ٧٦٢
أدلة القاعدة ٧٦٣
أولا: الأدلة على اعتبار مراد المتكلم مرجعا في التفسير اللفظي ٧٦٣
اعتبار النية في التصرفات مطلقا ٧٦٣
الأدلة على اعتبار نية المتكلم في الألفاظ المحتملة ٧٦٥
الأدلة على انعقاد العقود بكل ما دل عليها من الألفاظ ٧٦٧
ثانيا: الأدلة على اعتبار العرف مرجعا في التفسير اللفظي ٧٧٠
ثالثا: الأدلة على أن ما فسره الشارع من ألفاظه يجب الالتزام بتفسيره فيه ٧٧٥
من فروع وتطبيقات القاعدة ٧٧٦
المطلب الثاني: قواعد النص والظاهر والمجمل والمبين ٧٧٩
القاعدة السادسة عشرة لا يجوز استعمال ظواهر الكتاب والسنة قبل البحث عما يفسرها من السنة وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم ٧٨١
شرح القاعدة ٧٨١
مفهوم القاعدة وموقف شيخ الإسلام ٧٨١
الاستصحاب وعلاقته بالقاعدة ٧٨٤
الاحتجاج بالظن وعلاقته بالقاعدة ٧٩٠
مفسرات الظاهر ٧٩٨
القسم الأول: جهة البيان ٨٠٠
القسم الثاني: صفة البيان ٨٠٤
موقف الأصوليين من القاعدة ٨٠٨
أدلة القاعدة ٨١٣
من فروع وتطبيقات القاعدة ٨١٤
أولا: مسألة الشروط في العقود ٨١٥

ثانيا: مسائل متفرقة ٨١٧
القاعدة السابعة عشرة إذا دار اللفظ بين ما الظاهر إرادته والظاهر عدم إرادته كان حمله على ما ظهرت إرادته هو الواجب ٨٢١
شرح القاعدة ٨٢١
مفهوم القاعدة وابن تيمية ٨٢٢
اللفظ والنية وعلاقتهما ٨٢٥
أهمية الجانب القصدي ٨٢٦
كيفية ظهور مراد المتكلم ٨٣٦
النوع الأول: الأدلة المنفصلة الدالة على مراد المتكلم ٨٣٧
النوع الثاني: الأدلة المتصلة الدالة على مراد المتكلم ٨٣٩
القاعدة عند بقية الأصوليين ٨٤١
مظاهر اهتمام الأصوليين بمراد المتكلم ٨٤٢
أولا: وجوب الحمل على مراد المتكلم في الوجوه المحتملة ٨٤٢
ثانيا: اعتبار مراد المتكلم معيارا لوضوح النص أو خفائه، وقطعيته أو ظنيته ٨٤٤
رأي ابن القيم ٨٤٦
أولا: أثر الألفاظ والمعاني وعلاقتها بمراد المتكلم ٨٤٦
ثانيا: وجوب حمل اللفظ على مراد قائله ٨٤٩
أدلة القاعدة ٨٥٠
أولا: الاعتماد في التفسير اللفظي على نية ومقصود المتكلم ٨٥٠
ثانيا: أن العبرة بإرادة المتكلم دون لفظه عقلا وشرعا ٨٥٢
ثالثا: توقف دلالة اللفظ على معرفة المراد به في حالة الاحتمال ٨٥٣
رابعا: ظهور مراد المتكلم علامة شرعية على أنه المقصود فكان هو المعتبر ٨٥٣
خامسا: أن عدم حمل كلام المتكلم على مراده يعطل دلالة الألفاظ ٨٥٤
من فروع وتطبيقات القاعدة ٨٥٥
أولا: في باب المعاملات ٨٥٥
ثانيا: مسائل متفرقة ٨٥٦
المطلب الثالث: قواعد الأمر والنهي ٨٥٩
القاعدة الثامنة عشرة الأمر والنهي هما شرع الله ٨٦١
شرح القاعدة ٨٦١
سياق القاعدة وأهميتها عند الشيخ ٨٦١

أولا : الأوامر والنواهي ضرورة بشرية.. ٨٦٤
ثانيا : حاجة الناس الشديدة لمعرفة تفاصيل الأوامر والنواهي ٨٦٧
ثالثا : لزوم الأوامر والنواهي للمكلف شامل وعام ٨٦٨
العلاقة بين الأمر والنهي ٨٧٠
وجه شمول الأمر والنهي لأحكام الشرع ٨٧٦
أدلة القاعدة ٨٨٠
أولا : النصوص الدالة على اجتماع الشريعة في الأوامر والنواهي ٨٨٠
ثانيا : النصوص الدالة على مكانة الأوامر والنواهي في التشريع ٨٨١
ثالثا : النصوص الدالة على أن الأمر أصل والنهي فرع له ٨٨٤
رابعا : النصوص الدالة على أن اجتناب النهي تابع لاتباع الأمر ٨٨٥
من فروع وتطبيقات القاعدة ٨٨٦
أولا : قاعدة : أن الأصل في العبادات الحظر وفي المعاملات الإباحة ٨٨٦
ثانيا : قاعدة : أن النهي يقتضي الفساد ٨٨٨
ثالثا : فروع ومسائل متفرقة ٨٨٩
القاعدة التاسعة عشرة الأمر إما للإيجاب وإما للإستحباب ٨٩٣
شرح القاعدة ٨٩٣
المسألة من وجهة نظر الأصوليين ٨٩٣
المسألة من وجهة نظر ابن تيمية ٨٩٦
مقارنة موقف ابن تيمية مع جمهور الأصوليين ٩٠٠
أدلة القاعدة ٩٠٣
من فروع وتطبيقات القاعدة ٩٠٤
أولا : مسألة الوصية لغير الوارث ٩٠٤
ثانيا : تطبيقات متفرقة ٩٠٦
القاعدة العشرون النهي إما للتحريم وإما للتنزيه ٩٠٩
شرح القاعدة ٩٠٩
المسألة من وجهة نظر أصولية ٩١٠
المسألة من وجهة نظر ابن تيمية ٩١١
أدلة القاعدة ٩١٥
من فروع وتطبيقات القاعدة ٩١٧
مسألة الشروط في الأوقاف ٩١٨

المطلب الرابع: قواعد العام والخاص ٩٢١
القاعدة الحادية والعشرون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ٩٢٣
شرح القاعدة ٩٢٣
معنى السبب وأنواعه ٩٢٣
جواب غير مستقل ٩٢٦
جواب مستقل ٩٢٧
آراء الأصوليين في المسألة ٩٢٨
موقف شيخ الإسلام ابن تيمية ٩٣١
السبب في القاعدة ومفهومه عند ابن تيمية ٩٣١
العموم اللفظي والعموم المعنوي عند ابن تيمية ٩٣٣
معنى العمومين والفرق بينهما ٩٣٤
أهمية العمومين وأوجه الشبه بينهما ٩٣٩
نوعي العموم بين ابن تيمية وغيره من العلماء ٩٤٢
تنقيح المناط وعلاقته بالقاعدة ٩٤٤
متى يقصر العام على سببه ٩٤٧
أدلة القاعدة ٩٤٩
أولا: الأدلة على عموم الرسالة المحمدية ٩٤٩
ثانيا: النصوص الدالة على إرادة العموم من الوقائع الخاصة ٩٥٠
ثالثا: أوجه استدلالية متفرقة ٩٥٢
من فروع وتطبيقات القاعدة ٩٥٢
أولا: مسألة الشروط في العقود ٩٥٣
ثانيا: المراقبة الاقتصادية ٩٥٤
ثالثا: مسائل متفرقة ٩٥٥
القاعدة الثانية والعشرون سبب اللفظ العام مراد فيه قطعا ٩٥٩
شرح القاعدة ٩٥٩
المسألة ومواقف الأصوليين منها ٩٥٩
موقف شيخ الإسلام ابن تيمية ٩٦٤
أدلة القاعدة ٩٦٦
أولا: الإجماع ٩٦٦
ثانيا: أوجه استدلالية ٩٦٦

من فروع وتطبيقات القاعدة ٩٦٨
أولا : مسألة الإقرار بالديون الخاصة ٩٦٩
مسائل متفرقة ٩٦٩
القاعدة الثالثة والعشرون الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب ٩٧١
شرح القاعدة ٩٧١
مفردات في القاعدة ٩٧١
القاعدة عند الأصوليين والفقهاء ٩٧٦
القاعدة عند ابن تيمية ٩٨١
الاستعمال الأصولي للقاعدة عند ابن تيمية ٩٨٢
الاستعمال الفقهي للقاعدة عند ابن تيمية ٩٨٦
أدلة القاعدة ٩٨٩
أولا : الغلبة نوع من الاستقراء المفيد للقطعية ٩٩٠
ثانيا : الغلبة نوع من الإجماع والإجماع حجة ٩٩٠
ثالثا : الغلبة في استعمالات الشرع ٩٩١
من فروع وتطبيقات القاعدة ٩٩٣
القاعدة الرابعة والعشرون إذا وصل اللفظ العام بالصفة الخاصة صار الحكم متعلقا بذلك الوصف فقط ٩٩٥
شرح القاعدة ٩٩٥
الصفة ومعنى القاعدة عند الأصوليين ٩٩٥
الصفة ومعنى القاعدة عند ابن تيمية ٩٩٨
أدلة القاعدة ١٠٠١
أولا : الإجماع ١٠٠٢
الثاني : النصوص ١٠٠٢
ثالثا : تعليل عقلي ١٠٠٣
من فروع وتطبيقات القاعدة ١٠٠٣
أولا : مسألة ألفاظ العاقدين ١٠٠٤
ثانيا : مسائل متفرقة ١٠٠٥
القاعدة الخامسة والعشرون العموم المخصوص بالنص أو الإجماع يجوز أن يخص منه صور في معناه ١٠٠٧
شرح القاعدة ١٠٠٧

المخصصات في القاعدة ومواقف الأصوليين ١٠٠٧
أولا: تخصيص القطعي بالقطعي.. ١٠٠٨
ثانيا: تخصيص الظني بالظني ١٠٠٨
ثالثا: تخصيص الظني بالقطعي ١٠٠٩
رابعا: تخصيص القطعي بالظني.. ١٠٠٩
معنى القاعدة بين ابن تيمية والأصوليين ١٠١٢
تخصيص العام عند ابن تيمية.. ١٠١٥
أولا: التفريق بين العموم المحفوظ والعموم المخصوص ١٠١٥
ثانيا: الترجيح بين العموم المحفوظ والعموم المخصوص........................ ١٠٢٠
قابلية المخصوص للتخصيص بالاتفاق دون المحفوظ........................ ١٠٢٠
تقديم المحفوظ على المخصوص وجوبا عند التعارض........................ ١٠٢٠
توقف العمل بالمخصوص على البحث عن المخصص وفاقا دون المحفوظ........ ١٠٢١
أدلة القاعدة ١٠٢٢
أولا: إثبات جواز التخصيص بالأدلة السمعية مطلقا ١٠٢٢
ثانيا: جواز تخصيص العام المخصوص بالأدلة السمعية مطلقا ١٠٢٣
من فروع وتطبيقات القاعدة.. ١٠٢٤
أولا: جواز بيع جميع البستان إذا صلح نوع منه ١٠٢٤
ثانيا: ميراث الأخت مع البنات بالتعصيب ١٠٢٤
ثالثا: مشروعية صلاة ركعتي تحية المسجد في أوقات النهي........................ ١٠٢٦
القاعدة السادسة والعشرون العام الذي كثرت تخصيصات المنتشرة لا يجوز التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة هل هي من المستخرج أم من المستبقى ١٠٢٧
شرح القاعدة ١٠٢٧
معنى القاعدة بين ابن تيمية والأصوليين ١٠٢٧
العموم والإجماع في القاعدة ١٠٣٠
أدلة القاعدة ١٠٣٣
الأول: أدلة وجوب البحث قبل الحكم بموجب العام مطلقا ١٠٣٣
ثانيا: الأدلة على احتياج العام المخصوص إلى البحث قبل العمل به........................ ١٠٣٣
من فروع وتطبيقات القاعدة.. ١٠٣٤
أولا: مسألة الشروط في العقود.. ١٠٣٤
ثانيا: مسألة مشروعية صلاة ركعتي تحية المسجد في أوقات النهي........................ ١٠٣٥

المطلب الخامس: قواعد المطلق والمقيد ١٠٣٧
القاعدة السابعة والعشرون اللفظ الواحد تختلف دلالته بحسب إطلاقه وتقييده ١٠٣٩
شرح القاعدة ١٠٣٩
أسس الإطلاق والتقييد عند ابن تيمية ١٠٣٩
شرح اختلاف دلالة اللفظ بين الإطلاق والتقييد عند ابن تيمية......... ١٠٤٣
أدلة القاعدة ١٠٤٩
من فروع وتطبيقات القاعدة......... ١٠٥٠
أولا: الرجوع إلى ألفاظ العاقدين في الإطلاق والتقييد ١٠٥٠
ثانيا: اختلاف أحوال العقد بين الإطلاق والتقييد ١٠٥٢
ثالثا: مسائل متفرقة ١٠٥٢
القاعدة الثامنة والعشرون لا يجوز اعتبار الكلام المقيد دون مطلقه......... ١٠٥٥
شرح القاعدة ١٠٥٥
حكم المطلق والمقيد عند الأصوليين ١٠٥٥
حكم المطلق والمقيد عند ابن تيمية ١٠٦١
أولا: التفريق بين الكلام المتصل وغير المتصل ١٠٦٢
ثانيا: حمل المطلق على المقيد في الكلام المتصل اتصالا تاما ١٠٦٣
ثالثا: حمل المطلق على المقيد في الكلام شبه المتصل......... ١٠٦٥
رابعا: حمل المطلق على المقيد في الكلام المنفصل انفصالا تاما ١٠٧٣
أدلة القاعدة ١٠٧٣
الأول: وجوب حمل المطلق على المقيد في حالة الاتصال التام مطلقا......... ١٠٧٤
أولا: الإجماع الفقهي على تقييد الكلام بما يتصل به من صفات ١٠٧٤
ثانيا: الإجماع العقلي واللغوي على أن الكلام المتصل دليل واحد ١٠٧٤
الثاني: وجوب حمل المطلق على المقيد في حالة شبه الاتصال بدليل ١٠٧٥
أولا: أن الظاهر يقتضي بقاء المطلق على إطلاقه ما لم تربطه علاقة بالمقيد ١٠٧٥
ثانيا: كما يخصص العام بالقياس كذلك يقيد المطلق به لأنه مثله ١٠٧٦
من فروع وتطبيقات القاعدة......... ١٠٧٦
أولا: حمل مطلق لفظ العاقد على مقيده ١٠٧٦
ثانيا: مسائل متفرقة ١٠٧٧
القاعدة التاسعة والعشرون لا يجوز تقييد كلام الرسول ﷺ بغير دلالة من كلامه......... ١٠٧٩

شرح القاعدة ١٠٧٩
المقيدات وسلطة التقييد عند الأصوليين.. ١٠٨٠
المقيدات وسلطة التقييد عند ابن تيمية ١٠٨٢
الأول: التقييد بدلالة الشرع نصا أو إيماء ١٠٨٤
الثاني: التقييد بدلالة العرف والسياق ١٠٨٦
أدلة القاعدة ١٠٨٨
أولا: الأدلة العامة على وجوب التزام الأخذ عن الشارع.. ١٠٨٩
ثانيا: الأدلة الخاصة على وجوب الالتزام بتفسيرات الشارع لألفاظه.. ١٠٩٠
من فروع وتطبيقات القاعدة.. ١٠٩٣
أولا: مسألة الشفعة ١٠٩٣
أولا: مسائل متفرقة ١٠٩٤
المطلب السادس: قواعد المنطوق والمفهوم ١٠٩٧
القاعدة الثلاثون دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم والإطلاق والتقييد.. ١٠٩٩
شرح القاعدة.. ١٠٩٩
مقصود القاعدة ومعناها ١٠٩٩
دلالة المفهوم عند الأصوليين.. ١١٠٢
عموم المفهوم وثمرة الخلاف.. ١١٠٩
المفهوم ودلالته عند ابن تيمية ١١١٤
تعريف المفهوم وأقسامه عند ابن تيمية ١١١٤
دلالة المفهوم عند ابن تيمية.. ١١١٥
عموم المفهوم عند ابن تيمية.. ١١٢١
أدلة القاعدة ١١٢٧
أولا: استعمالات أهل اللغة.. ١١٢٨
ثانيا: أقوال أئمة اللغة ١١٣٠
ثالثا: دلالة العقل.. ١١٣٠
من فروع وتطبيقات القاعدة.. ١١٣١
أولا: مسألة مفهوم لفظ الواقف ١١٣١
ثانيا: مسائل متفرقة ١١٣٢
القاعدة الحادية والثلاثون لا نزاع في كون المفهوم مشعرا بالاختصاص وإن تنوزع في كونه دليلا

.... ١١٣٥

شرح القاعدة ١١٣٥

مقصود القاعدة ومعناها ١١٣٦

حجية المفهوم عند الأصوليين.. ١١٣٩

حجية المفهوم عند ابن تيمية ١١٤٢

أنواع المفهوم وابن تيمية ١١٤٢

أولا: مفهوم الصفة.. ١١٤٢

ثانيا: مفهوم الشرط ١١٤٤

ثالثا: مفهوم العدد.. ١١٤٦

رابعا: مفهوم اللقب.. ١١٤٨

شروط وأسس حجية المفهوم عند ابن تيمية.. ١١٥٠

أولا: بيان أصل دلالة المفهوم ١١٥١

ثانيا: بتحقق أصل المفهوم تكون حجيته وفاقية ١١٥٣

ثالثا: سقوط حجية المفهوم اتفاقا بتخلف أصله ١١٥٥

أدلة القاعدة ١١٥٩

أولا: دلالة المفهوم الإجماعية على الإشعار باختصاص المنطوق بالحكم...... ١١٥٩

ثانيا: دلالة المفهوم الإجمالية على نفي الحكم عن المسكوت ١١٦٠

من فروع وتطبيقات القاعدة.. ١١٦٢

أولا: مسألة الوقف.. ١١٦٢

ثانيا: مسائل الفرائض ١١٦٣

ثالثا: مسائل متفرقة ١١٦٥

الفصل الرابع: الاجتهاد والتقليد وقواعدهما ١١٦٧

المبحث الأول: تمهيد حول الاجتهاد والتقليد ١١٦٩

المطلب الأول: الاجتهاد والفتوى ١١٧٣

معنى الاجتهاد والإفتاء.. ١١٧٥

أقسام الاجتهاد والفتوى.. ١١٧٨

أولا: التقسيم باعتبار المجتهد والمفتي ١١٧٩

القسم الأول: مجتهد مطلق ١١٧٩

القسم الثاني: مجتهد جزئي ١١٨٠

مجتهد مذهبي ١١٨٠
مجتهد نوعي ١١٨٥
ثانيا: التقسيم باعتبار محل الاجتهاد والفتوى ١١٨٧
أولا: تحقيق المناط ١١٨٨
ثانيا: تنقيح المناط ١١٨٨
ثالثا: تخريج المناط ١١٨٩
شروط الاجتهاد والإفتاء ١١٩٠
أولا: الشروط المتفق عليها ١١٩١
ثانيا: شروط مختلف فيها ١١٩٤
حكم الاجتهاد والفتوى ١١٩٦
المطلب الثاني: التقليد ١٢٠١
تعريف التقليد ١٢٠٣
حكم التقليد ١٢٠٤
أولا: الأحكام العقلية القطعية، وأصول العقيدة ١٢٠٥
ثانيا: الأحكام الشرعية الضرورية ١٢٠٩
ثالثا: الأحكام الشرعية الظنية، والفروع الفقهية ١٢١٠
المبحث الثاني: قواعد الاجتهاد والتقليد ١٢١٥
المطلب الأول: قواعد الاجتهاد ١٢١٧
القاعدة الثانية والثلاثون لا ينقض الاجتهاد بمثله ١٢١٩
شرح القاعدة ١٢١٩
مجال عمل المجتهد ١٢٢٠
الاجتهاد نوع من أنواع التشريع ١٢٢١
سمات مجال عمل المجتهد ١٢٢٢
السمة الأولى: الظن والاحتمال ١٢٢٢
السمة الثانية: الدقة والخفاء ١٢٢٤
الاجتهاد والإجماع ١٢٢٦
الأول: قطعية الإجماع أو ظنيته ١٢٢٧
الثاني: وجود نص مع المجتهد ١٢٢٩
آلية عمل المجتهد ١٢٣٣
أولا: النص يجب أن يكون بداية انطلاق المجتهد ١٢٣٤

ثانيا: الإلهام آخر ما يلجأ المجتهد ١٢٣٥
ثالثا: ما يتوصل إليه المجتهد علم وإن وقع الظن في طريقه ١٢٤٢
المجتهد بين الإصابة والخطأ ١٢٤٢
آراء الأصوليين في المسألة ومناقشتها ١٢٤٣
نقد موقف المتكلمين ١٢٤٣
اختلافات الجمهور ووجهها ١٢٤٧
تقارب الأثر التطبيقي للآراء الأصولية ١٢٤٨
تفصيل رأي ابن تيمية في المسألة ١٢٤٩
أولا: الحق واحد ١٢٤٩
ثانيا: المجتهد مصيب مع خطئه ١٢٥١
ثالثا: خطأ المجتهد وأثره ١٢٥٦
حكم المجتهد بين النقض والإمضاء ١٢٧٠
لا ينقض حكم المجتهد إذا لم يخالف قطعيا ١٢٧٠
التفريق بين القضاء والفتوى ١٢٧١
التفريق بين حكم المجتهد لنفسه ولغيره ١٢٧٣
موقف ابن تيمية ١٢٧٥
ينقض حكم المجتهد إجماعا متى خالف قطعيا ١٢٨٢
أدلة القاعدة ١٢٨٦
من فروع وتطبيقات القاعدة ١٢٨٩
القاعدة الثالثة والثلاثون المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها ١٢٩٥
شرح القاعدة ١٢٩٥
المعنى الإجمالي للقاعدة ١٢٩٦
الأسس التي تنبني عليها القاعدة عند ابن تيمية ١٣٠٢
أولا: أن المتابعة المطلقة من خصائص النبي ﷺ ١٣٠٢
ثانيا: أن اختلاف الأمة السائغ رحمة ١٣١٢
ثالثا: أن المسائل الاجتهادية من الشرع المؤول ١٣١٤
رابعا: أن التفرق في الاجتهاديات من خصائص المبتدعة ١٣١٧
أدلة القاعدة ١٣١٩
من فروع وتطبيقات القاعدة ١٣٢٣
المطلب الثاني: قواعد التقليد ١٣٢٧

القاعدة الرابعة والثلاثون يجب أن يضاف إلى مذاهب الفقهاء ما يوافق أصولهم ١٣٢٩
شرح القاعدة ١٣٢٩
المرجع الأول في المذهب هو مراد صاحبه ١٣٣٠
اختلاف حالات المذاهب في العزو ١٣٣١
الحالة الأولى: حالة وجود قول واحد في المذهب ١٣٣١
موقف الأصوليين ١٣٣١
أولا: طرق العزو المتفق عليها ١٣٣١
ثانيا: طرق العزو المختلف فيها ١٣٣٣
موقف ابن تيمية ١٣٣٥
طرق العزو المتفق عليها والمختلف فيها عند الشيخ ١٣٣٦
العزو عن طريق القياس والأصول المذهبية عند الشيخ ١٣٣٧
الحالة الثانية: حالة وجود أكثر من قول في المذهب ١٣٤٠
موقف الأصوليين ١٣٤٢
أولا: محاولة التوفيق بين الأقوال والروايات في المذهب ١٣٤٤
ثانيا: محاولة الترجيح بين الأقوال والروايات في المذهب ١٣٤٥
موقف ابن تيمية ١٣٤٨
العزو بالاعتماد على النص المذهبي ١٣٥٠
العزو بالاعتماد على الأصول المذهبية ١٣٥٨
العزو بالاعتماد على النصوص والأصول المذهبية ١٣٦١
أدلة القاعدة ١٣٧٠
أولا: النية أساس العمل ١٣٧٠
ثانيا: مسئولية الإنسان عن أقواله ١٣٧١
ثالثا: رسوخ الأصول المذهبية باعتمادها على الاستقراء ١٣٧١
رابعا: القياس على الترجيح بين الأحكام الشرعية ١٣٧١
خامسا: بطلان ما خالف المستقر من القواعد والأصول ١٣٧٢
من فروع وتطبيقات القاعدة ١٣٧٢
أولا: مسألة دلالة المفهوم ١٣٧٣
ثانيا: التوسع في إباحة الشروط والعقود بحسب أصول كل مذهب ١٣٧٣
ثالثا: مسائل متفرقة في المعاملات ١٣٧٤
القاعدة الخامسة والثلاثون من التزم مذهبا فعليه التزامه فيما له وما عليه ١٣٧٧
شرح القاعدة ١٣٧٧

التمذهب بين ابن تيمية والأصوليين ١٣٧٧
التمذهب عند الأصوليين ١٣٧٨
الفريق الأول: المانعون للتمذهب ١٣٧٨
الفريق الثاني: المجوزون للتمذهب ١٣٨٢
الفريق الثالث: الموجبون للتمذهب ١٣٨٤
التمذهب عند ابن تيمية ١٣٨٦
أولا: رأيه في التقليد بوجه عام ١٣٨٧
ثانيا: رأيه في الالتزام المذهبي ١٣٩٢
تتبع الرخص وعلاقته القاعدة ١٣٩٦
معنى تتبع الرخص وعلاقته بالقاعدة ١٣٩٧
الأول: تتبع الرخص العام ١٣٩٩
الثاني: تتبع الرخص الخاص ١٤٠٠
موقف الأصوليين من تتبع الرخص ١٤٠١
الموجوزون لتتبع الرخص وحقيقة مواقفهم ١٤٠٢
الفريق الأول: المجوزون لتتبع الرخص مطلقا ١٤٠٣
الفريق الثاني: المجوزون لتتبع الرخص بقيود ١٤٠٩
حقيقة المواقف الأصولية في المسألة وعلاقتها بما دلت عليه القاعدة ١٤١٢
مدلول القاعدة عند ابن تيمية بين التمذهب وتتبع الرخص ١٤١٥
أدلة القاعدة ١٤٢١
من فروع وتطبيقات القاعدة ١٤٢٤
أولا: تطبيقات تقليدية ١٤٢٤
ثانيا: تطبيقات عصرية ١٤٢٦

الخاتمة ١٤٢٩

الفهارس ١٤٣٧

فهرس الآيات ١٤٣٩
فهرس الأحاديث والآثار ١٤٨٧
فهرس الأعلام ١٤٩٩
فهرس المصادر والمراجع ١٥١٧

فهرس المحتويات..١٥٥٣